

COURS SUR DESCARTES
« MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES »
1961-1962

AVERTISSEMENT

Les pages qui suivent ne prétendent à rien d'autre qu'à fournir aux étudiants de Propédeutique¹ un instrument de travail. Ce sont des notes de cours, à peine remaniées. Si l'objet de ce cours est d'introduire à la philosophie, et sa méthode de commenter les *Méditations* de DESCARTES, on ne saurait donc y voir pour autant une interprétation en bonne et due forme de la pensée cartésienne ou de l'essence même de la philosophie. Mais il est apparu que les notes de cours individuelles des étudiants – soit à cause de la difficulté des questions, soit pour diverses raisons matérielles – étaient par elles-mêmes incomplètes, parfois incertaines, et qu'il fallait, pour en faire un instrument de travail qui fût sûr, les compléter les unes par les autres, les corriger en certains endroits, enfin les éclairer au besoin par quelques développements nouveaux. C'est ce qui a été fait ici.

Il faut ajouter que le travail accompli le vendredi – exercice d'explication de textes – fait un tout avec le cours du mercredi. Nous avons donc entrepris de publier également les textes de ces exercices.

Gérard GRANEL

¹ "Propédeutique" était en 1961-1962 l'appellation de la première année des études universitaires de lettres (Éd.)

PREMIÈRE LEÇON

LES MÉDITATIONS DE DESCARTES SONT « MÉTAPHYSIQUES »

Il est naturel que l'enseignement dispensé en Propédeutique – c'est-à-dire en une année où les choix ne sont pas fixés, et au contraire se préparent – vise à *présenter* pour l'essentiel chaque discipline. C'est pourquoi je ne vois pas que ce cours puisse avoir légitimement d'autre but que d'aider chacun de vous à répondre à cette question : « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Je sais bien que la question est considérable et que l'idée d'en donner la réponse ne peut paraître que prétentieuse. Aussi ne s'agit-il point de cela. Car *répondre* à une question, lorsque celle-ci est philosophique, ne signifie pas « en donner la réponse » (comme à un problème de science), mais plutôt : répondre à ce que la question attend de nous. Or, ce que les questions philosophiques attendent avant tout, et parmi elles ce qu'attend au premier chef la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? », c'est que la pensée soit capable de les *poser*. Le but de nos leçons, cette année, sera donc de répondre assez à cette question pour que nous puissions apprendre à la poser comme elle le demande.

Le chemin que nous suivrons pour cela est le chemin de la lecture, du commentaire de texte. Et le texte sera : les *Méditations* de Descartes.

Il n'y a pas de raison très cachée à ce choix, qui ne vise en tout cas pas à faire de vous des « cartésiens ». Il se trouve seulement que le texte de Descartes m'a paru, pour deux motifs, particulièrement propre à nous aider dans notre entreprise. D'une part il est – dans la traduction du Duc de Luynes – d'un langage admirable, qui ne comporte presque aucun « jargon ». C'est tout simplement du français, et non du français *déjà* philosophique. La seule méditation où Descartes use d'un langage d'école est la troisième, où se trouve par exemple la distinction de la réalité formelle et de la réalité objective, la définition ontologique de la perfection comme maximum de réalité, etc. La raison de cet emprunt soudain au vocabulaire de la tradition scolastique, nous aurons du reste à la chercher quand nous y serons. Mais enfin, si l'on considère l'ensemble, il reste que Descartes use d'un langage non technique. Vous ne rencontrerez donc pas à le lire de ces fausses difficultés qui rebutent le débutant.

En revanche, et c'est là le second motif du choix des *Méditations*, leur limpidité de langage ne laisse que mieux apparaître *l'étrangeté de ce qui est dit*. Ainsi comprendrez-vous peu à peu que la difficulté de la parole philosophique ne tient pas pour l'essentiel à la technicité d'un vocabulaire, mais à l'entreprise philosophique elle-même. Car s'il n'y a guère de texte plus accessible dans sa forme que celui de Descartes, il n'y en a pas non plus qui soit plus « fermé » ni qui ait davantage besoin de l'interprétation. Cette étrangeté de la philosophie toute nue est ce qu'il faut d'abord *reconnaître*, c'est-à-dire à la fois *avouer* comme un scandale pour la conscience commune, sans s'embarrasser d'un faux respect pour un texte « célèbre », et à la fois *explorer* à la lumière de ce qu'est la philosophie dans son essence. Nous reconnâtrons ainsi chemin faisant que, malgré sa simplicité de vocabulaire, loin que Descartes permette de « présenter » la philosophie dans un langage venu de nulle part, c'est au contraire un retour sur l'essence de la philosophie dans la tradition qui permet seul de présenter le texte des *Méditations* dans son ensemble véritable, en l'arrachant à la transparence dans laquelle il se cache.

Aussi nous attacherons-nous dès le début au titre des *Méditations*, comme à ce qui nous indique à quel niveau l'ensemble du texte doit être situé pour pouvoir être lu avec profit.

On appelle généralement les *Méditations* : « Les Méditations », sans plus. Cette façon de faire traduit seulement l'opinion où nous sommes, que le philosophe est philosophe parce qu'il « médite », tandis que les autres par exemple se divertissent, pour parler comme Pascal, ou encore agissent. « Méditer » nous paraît ainsi comme une attitude définie en soi, et qui caractériserait le philosophe. Aussi ne nous viendrait-il pas à l'idée de demander pourquoi l'œuvre philosophique qui inaugure les Temps Modernes s'intitule « Méditations ». Mais le vieillard qui approche de la mort médite lui aussi, et non pas comme philosophe, mais comme vieillard. Le religieux médite la parole divine, non celle des philosophes. Les *Méditations* de Descartes ne sont donc pas philosophiques par cela seul qu'elles sont méditatives, sans doute même *ne* sont-elles *pas* méditatives, et le terme, emprunté à l'intériorité chrétienne, est-il un de ces contresens culturels que nous n'apercevons même plus ; elles sont philosophiques parce qu'elles portent sur la « philosophie première », ou encore parce qu'elles sont « métaphysiques ». Le titre devrait donc être toujours cité ainsi :

- *Meditationes de prima philosophia* (1^{ère} édition, 1641), ou
- *Les Méditations métaphysiques touchant la première philosophie* (1647, traduction du Duc de Luynes).

L'adjectif « métaphysique » n'est pas, comme on voit, dans l'original latin. Il est dans la traduction de 1647², que Descartes a revue et approuvée, et il y joue le rôle d'un équivalent de l'expression latine *de prima philosophia*, en sorte que le titre français dit deux fois la même chose : « Les Méditations *métaphysiques* touchant la *première philosophie* ». Peut-être est-ce pour éviter une confusion avec la résonance religieuse du terme « Méditations » que Luynes et Descartes en précisent aussitôt la nature par l'adjectif « métaphysiques ». Peut-être aussi l'adjonction fait-elle partie de ces libertés que le Duc prenait dans son français avec le latin du philosophe, ce dont le fidèle Clerselier se désolera et dont Descartes, lui, s'accommodait très bien. Il y a dans Descartes une allure de liberté qui va jusqu'à la désinvolture, un genre *de minimis non curat praetor*.

Quoi qu'il en soit, cette identité de la « philosophie première » et de la « métaphysique » mérite d'être relevée. Ce n'est pas une identité qui vaille pour tous les penseurs de tous les temps : d'une part en effet, elle est remise en question dans la pensée allemande contemporaine depuis Husserl³ ; d'autre part, elle n'est acquise que depuis Aristote, ou plus exactement depuis l'époque où les écrits d'Aristote ont posé à ses disciples des problèmes de classification, qui ne pouvaient se résoudre à l'aide de rubriques admises dans les écoles. Les Anciens divisaient en effet la philosophie en *Logique*, *Physique* et *Ethique*. Mais les textes du « *corpus aristotelicum* » ne peuvent se répartir entièrement sous ces trois rubriques ; certains d'entre eux *ont donc été placés, sans titre particulier, « après les écrits de physique » : meta ta phusika*. Cependant, cette disposition de bibliothèque est devenue peu à peu un titre : *La métaphysique*, et désigne ainsi le contenu même de ces textes inclassables. Or, ce contenu est défini par Aristote lui-même comme *prôtè philosophia*, *prima philosophia*, philosophie première.

La traduction de cette expression grecque est généralement celle que nous venons de donner ; elle l'est par exemple dans le titre des Méditations : *prima philosophia*, *la philosophie première*. Malgré une vague idée de prééminence, qu'implique le terme de « première », cette *philosophie première* laisse croire ainsi qu'il existerait quelque chose comme une philosophie seconde, et que la métaphysique n'est pas toute la philosophie. Elle serait donc une sorte de discipline préliminaire, nécessaire (sans que l'on sache bien pourquoi) mais non suffisante, et quelque peu formelle. Elle laisserait en dehors d'elle-même s'édifier toute la richesse d'une philosophie naturelle ou concrète, en tant qu'épistémologie,

² Comparer Adam et Tannery, tome VII, p. XIX et tome IX, p. XI.

³ Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in *Husserliana Band VII*, p. XVI sq. et p. 3, Martinus Nijhoff, Haag, 1956.

morale, politique, sociologie, pédagogie, etc. Cependant, tout ce qui peut être pensé dans chacune de ces disciplines ne peut l'être qu'au sein, et qu'à partir, de la « philosophie première » : le reste est fait soit d'une sagesse sans principe, soit de science.

Afin donc d'éviter que la « philosophie première » n'entretienne par son titre la confusion du concept culturel de la philosophie, je vous propose de traduire *prima philosophia* comme on traduit *summa arbor* ; non pas « la philosophie première », mais « ce qui est premièrement philosophie », la philosophie en son sens premier, en son sens propre.

De quoi est fait maintenant ce sens propre ou premier de la philosophie ? Dans les textes en question, Aristote parle de la « connaissance de l'étant en tant qu'étant »⁴. Cette expression n'a rien de clair pour nous ; elle surprend même par son caractère non-naturel. Qui donc parle de « l'étant » ? La conscience non-connaissante, la simple perception, perçoit l'arbre, le bord de l'eau, le soleil qui sort des nuages, mais non « l'étant », et encore moins « en tant qu'il est ». La science, toutes les sciences, déterminent des systèmes objectifs de représentation auxquels se réduit l'univers apparent et confus de la perception : en quoi elles traitent les choses selon des *déterminations*, et non selon cet aspect qu'elles ont toutes en commun, mais qui est en chacune l'absolument indéterminé, à savoir qu'elles *sont*. La morale elle-même a pour objet le bien et le mal, non « ce qui est », en tant que « cela est ». On pourrait continuer longtemps cette énumération.

La philosophie commence donc mal. Elle commence d'une façon tout à fait étrange et obscure, qui ne s'annonce dans aucune des attitudes humaines naturelles, dans aucun des langages connus. Il faut se raccrocher, extérieurement, à un savoir historique – que la philosophie, elle aussi, existe effectivement comme attitude de l'humanité envers le réel, et même comme langage fondamental, depuis les Grecs –, pour résister à la tentation de s'occuper d'autre chose que de cette discipline qui, elle, ne s'occupe des choses que par le côté où elles ne sont ni ceci, ni cela, par conséquent par le côté où elles ne sont *rien*, mais simplement « en tant qu'elles sont ».

Ce sentiment est insurmontable aussi longtemps que toutes les connaissances et tous les domaines « concrets » n'auront pas été réduits par la philosophie à l'*on hê on* comme à leur possibilité même, et montrés être abstraits (ou plutôt n'être à leur tour « rien ») en dehors de lui.

Il n'est certes pas question de réaliser ce projet en une heure, ni même en une année ; mais seulement de lui donner corps de plus en plus. En l'occurrence, et pour nous en tenir à

⁴ *Métaphysique*, Gamma, 1003 a 20-25 : *to on hê on*.

notre début, j'essaierai constamment de vous montrer en quel sens les *Méditations* de Descartes sont incompréhensibles – scandaleuses dans l'ensemble, obscures par le détail – si le commentaire ne les éclaire à la lumière du titre complet, c'est-à-dire comme méditations *métaphysiques*. Deux réflexions aussi sévères que les précédentes (et aussi formelles apparemment) sont encore nécessaires dans ce début.

D'abord que le terme de « métaphysique », après avoir été un moyen de classement puis un simple titre pour désigner la philosophie première, en est venu à constituer sa définition. Ainsi Kant écrit-il par exemple :

« En ce qui concerne le nom de la métaphysique, il n'y a pas lieu de croire qu'il soit né du hasard, puisqu'il correspond si exactement au contenu de la science : si on appelle *phusis* la nature et si nous ne pouvons parvenir à des concepts de la nature que par l'expérience, alors la science qui fait suite à celle-ci s'appelle métaphysique (de *meta*, trans, et *phusika*). C'est une science qui se trouve en quelque sorte hors, c'est-à-dire au-delà du domaine de la physique »⁵.

Par « domaine de la physique », il ne faut pas entendre la physique elle-même, mais bien son domaine, à savoir la nature en tant qu'elle se montre, le paraître, le simple perçu : *to phusikon* ; bref, ce que la philosophie appelle en général le sensible. Si la dénomination de bibliothèque *meta ta phusika* a pu devenir la *définition* de la *prôtè philosophia*, c'est donc qu'il y a un rapport étroit entre la pensée de « l'étant en tant qu'il est » et le franchissement (*meta*, trans) de ce même réel tel qu'il est premièrement donné : *phusikon*, sensible. Ainsi, la philosophie serait par elle-même un dépassement du sensible ? Retenons cette détermination afin de nous guider sur elle dans l'interprétation des textes, et afin aussi d'essayer de la comprendre elle-même.

Une deuxième détermination de la philosophie première comme métaphysique consiste en sa subdivision en *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. La première, aussi appelée *ontologie*, est la pensée de « l'étant en tant qu'il est », déjà rencontrée. Mais la seconde spécifie l'étant comme âme de l'homme (*psuchè*), comme monde (*kosmos*) et comme Dieu (*theos*). D'où les trois divisions de la métaphysique spéciale : psychologie, cosmologie et théologie. Si, de cette structure traditionnelle⁶ de la métaphysique, nous revenons au titre

⁵ M. Heinze, *Vorlesungen Kants über aus drei Semestern*, Abhdlg. Der K. Sächlich. Ges. Der Wissenschaften, Bd. XIV, phil. Hist. K1 1894, p. 666.

⁶ Encore présente dans Kant. Cf. *Critique de la Raison pure*, architectonique de la raison pure : « Ainsi, tout le système de la métaphysique contient quatre parties centrales : 1) L'ontologie. 2) La psychologie rationnelle.

des *Méditations*, nous constatons qu'elles traitent de « l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme » (d'après le titre latin de 1641), ou encore de « l'existence de Dieu et de la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme » (d'après le titre français de 1647). Ce sont donc des « méditations métaphysiques » en ce sens qu'elles traitent les questions de la *metaphysica specialis*. Encore l'une de ces questions, la question cosmologique, a-t-elle disparu. Quant à l'ontologie ou métaphysique générale, elle n'apparaît pas dans le titre. Est-ce à dire que « l'étant en tant qu'il est » ne guide pas ces méditations de philosophie première ? Et que le monde a été simplement « oublié » par Descartes, au profit des deux autres objets de la métaphysique spéciale ? Ne nous pressons pas de le croire ; retenons seulement que les *Méditations métaphysiques* ne répondent pas *thématiquement* à tout le concept de la métaphysique, et qu'il y a là pour nous une obscurité à éclaircir, si faire se peut.

Mais plus obscure encore est d'abord la raison pour laquelle la métaphysique, en tant que « *metaphysica specialis* », spécifie l'étant comme *psuchè*, *kosmos* et *theos*. Est-ce simplement que la métaphysique spéciale répond à la vision chrétienne du monde qui voit bien dans la création, l'âme et Dieu les trois régions de « ce qui est » ? Heidegger explique ainsi⁷ cette division chrétienne du contenu de la métaphysique :

« Selon celle-ci [la foi chrétienne], tout étant non divin est une créature : [l'ensemble des créatures définit] l'Univers. Parmi ces créatures, l'homme jouit d'une position privilégiée parce que le salut de son âme et l'éternité de son être importent par-dessus tout. Ainsi la totalité de l'étant a-t-elle pour régions, selon la conscience chrétienne du monde et de l'existence, Dieu, la nature et l'homme. A ces régions de l'étant se réfèrent la théologie, dont l'objet est le *summum ens*, la cosmologie et la psychologie. Elles forment ensemble la discipline appelée *metaphysica specialis*. Distincte de cette dernière, la *metaphysica generalis* (ontologie) a pour objet l'étant « en général » (*ens commune*) »⁸.

En quoi alors cette spécification religieuse de l'étant aurait-elle encore un rapport avec l'*on hè on*, avec la métaphysique générale ? Est-ce une simple superposition du chrétien au grec, et en réalité une confusion due à l'histoire, une sorte de remous culturel ? Ou bien l'ontologie elle-même est-elle contrainte de se développer en analyse du sujet

3) La cosmologie rationnelle. 4) La théologie rationnelle. » (Trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1950, p. 566)

⁷ Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, 1^{ère} section, § 1 : « Le concept traditionnel de la métaphysique », paragraphe auquel cette première leçon emprunte l'essentiel.

⁸ *Op. cit.* Trad. A. de Waelhens et W. Biemel, NRF, Paris, 1953, p. 68-69.

(« psychologie »), de l'objet en totalité (« cosmologie ») et de l'union des deux dans l'Être même, c'est-à-dire en Dieu comme *Ens entium* (« théologie ») ?

Ces questions nous dépassent beaucoup. Elles sont au premier chef de celles qui ont besoin d'être *posées*, et elles ne sont nullement posées du seul fait qu'elles viennent d'être élevées ici. Pour l'heure, nous n'attendons rien d'autre d'elles que de nous rappeler dans quel ordre de difficultés nous engageant les *Méditations* de Descartes en tant que « Méditations métaphysiques touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées ». Car il s'agit pour nous de pénétrer dans ces questions à l'aide du texte de Descartes, aussi bien que de pénétrer le texte de Descartes en le situant toujours au niveau de ces questions.

DEUXIÈME LEÇON

DE LA NATURE DU DOUTE

I – LE SOMMEIL

« Des choses que l'on peut révoquer en doute » : tel est le titre de la première Méditation, et comme pour Descartes *l'ordre* est essentiel, nous sommes forcés d'admettre que le doute n'est pas simplement *de facto* le début, mais qu'il est *de jure* le commencement de la philosophie.

Pourquoi ? C'est ce que nous ne comprenons pas tout de suite. La compréhension du *rôle* du doute (comme commencement) dépend de la compréhension de la *nature* du doute cartésien.

« [...] je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire toutes mes anciennes opinions. Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrai jamais à bout [...] mais parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées ».

Le premier trait par lequel le doute de Descartes révèle sa nature est son *caractère non psychologique*. Le doute est une entreprise, il est délibéré, mené avec sérieux. Il ne s'agit donc pas du tout d'un état d'esprit, d'une sorte de malaise qui s'emparerait de moi. Ce n'est pas un doute dans lequel je me trouve, ni même un doute dans lequel je me mets (car il est « trop pénible et laborieux », comme dira la fin de la Méditation, pour devenir jamais une disposition naturelle de la conscience) : c'est ce que je *construis*, à ceci près que cette étrange construction consiste à *détruire*. C'est un *dessein*, enfin, à quoi nous trouvons Descartes occupé dès le début.

Puisque nous nous sommes mis à l'école de Descartes, et qu'à l'école il faut obéir si l'on veut apprendre, acceptons donc la leçon : elle signifie que le commencement de la philosophie n'est pas la même chose que le doute en tant qu'événement qui se produit en moi. Il n'est pas la même chose que les déceptions, ou les révoltes, ou les inquiétudes que peut

engendrer l'expérience dans sa complexité. On peut être très tourmenté et n'être aucunement philosophe. Descartes, lui, ne paraît pas tourmenté : il travaille. Il travaille à construire une démolition. Quel est le sens de ce travail ? La loi de cette entreprise ?

Sa forme en tout cas est indiquée dès le début : le doute est une entreprise *systematique*. Non point, ici encore, au sens psychologique où « nier systématiquement » signifie que tout système consiste à nier, et nier à dire non à tout sans système. Descartes ne dit pas non à tout ce qu'il croyait avant de commencer le travail où il est, il ne rejette pas en vrac, ni péniblement une à une toutes ses opinions ; mais il les néglige toutes, sauf celles qui sont les « fondements » ou les « principes ».

En quoi consiste le caractère d'un fondement, ou d'un principe ? Le texte n'en dit rien expressément. Mais le premier exemple qu'il prend, et de façon générale les étapes successives du doute, doivent nous indiquer la nature de ce que le doute poursuit comme fondement ou principe, et par là enfin la nature du doute lui-même.

« Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent comme le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens. »

Cette déclaration a de quoi surprendre. Car nous savons (on sait toujours trop de choses) que Descartes a surtout « appris » dans les mathématiques. Pourquoi dit-il que tout ce qu'il a reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, il l'a appris des sens, ou par les sens ? Ce qui risque de nous arriver ici, c'est de ne pas être surpris par ce début, de n'y voir aucune question. Car nous savons aussi que la philosophie s'en prend toujours aux « sens », qu'elle veut élever l'homme de son animalité à sa rationalité. Mais cela n'est encore qu'une opinion que nous avons de la philosophie ; car il reste à savoir pourquoi l'accès à la raison exige cette sorte de franchissement du sensible (métaphysique). Aussi remarquons-nous que Descartes ne s'en prend pas n'importe comment au sensible, mais au sensible en tant que ce qui se fait recevoir comme « vrai » et comporte une certaine « assurance ». Quelles sont cette vérité et cette assurance, c'est ce que nous apprendrons seulement en apprenant quelle est la « tromperie » en quoi le doute les transforme. Avant cela, confirmons au passage notre première détermination du doute, c'est-à-dire son caractère non psychologique : car dès le premier pas, on voit que le doute porte sur une certitude, non sur du « douteux ».

« [...] j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.

Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup

d'autres, desquelles on ne peut raisonnablement douter : par exemple que je sois ici, assis auprès du feu [...] si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés [...]. Mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples ».

Passage essentiel, et vrai début pour nous, à partir duquel nous allons pouvoir répondre à notre question sur la nature du doute. Car il montre que le caractère « trompeur » du sensible ne doit pas être confondu avec le problème absolument secondaire des « erreurs des sens ». Il ne s'agit pas du tout de jeter le trouble dans les esprits à partir de l'expérience ordinaire des défauts de la perception (prendre un arbre, la nuit, au bord de la route, pour un homme ; la jupe bleue pour une jupe verte, etc.) ; il ne s'agit pas pour la philosophie de prétendre étendre à tout le contenu sensible ces moments d'erreur. Descartes renvoie tout cela à la « folie ». La philosophie n'est pas une entreprise d'affolement de la conscience simple et ordinaire ; elle ne cherche pas à me faire peur en me menaçant d'un envahissement psychologique de la conscience par l'erroné au niveau des contenus. Le doute sur le sensible n'est pas psychologique. Qu'est-il donc ? *Il est ontologique*. C'est ce que signifie en effet l'hypothèse suivante, qui sans cela serait encore plus extravagante que la « folle » extension des erreurs des sens : l'hypothèse du sommeil.

« Toutefois j'ai à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés, lorsqu'ils veillent [...]. Il me semble à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier [...]. Mais en y repensant soigneusement je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. [...] il n'y a pas d'indices concluants, ni de marques assez certaines pour où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil [...] ».

La différence entre la veille et le sommeil est nulle *du point de vue de la représentation* ; mais elle est très réelle pour toute conscience qui veille, et Descartes n'en doute pas plus que n'importe qui. Si le doute, dans un moment, va *choisir* le sommeil (« Supposons donc maintenant que nous sommes endormis [...] »), c'est un choix délibéré, un moment de l'entreprise sérieuse du doute, nullement une persuasion de la conscience elle-même (aussi Descartes, lorsqu'il parle de persuasion, met-il un « presque » : « Et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors »).

En quoi consiste la différence de la veille au sommeil ? Non dans le contenu de la représentation, ni dans la certitude inhérente à cette représentation d'avoir affaire à ce qu'elle

se représente, mais dans une *autre* certitude, qui ne vaut que pour la veille, et qui consiste en ce que les choses que je me représente éveillée *sont*, tandis que dans le songe elles sont seulement représentées (et représentées comme des choses qui sont), mais elles ne *sont* pas. Ainsi la certitude de réalité est ce qui constitue la « vérité » et produit « l'assurance » propre au sensible, dont nous nous demandions tout à l'heure quelle était la nature. Et si ce doute attaque là, c'est qu'il est le chemin d'une entreprise métaphysique, c'est-à-dire d'une recherche de ce qui est, en tant qu'il est.

Ce que Descartes découvre avec étonnement, c'est que la certitude de réalité qui fait l'étoffe même de la conscience percevante, aussitôt qu'on la poursuit dans le contenu de la perception, s'échappe et n'est absolument pas saisissable. Elle n'est absolument rien pour la représentation, aucun *indice*, aucune *marque*. Elle n'est donc pas du tout pensée.

Le doute, encore une fois, ne change rien dans la conscience simple : il ne s'agit pas de s'embrumer la conscience de veille jusqu'à ce qu'elle ne se distingue plus elle-même de la conscience de sommeil ; il s'agit de s'apercevoir que *je ne pense pas* cela même dont je suis le plus certain. Ainsi l'assurance propre à la perception, et qui, pour la perception, est elle-même inaperçue, devient-elle une *question*.

L'idée cachée du paragraphe, c'est que le réel dans sa réalité même n'est pas acquis, mais qu'il fuit au contraire pour la pensée et qu'il fuira jusqu'au Cogito, jusqu'au morceau de cire, jusqu'à Dieu. Mais nous n'en sommes qu'au début, et il faut y rester. La feuille de papier que je vois, donc, fuit pour la pensée là même où elle donne son assurance à la simple perception : en tant qu'elle *est*. On ne ressent pas l'existence. Le réel ne s'éprouve pas comme un contenu. Ou encore, la réalité n'est pas un niveau de l'expérience. Pour autant qu'elle ne cesse pas d'être la forme même de la conscience percevante, la forme même du premier rapport que l'homme et toute chose entretiennent, pour autant elle échappe à la pensée qui veut la saisir, la représenter. C'est ainsi que j'apprends que *ma pensée dort*. Plus ma conscience, comme conscience simple, est éveillée à une différence qui n'est rien pour la réflexion (pas d'indice...), plus la réflexion s'aperçoit qu'elle dort.

« Supposons donc maintenant que nous sommes endormis [...] ». Cette supposition nous fait rire : ce n'est pas une mauvaise réaction. Ce à quoi je désire en effet vous rendre sensible, c'est l'aspect étrange de la démarche philosophique. En tout cas sous sa forme cartésienne. Mais elle n'est pas moins étrange sous sa forme socratique dans Platon. Par rapport au royaume du bon sens, les grands textes philosophiques sont toujours surprenants. Aussi faut-il toujours les considérer comme une sorte de mythe platonicien, et interpréter.

Cette situation elle-même mériterait bien d'être recherchée dans sa nécessité, c'est-à-dire dans son origine. Mais il faut suivre l'ordre. Revenons donc au sommeil.

L'hypothèse du sommeil est une sorte de métaphore. Les philosophes ne sont pas des « fous », comme dit Descartes, c'est-à-dire des gens qui réellement ne croient pas à l'existence du monde extérieur ; ce sont plutôt des gens qui se disent qu'il ne suffit pas de *croire*, mais qui voudraient bien *penser* ce qui par ailleurs palpite seulement dans la conscience quotidienne comme une certitude rassurante – ou plutôt non : pas même rassurante, mais comme une assurance si fondamentale qu'elle n'est pas formulée. C'est précisément parce qu'elle suit la pente de cette assurance que la pensée, elle, croit et veut s'emparer de cette belle solidité des choses : mais la réalité du réel a fui aussitôt toute chose, fui devant la volonté de représentation. C'est en ce sens que notre pensée dort à l'égard de la réalité du réel. C'est pour la réveiller que Descartes nous entraîne dans ces hypothèses étranges : « Supposons... » :

« Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci [...] ne sont que de fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons ».

Que veut dire : « ne sont pas tels que nous les voyons » ? Est-ce faire semblant de dire que la robe rouge est bleue ? « Mais quoi ? Ce sont des fous ». La philosophie n'est pas une série de propositions extravagantes, ou un « comme si... ». Pourtant, il semble dans le texte de Descartes, qui, malgré sa limpidité de langage, est, comme vous le voyez, fort caché, que la philosophie commence par une série de propositions aberrantes, comme : « nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons ».

« Tels...que » est, si l'on veut, une maladresse. Si cela vise les déterminations objectives du contenu, c'est absurde : nos mains en verre ? « Ce sont des fous... » Mais il ne s'agit pas de la qualité, du « tel...que », sauf en un sens plus originel que la détermination des contenus.

Le passage pourrait vouloir dire ceci : nos mains, notre corps et les objets sensibles ont l'air, justement, d'être là *tels quels*, tout simplement donnés et rencontrés, sans qu'il y ait de question à se poser au sujet de leur existence même, de leur être. Et si la philosophie en a toujours contre le sensible, c'est précisément que l'univers de la conscience simple (percevante) est un univers sans question : la conscience percevante, la conscience empirique quotidienne ne contient pour elle-même aucune des questions de la pensée. Ainsi il ne *semble* pas qu'il y ait une question de la réalité du réel ; le réel *paraît* d'une telle façon qu'il ne *semble* pas comporter une telle question. Or, s'il est vrai, comme nous avons commencé à le

comprendre avec Kant, que le réel ne paraît que parce que le sensible a un sens ontologique, alors on conçoit que le paraître, qui est par origine, mais qui, « tel que nous le voyons », ne comporte aucune allusion à cette origine, est de ce point de vue « trompeur », ou n'est pas tel que nous le voyons.

Aussi la philosophie, définie premièrement par la question de *l'on hè on*, paraît-elle à son tour comme elle n'est pas, c'est-à-dire abstraite. Il est tellement vrai pour la conscience simple que le réel est, que ce n'est même pas pour elle une proposition (thématique) : l'être nous apparaît alors comme le concept le plus creux, le plus abstrait. Mais il est le concept suprême de la pensée.

Ainsi il faut bien en effet se défier du sensible, comme il faut se défier du caractère non pensé des évidences. Non pas tellement de leur contenu : je ne cesse pas, pour aussi philosophe que je sois, et Descartes non plus, je ne cesse pas d'être au monde, même lorsque je feins de ne pas y croire (la « feinte » est dans le verbe « croire », qui fait comme si la philosophie devenait une aventure de la conscience naturelle ; tandis qu'il faut comprendre que je continue toujours à « croire » le monde, mais que je découvre que l'objet de cette certitude naturelle, à savoir le réel *en tant que tel*, n'est nullement pensé). Les questions philosophiques ne sont donc jamais des questions immédiatement naturelles, en un sens. Bien qu'il y ait un départ spontané, naturel, de la réflexion, ce départ est toujours un départ réflexif : c'est-à-dire qu'il découle de la conscience simple.

Les questions sont toujours bizarres. Pas seulement les questions des enfants : les questions de l'esprit sont toujours bizarres. Même dans les sciences, où la façon de questionner paraît pourtant rassurante, où l'allure générale est connue ; mais ce n'est rassurant qu'après coup. Toute connaissance qui réellement avance avance dans l'étrange.

Ici nous sommes au comble de l'étrange : la philosophie avance vers son propre commencement en supposant que nous sommes endormis. La sorte de certitude non formulée qui fait l'étoffe même de la perception, à savoir qu'il y a un monde de choses nombreuses, cette certitude-là est tellement fondamentale qu'elle n'émerge pas pour la conscience, elle est tellement originelle que je n'arrive pas à la cerner dans son contenu. Nous avons vu par exemple Descartes essayer de saisir la certitude qu'il n'est pas en train de rêver, et découvrir que ça n'a pas de sens. Car le domaine propre de la philosophie *n'est pas un domaine propre* : c'est quelque chose qui se retire. La certitude de réalité du réel, que la philosophie essaie d'exprimer, cela ne se prend pas comme du papier, cela ne se froisse pas comme du papier : c'est plutôt le sable absolu, que je ne peux pas prendre parce qu'il a déjà coulé de mes doigts...

Or justement le monde ne se montre pas tel que son être soit si difficile à penser et fuyant. Nous le concevons tellement comme un monde de choses qui sont, que nous donnons tête baissée dans le panneau : nous nous précipitons pour le saisir ; or il révèle à ce moment-là qu'il est vide, qu'il n'est rien dans les choses. Et à la fois nous croyons trop aussi que, par conséquent, il n'y a qu'à « jeter le bébé avec l'eau du bain », abandonner la réalité du réel comme « abstraite » et la laisser au philosophe, qui aime bizarrement dévorer des abstractions. Et nous oublions que la question de l'étant en tant qu'il est constitue la question unique de la philosophie, en tout cas la question fondamentale d'où peut seulement se construire quelque chose comme une hiérarchie des pensées, laquelle hiérarchie nous délivrera de n'avoir que des opinions sur tel ou tel point, et de vivre dans l'anarchie culturelle. Car le doute, l'accomplissement et même la résolution de douter, est lié au bon emploi de la question de l'être.

Lorsque nous lisons donc : « que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne *sont* pas tels que nous les voyons », nous soulignons le verbe être, et comprenons qu'en effet ils sont par origine, tandis qu'ils ne se montrent pas comme tels. Quand par exemple Kant essaie de montrer que toute chose, pour autant qu'elle est spatiale, est, non pas juxtaposée simplement par hasard avec les autres, mais maintenue par cette forme de l'être qu'est l'espace, lequel précède toutes ses parties, qui en sont plutôt les limites ; c'est-à-dire que rien n'est donné dans le monde lui-même, lequel n'est par conséquent pas un abstrait, mais est la forme originelle de la façon dont le réel est concret, c'est-à-dire *concrescit*, croît, grandit, s'élève dans le paraître en unité avec lui-même : *cela* n'est en effet pas *donné dans* le réel. L'espace tel que Kant le révèle, en tant que forme *a priori* de la conscience percevante, c'est-à-dire aussi bien du paraître lui-même, n'est pas en effet donné tel quel : c'est en lui que tout est donné, il est la forme même du don ; il est la façon, l'origine dont tout se délimite. Tout le paraître se délimite à partir de sa forme spatiale, ou de sa forme objective. Mais en effet cette forme, cet *a priori* n'est rien dans les choses. Celles-ci ont l'air d'être « telles quelles », d'être sans origine ; et en fait elles ne le sont pas. Il y a donc un sens authentique à dire que le sensible est trompeur, mais ce sens est entièrement ontologique.

Toutefois, la suite va nous montrer qu'il ne suffit pas de prendre le doute d'une façon non psychologique, mais au contraire d'une façon métaphysique, pour qu'il ne dresse plus de difficulté devant nous, lecteurs-apprentis.

TROISIÈME LEÇON

DE LA NATURE DU DOUTE

II – LA SUBSTANCE ET LE MALIN GÉNIE

« Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable [...] certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables ».

Nous avons été contraints la dernière fois de prendre un exemple dans Kant, pour illustrer la « tromperie » des sens comme errance ontologique (et non comme erreur des sens). Toutefois, Descartes n'est pas Kant. Et s'il est vrai que Descartes ne s'arrête pas à l'erreur des sens, s'il est vrai que le doute a chez lui une portée ontologique, il ne distingue pas la forme ontologique, ou *a priori*, ou originelle, du paraître, de tout contenu. Mais plutôt il poursuit sans cesse l'être dans les contenus, où la réalité du réel recule toujours, en se changeant toujours en apparence. Le passage que nous venons de lire est ainsi une poursuite réaliste de la substance, qui conduit Descartes de la particularité sensible à la généralité de l'objet de perception, de même que le passage suivant le conduira de cette généralité de l'objet de perception à la série des idées les plus simples que je ne puis pas ne pas avoir concernant le réel : les catégories (bien que Descartes ne les appelle pas ainsi). Le Malin Génie symbolise la vanité de cette quête ontologique *dans* l'expérience ; ou encore il signifie que l'opposition de la certitude et de la vérité vaut, non seulement pour la conscience « vulgaire », mais aussi pour la conscience rationnelle ou philosophique.

Suivons ce chemin dans tous ses détours :

1) « Toutefois il faut au moins avouer... » que l'apparence pure, l'apparence comme telle, l'apparence qui ne serait qu'apparence ne peut se soutenir. Il faut un « quelque chose » qui apparaisse. Cette nécessité d'imputer l'apparence à un réel est le ressort de tout l'alinéa et du suivant.

Le premier pas de ce mouvement consiste à distinguer l'aspect sensible des choses perçues, qui peut varier et n'être « rien » que lui-même, des choses elles-mêmes, qui conservent une certaine solidité *sous* ces différents aspects, et par rapport aux particularités de ceux-ci, une certaine « généralité ». Ainsi mes mains, sous telle lumière, peuvent apparaître d'une autre couleur que sous telle autre, etc. On ne saurait donc dire qu'elles sont de telle ou telle couleur : celle-ci n'est jamais qu'une manière d'être, ou plutôt une manière de se montrer, par elle-même elle n'est rien. Ainsi toute la qualification sensible est déclarée « subjective ». Mais sous quelque éclairage que ce soit, la main est toujours la main : la généralité de l'objet de perception subsiste sous la particularité contingente de ses aspects. A noter que cette généralité est encore une généralité de la perception : c'est-à-dire qu'on s'y reconnaît, qu'on voit bien que ce sont des mains. Ainsi reconnaît-on la forme de l'homme et celle du cheval dans le centaure ; tel est aussi le sens des exemples pris par Descartes : la sirène, le satyre. Mais il y a :

2) *un nouveau recul de la réalité et un nouveau gain de l'apparence*, dans la dernière phrase de l'alinéa. La comparaison avec un tableau qui ne se réfère plus à rien de connu, qui ne représente plus rien de familier dans la forme, signifie que la substance, qui précédemment était au niveau du perçu par opposition aux simples aspects sensibles, maintenant recule en deçà du perçu, tout entier livré à l'apparence. Ce moment est celui que nous nommerons le moment de la transcendance de l'objet physique par rapport à la perception. Ne reculez pas ici devant le vocabulaire : la chose est simple. Tout à l'heure nous disions : la robe n'est peut-être pas rouge, cela n'est peut-être que son aspect dans telle et telle condition, mais enfin *c'est* une robe. Maintenant, ce ne *sera* même plus une robe ; car tout ce qui est, dans ce que je perçois comme robe, n'est plus que la matière dont elle est composée : non pas même le fil, que je puis reconnaître encore, mais la fibre du fil, les cellules de la fibre, et finalement toute une organisation physique qui n'a plus rien à voir avec une robe, ni même avec un tissu, ni même avec un fil. La cohérence familière au niveau du perçu a cessé de définir « ce qui est », à quelque niveau que ce soit. « Ce qui est » est toujours ce qui se tient dessous (substance), c'est-à-dire maintenant sous le niveau du perçu comme tel : c'est l'objet au sens de la physique. Il en va de même aussi pour le rouge de cette robe : pour autant qu'il se montre rouge, ce n'est qu'apparence : car la réalité du rouge, c'est une certaine vibration, définie par sa longueur d'onde et sa période, qui n'est pas rouge. Après nous avoir conduits des particularités sensibles à la généralité de l'objet de perception, la recherche de « ce qui est » nous a conduits de la généralité de perception à la généralité de l'objet de science. Elle va nous conduire maintenant à la généralité de l'objet métaphysique, c'est-à-dire à l'universalité

abstraite des catégories. Car tout ce mouvement du doute a lieu « par la même raison » – à savoir la poursuite de l'être dans le contenu de l'expérience.

« Et par la même raison encore que ces choses générales, à savoir des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes ».

Notez ce « vraies et existantes », qu'il faut comprendre comme un pléonasme : vraies, c'est-à-dire existantes. Dans la tradition, vérité et réalité sont réciproques. De même plus loin : « vraies et réelles ». Plus anciennement que comme la qualité d'un jugement, ou comme l'*adaequatio rei et intellectus*, la vérité est définie comme l'être. Et les significations dérivées sont à comprendre à partir de la plus ancienne. Cette remarque nous servira bientôt pour éclairer la signification du Malin Génie.

« [...] qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles, ni plus ni moins que celui de quelques véritables couleurs [...] De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue [...] leur nombre [...] le temps [...] et autres semblables ».

Ce sont les catégories selon Descartes. Les catégories chez Aristote et chez Kant sont les traits les plus généraux qui accusent la figure du réel, quelles que soient par ailleurs ses autres déterminations, dont ici on ne s'occupe plus et qui sont toutes passées à l'apparence.

Quand on régresse dans le contenu de l'expérience, on ne s'arrête pas en effet à la généralité de l'objet de science. Car celui-ci, pris à son tour comme objet de perception, cesse alors d'être le terme ultime et renvoie à un système objectif sous-jacent qui l'expliquera en tant qu'apparence. La substance est une idée qui ne maintient à aucun niveau du réel, et les traverse tous. *Il est dans la nature d'une idée d'être une idée limite.*

Descartes voit dans les catégories le caractère de la simplicité. De quelle « simplicité » s'agit-il ? De celle d'une réalité qui n'est enfin plus soumise en elle-même à son dédoublement en apparence et réalité. Le jeu par lequel tout contenu déterminé se divise en une apparence, qui est le niveau de ce contenu, mais qui n'est pas, et une réalité qui se tient dessous (*quod substat* : substance), et qui en tant que telle n'apparaît pas, ce jeu cesse. Les natures simples selon Descartes, c'est le moment de l'unité ontologique : c'est le stock primitif de « ce qu'il y a », qui reste « ce qu'il y a » et ne se décompose plus en apparence et substance. C'est l'idée d'une *trame* ultime du réel, qui ne comporte plus ce que comporte toujours la *chaîne* des déterminations apparentes, le dessin compliqué et déterminé de mille façons du réel composé, à savoir sa décomposition en apparence et réalité. Cette *relativité* de

tout contenu dans sa prétention à être tel qu'il paraît, prétention toujours déjouée, disparaît. Les catégories sont donc identiquement le *simple* et l'*absolu*. Descartes a-t-il donc trouvé son commencement ? Nous le croirions, à lire par exemple les *Regulae* :

« J'appelle absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple dont il est question : ainsi tout ce qui est considéré comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, ou d'autres choses de ce genre ; et je l'appelle le plus simple et le plus facile, afin que nous nous en servions pour résoudre les questions » (Règle VI).

Ainsi le doute ne serait pas tant le *commencement* lui-même que la décomposition ontologique de tout contenu en apparence et substance, c'est-à-dire le *début* : ontologie négative du contenu qui mènerait au véritable commencement, à la réalité enfin posée sans décomposition, simple et absolue.

Seulement le doute n'est pas fini. Il ne finit qu'au Cogito une première fois, pour finir une deuxième fois en Dieu seul. Nous tâcherons d'expliquer plus tard cette étrange formule d'un doute qui « finit » une première fois et une deuxième fois. Pour l'instant, ce que nous savons des *Méditations* nous empêche de finir le doute aux natures simples, qui sont les catégories cartésiennes. Et pour en rester à notre texte actuel, le Malin Génie lui-même n'est autre que la persistance du doute au-delà de la simplicité et de l'absoluité catégorielle.

C'est que Descartes poursuit son ontologie négative non seulement dans la généralité de perception et la généralité de l'objet de science, mais même dans la généralité métaphysique. Il poursuivra la recherche de « ce qui est » jusqu'à la confrontation directe du « Je pense » lui-même, sans aucune autre détermination, et de l'Être lui-même, sans aucune autre détermination. Il la poursuivra par conséquent au-delà des « catégories », où nous sommes maintenant, soit qu'on les prenne pour des catégories, soit qu'on les prenne pour les formes pures de la représentation, sans « se mettre en peine » de savoir si elles définissent ce qui est, ou seulement ce qui est absolument représentable. Descartes traite volontairement sur le seul plan de la connaissance, sur le seul plan épistémologique, ce que la tradition traite de façon ontologique. Ainsi le début de la Règle VI :

« [...] les choses peuvent être rangées en différentes séries, non sans doute en tant qu'elles sont rapportées à quelque genre d'être, ainsi que les philosophes les ont divisées suivant des catégories, mais en tant que la connaissance des unes peut découler de la connaissance des autres, en sorte que, chaque fois que quelque difficulté se présente, nous puissions voir aussitôt [...] ».

A ce texte des *Regulae* répond exactement l'alinéa suivant de la première Méditation :

« [...] C'est peut-être pourquoi de là nous ne concluons pas mal si nous disons [...] que l'arithmétique, la géométrie [...] qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable ».

Ainsi tout paraît s'obscurcir pour nous. Car nous avons suivi jusqu'ici un Descartes qui s'occupait, conformément à la nature « métaphysique » de ses *Méditations*, à poursuivre « ce qui est, en tant qu'il est ». Puis, au moment où nous touchons au terme en touchant au simple et à l'absolu, c'est-à-dire à la réalité qui ne se dissout plus en apparence, voici que Descartes ne consent même pas à « se mettre en peine » de savoir si cela est ou n'est pas dans la nature.

Que veut dire « dans la nature » ? Certes, nous comprenons que les mathématiques ne sont pas « dans la nature ». Un cercle de craie n'est pas un cercle. Les définitions mathématiques (et selon Kant il n'y a que les mathématiques qui aient des définitions) renferment totalement leur objet, qui n'est objet qu'en tant qu'objet de pensée. L'objet mathématique ne déborde en rien l'énoncé mathématique, c'est-à-dire ce que je m'en représente. C'est au contraire la représentation qui définit l'objet.

Les catégories, suivant ce modèle mathématique, seraient-elles une sorte d'axiomatique pure de « ce qui est » ? Mais alors le moment de l'unité ontologique est aussi bien celui de la différence absolue. Car entre « les choses simples et universelles vraies et existantes », d'une part, et d'autre part les choses de la nature, les choses qu'on peut voir effectivement, qui pourtant seraient un « mélange » des premières, il n'y aurait aucun rapport concevable. Tout l'ordre du paraître serait donc composé en soi, mais non pour moi, d'une série de déterminations simples et absolues, et d'une « apparence » qui ne vaudrait que pour moi, et qui, bien qu'elle ne soit en elle-même qu'une composition du simple, ne serait jamais pour moi ce qu'elle est en soi. En sorte qu'en s'arrêtant là, Descartes fixerait l'homme une fois pour toutes dans le faux radical, il le fixerait comme Pascal dans une *disproportion* absolue entre l'être et le néant. Car nous n'avons jamais affaire qu'au paraître.

Et en même temps (et pourtant, apparemment, à l'inverse) cet homme qui est aveugle à l'être pour autant qu'il est au monde, cet aveugle déciderait de ce qui est par la forme pure de sa seule représentation. Il en saurait autant que Dieu sur l'être, mais il serait comme par punition plongé dans l'apparence quant à sa réalité empirique effective. Ici disparaît donc l'hypothèse du sommeil, dans le sens que nous lui avons reconnu, et il est significatif qu'elle réapparaisse ici pour disparaître : car de toute façon je dors en ce qui concerne le sens d'être

du monde, en quel sens l'apparence pour moi est ou n'est pas la même chose que « ce qui est », cette « proportion »-là n'est ni ne sera jamais pour moi, seulement pour Dieu. Et en revanche :

« [...] soit que je veille, soit que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude ».

Mais en sachant autant que Dieu sur l'être même, je jette Dieu lui-même dans la disproportion qui est la mienne. Car si l'être ne dépasse en rien la représentation que j'en ai dans les natures simples, comme les objets mathématiques ne dépassent en rien leur définition, alors Dieu lui-même ne peut le penser en tant qu'il est dans sa simplicité même ce dont pourtant se « compose » l'apparence, car cela n'est pas donné dans les natures simples. La différence de la réalité et de l'apparence traverse ainsi la nature même de l'être, et elle se surajoute d'une façon incommensurable à leur identité : *c'est l'absurde ontologique absolu*.

A partir de là nous pouvons essayer de déterminer le sens de l'hypothèse célèbre, et si déroutante au premier abord (et même au second...), du *Malin Génie*.

Le Malin Génie est le bon usage de la notion de Dieu, en ce sens qu'il arrache Dieu à l'absurdité ontologique où nous étions parvenus. Il rejoint ainsi l'une des convictions les plus ancrées de Descartes (cf. correspondance avec Marsenne), que Dieu est créateur des vérités éternelles, au lieu de leur être soumis.

Le Malin Génie n'est pas là pour glisser le doute à l'intérieur des certitudes axiomatiques elles-mêmes, qu'elles soient mathématiques ou catégoriales, c'est-à-dire logiques. C'est le doute psychologique qui est un doute qui *se glisse*, qui change l'état d'esprit. Mais il ne s'agit jamais, en philosophie, d'états d'esprit ; il s'agit au contraire de rendre l'esprit à lui-même, maître en ses états. Le Malin Génie n'est pas là pour me faire peur, mais pour me montrer, comme le dit le texte fort clairement, que je peux me tromper dans mes certitudes, c'est-à-dire que la certitude n'est pas la vérité. Par « certitude », il faut comprendre non pas n'importe quel type de conviction intime, mais bien (d'après l'exemple mathématique et logique) le fait que l'objet repose entièrement dans et sur la représentation.

Le Malin Génie signifie donc que la vérité n'est pas nécessairement la même chose que la représentabilité absolue ; et même que je me trompe en le croyant. En quel sens, même, cette tromperie est la fausseté absolue, l'absurde ontologique, c'est ce que nous avons essayé de montrer. Il faut donc en revenir au sommeil, et supposer que mes pensées de la réalité du réel sommeillent encore davantage au sein de la métaphysique que dans la conscience

percevante. Le Malin Génie contient en soi la critique radicale de l'évidence métaphysique. Il est, sous la forme du mythe, ce dont la *Critique de la Raison pure* de Kant sera le développement thématique.

Ce Dieu trompeur est la façon de rendre à l'idée de Dieu sa vérité, c'est-à-dire de refuser de lui faire sanctionner des pensées de l'être (natures simples) qui, pour nécessaires qu'elles soient en tant que pente de ma pensée, en tant que forme subjective de la rationalité, certaine de soi à l'intérieur de soi, n'en sont pas moins le comble de l'incertain, et même l'idée du faux, puisqu'elles rendraient inutile toute la peine qu'on pourrait se donner pour savoir si « elles sont dans la nature » ou si « elles n'y sont pas ». En tant qu'elles supposent une pensée de l'être traversée par l'opposition de l'apparence et de la réalité, elles sont et ne sont pas « dans la nature », elles sont la contradiction ontologique sous sa forme pure. Il faut retirer Dieu, c'est-à-dire l'être lui-même, de cette aventure. L'indifférence à considérer ontologiquement ou épistémologiquement les natures simples, cette indifférence ne signifie pas que les *Méditations* ont cessé d'être métaphysiques pour devenir épistémologiques ; elle signifie un nouveau progrès du doute en tant que doute ontologique.

Ce mouvement est aussi le dernier effort pour séparer l'apparence de « ce qui est ». Cette séparation a lieu cette fois au sein de la métaphysique, ou philosophie première elle-même. Le Malin Génie est le premier soupçon (chez les Modernes, nous ne parlons pas ici des Grecs) qu'il y a un royaume de l'apparence pour la raison elle-même. Ainsi le doute, envahissant l'intelligible après le sensible, a tout envahi. La démolition est construite.

Pourquoi donc le doute doit-il être au commencement ? Ce rôle s'explique par sa nature. La nature du doute est d'être ontologique. La nature de l'*on* (*ontos*) est de reculer devant la volonté de représentation. C'est ce retrait de l'être qui attire la pensée comme représentation dans le doute, c'est-à-dire dans la négation salutaire.

QUATRIÈME LEÇON

« CES ANCIENNES ET ORDINAIRES OPINIONS... »

Nous avons donc conduit le doute sur toute l'étendue des certitudes, plus exactement jusqu'à la racine de toutes ces certitudes, jusqu'à la forme même de la certitude comme telle, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'objet repose dans la représentation, moment dont l'exemple concret est la mathématique, contre quoi le doute se dresse sous la figure d'un Dieu trompeur, pour montrer l'ancienneté de la vérité sur la certitude, c'est-à-dire sur la représentation.

Maintenant il reste à finir par une sorte de retour de Descartes sur l'étrangeté de sa démarche et sur la nature du doute :

« Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir ».

Car tout se passe comme si le commencement de la philosophie était quelque chose dont on n'arrivait jamais à se souvenir ; non seulement dans Descartes, mais dans Platon aussi, et de quelque façon dans Kant aussi. Cette façon de renverser le sensible (et Descartes va encore plus loin car il renverse non seulement le sensible mais toute forme de la certitude), cette façon est si contraire à la pente naturelle de l'esprit qu'à peine si elle peut s'accomplir, en tout cas elle ne peut persister à titre de disposition naturelle de l'esprit. Il ne faut pas croire qu'il y a une génialité philosophique. Il n'y a pas de tempérament philosophique. La philosophie est non naturelle, en tout cas en ce sens où par « naturel » on entend une *pente* naturelle.

Il n'y a pas de pente à être philosophe.

« Car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée ».

Voyez comme le langage de Platon resurgit de lui-même. Tout ce que je croyais, je continue à le croire. Seulement, cela, je ne le prends plus pour la pensée; comme par exemple la certitude du monde : l'avoir révoquée comme fausse, ce n'est pas changer le contenu de la certitude perceptive, de même que parler d'un Dieu trompeur, ce n'est pas changer le contenu de l'opération mathématique, de sa clarté interne, intrinsèque, propre, mais je sais que ce ne sont pas pour autant des pensées que j'ai dans ces certitudes, que peut-être je suis là tout simplement *dans* la vérité, mais sans savoir comment. Et par conséquent je ne suis pas

vraiment dans la vérité. Le doute atteint son universalité parce qu'il ne passe pas par l'énumération des contenus ou par la destruction des contenus. Il ne change rien en quelque façon à la conscience commune, soit comme conscience simple, soit comme conscience culturelle. Mais il distingue tous ces contenus ou toutes ces attitudes de la conscience de l'exigence de la pensée, ce qui ne veut pas dire que tout cela est faux, absolument parlant, mais que je ne sais si c'est vrai ou faux et que ce qui est faux absolument parlant, ce serait ma tendance à m'en contenter.

« Car ces anciennes et ordinaires opinions » ne cessent donc pas d'être *ordinaires*.

Le cours ordinaire de la conscience est ce contre quoi la philosophie ne peut rien et, du reste, n'entreprend rien. La philosophie n'est pas non plus une polémique, une attitude qui aurait pris le parti d'être paradoxale. C'est pourtant ainsi qu'elle se présente, mais cela n'est encore que son apparence. C'est simplement parce que, *elle aussi*, n'est de quelque façon qu'une opinion d'elle-même.

La recherche du vrai n'est elle aussi pendant longtemps qu'une opinion d'elle-même et, par conséquent, elle n'est pas capable de se déployer elle-même dans sa pureté et elle se montre souvent comme elle n'est pas. Au fond, ici il faut douter du doute lui-même, au moins en tant que lui-même a un contenu, une attitude concrète, qui n'est qu'une sorte de mythe de son sens véritable.

Dire qu'*il n'y a pas* de ciel ou de terre, comme Descartes le dira, c'est forcené, c'est hyperbolique, c'est exagéré (*huperballein*), c'est lancer la balle au-delà du but, c'est donc manquer le but, c'est mal douter.

A travers un mauvais doute cahotant, Descartes essaie simplement de dégager les exigences de la pensée de la certitude du contenu de conscience, de ce dont nous nous contentons, ne soupçonnant généralement pas qu'il y a une autre instance, une autre juridiction, qui est la pensée même. La pensée même n'est généralement pas soupçonnée.

« Ces anciennes opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance, et je ne me désaccoutumerai jamais de leur déférer et de prendre confiance en elles [...] ».

Vous voyez que Descartes sait d'avance qu'il n'y a rien à faire contre la coutume de l'esprit. Il y a en tout domaine et sur tout problème une sorte d'attitude coutumière ou de droit coutumier dont il est vain d'espérer nous défaire par une *metanoia*. La philosophie n'est pas une *conversion* qui change l'attitude concrète.

La conversion, c'est du domaine religieux, la *metanoia* où vraiment l'attitude de pensée elle-même change, les certitudes changent de visage, certaines s'évanouissent, d'autres apparaissent, toutes changent : conversion. Il est impossible que le doute opère la conversion de la conscience. Il n'y a pas de concrétion, de dimension psychologique aucune ; c'est évident, puisqu'il s'adresse par élection aux certitudes. Le sens général du doute est qu'il est une critique de la certitude comme non identique à la vérité ; il est d'être le constat de la déception de la recherche de l'être dans les contenus.

Déception de l'être ou plutôt déception d'une conception naïve de la réalité sous toutes ses formes : sensible, puis dans l'organisation substantielle du réel transcendant à la perception, puis dans la mathématique, puis dans les natures simples, puis en Dieu même. Maintenant il va de soi qu'on ne change pas la certitude ; si bien qu'on ne se désaccoutume jamais d'acquiescer à ce que pourtant on sait n'être plus qu'opinion.

« Et de prendre confiance en elles tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est-à-dire en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables [...] ».

Non seulement cela montre comment le doute malgré son caractère exagéré est encore allé peu loin, et comme il est difficile d'aller plus loin, non seulement donc on ne change pas l'étoffe naturelle des certitudes, mais en plus, on croit qu'elles sont en effet, ces opinions, « en quelque façon douteuses, et toutefois *fort probables* ». Il y a une présomption de vérité qui continue à affecter toutes les attitudes de certitude, dans leur forme non critiquée, dans la forme même où elles sont inférieures à la pensée ;

« en sorte qu'on a beaucoup plus de raisons de les croire que de les nier » et en sorte aussi que l'entreprise philosophique paraît démentielle. Puisqu'elle va non seulement contre l'étoffe même de mes certitudes ou pour ainsi dire la forme même de l'esprit (car c'est elle-même qui est visée), mais en plus *parce qu'on n'y croit pas*, parce que le doute n'a pas atteint son but vraiment, et que j'ai beau avoir délibérément traité de faux tout ce qui était peut-être vrai, mais qui n'était pas donné en vérité, dont je ne savais ni comment ni où c'était vrai, j'ai beau avoir fait cela, ce « faux » ne mord pas sur le réel, plus exactement ne mord pas sur mes opinions du réel. Ceci veut dire, encore une fois, que l'entreprise philosophique n'est pas une pente naturelle, non seulement de ma génialité comme tout à l'heure, mais même pas de la pensée. Ce n'est même pas la pente naturelle de la pensée en tant que pensée. Ce qui est supposer *a contrario* qu'il y a une sorte de métaphysique naturellement douteuse qui naît en chacun. Et c'est vrai. La pensée est peut-être essentiellement idolâtre – pas seulement dans la passion, mais la pensée elle-même.

C'est pourquoi il faut s'efforcer de recommencer à douter. Ne croyez pas que le doute est fini avec la Méditation I, il recommence sous une autre forme avec la Méditation II et encore plus fort avec la Méditation III, sous une autre forme encore.

« C'est pourquoi je pense que je ne ferai pas mal si, prenant de propos délibéré un sentiment contraire je me trompe moi-même [...] ».

Vous voyez que l'entreprise philosophique est si contraire à la pente naturelle de la pensée qu'elle apparaît comme tromperie, et Descartes se trompe lui-même. Il appelle cela « se tromper ». Bien sûr, tout cela est métaphorique.

Mais l'énormité même de ces expressions : dire « se tromper » pour expliquer que le chemin de la recherche du vrai n'est pas un chemin naturel et que par conséquent, du point de vue de mes opinions, du chemin naturel de la pensée, elles apparaissent comme illusoires, fausses et trompeuses, c'est bien rendre à la métaphysique, à la philosophie, son lieu propre, sa difficulté, et même son incréibilité propre. J'emploie tous mes soins à me tromper.

« Feignant que toutes mes pensées sont fausses et imaginaires ».

Feignant : c'est une feinte. Tout se passe comme si l'homme ne pouvait véritablement penser sans honte ; comme si la pensée n'était supportable dans sa façon d'être par essence la mise en question de la certitude, d'être le non-repos, que si elle se présente comme « feinte ». Cette « fiction », en fait, c'est la seule affaire sérieuse, mais l'homme feint qu'il joue, il feint qu'il feint, il fait semblant de faire semblant.

Vous retrouverez la même pudeur de l'homme, et surtout de l'homme fait, de l'homme adulte, à l'égard de l'éloignement de la philosophie dans sa propre problématique et dans la recherche de son existence ou de son commencement, dans Platon. Lorsque le vieux Parménide, qui à l'époque du Dialogue qui porte son nom est censé avoir soixante-dix ou quatre-vingts ans, est prié par Zénon et surtout par le jeune Socrate de reprendre son discours, son thème favori sur l'unité et l'être, et qu'il déclare que lui demander cela à son âge, c'est une sorte d'humiliation comparable à celle qu'il subirait si on lui demandait de se mettre nu dans le gymnase.

Il y a comme une obscénité de la philosophie, quelque chose d'exorbitant, dont nous ressentons d'ailleurs très naïvement le choc. On n'a pas besoin d'être très savant pour ressentir en effet l'étrangeté de ce début cartésien ; et comme ce début ne cesse de commencer, l'étrangeté ne s'en va pas non plus et chacun a pudeur de dire : « moi je suis philosophe » ou à suivre sérieusement ce chemin ; ou, s'il le fait sérieusement, ce sera en cachette. Peut-être en cachette non seulement de ses parents, mais de ses meilleurs amis et presque de lui-même.

Le caractère non naturel de la question philosophique, en tout cas son caractère de n'être pas une pente naturelle, la rend presque repoussante d'une certaine façon, et honteuse ; comme toutes les expériences majeures : toutes sont de quelque façon redoutées par l'esprit comme si elles étaient honteuses.

C'est pourquoi « je feins ». En réalité, Descartes feint de feindre.

« [...] jusqu'à ce qu'enfin, ayant tellement balancé mes anciens et nouveaux préjugés qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages, et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité ».

Car il arrive aussi que l'exercice de la philosophie finisse par ceci, que la série des questions et l'ordre des questions philosophiques balancent en effet dans l'esprit les certitudes. Mais cela, c'est la maturité philosophique.

Du droit chemin. Ce droit chemin : il est le plus court, c'est sa définition. Mais surtout il coupe court à toute certitude et à tout bon sens. La philosophie n'est pas du tout une entreprise de bon sens et j'ose le dire en commentant Descartes, dont tout le monde sait au contraire qu'il a dit que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Mais le sens philosophique n'est pas le bon sens ; cette espèce de jugeote quotidienne, cette forme populaire qui voudrait apprivoiser le vrai :

« Il n'y a qu'à être de bon sens »

– c'est une pensée bien de chez nous – et l'homme de bon sens remplacerait avantageusement dans beaucoup de cas plusieurs autres qui sont supposés être savants, et surtout encore plus philosophes. Eh bien, non, non. Il ne dépend pas du bon sens de pouvoir acclimater la vérité à cette espèce de juste milieu bougonnant qui le caractérise et qui est au fond la lâcheté devant l'extrémité des questions.

Les vraies questions sont les questions extrêmes.

Les vraies questions (comme dit Descartes, « les questions vraies et existantes ») sont des questions qui mettent le feu aux poudres et qui échappent de toute évidence au calfeutrage du bon sens. On ne peut pas mener sa vie selon le bon sens.

Ce qui ne veut pas dire qu'il faut faire n'importe quoi et se porter aux extrémités du désordre, non plus. Mais ce qui veut dire qu'il est de la nature du vrai d'être extrême. On ne s'en tire pas à si bon compte, et quand « ça s'arrange », c'est généralement qu'on a démissionné ou qu'on s'est calfeutré. Ou alors c'est la grâce. Tout homme ressent la solution de ses vrais problèmes comme grâce. Ce qui prouve que les vraies questions sont d'une nature

telle qu'on ne croit même pas qu'elles puissent se résoudre. Qu'on ne l'attend pas. Etonnante humilité quotidienne de l'homme qui *n'attend pas* que ça se résolve, bien qu'il travaille et n'attende que ça. Mais il n'y croit pas ; et il ressent comme grâce les vrais progrès de l'esprit ; les vrais déploiements, ou les vrais progrès du sentiment, ou de l'esprit, ou de la connaissance, apparaissent toujours comme proprement miraculeux. Alors ce droit chemin, c'est un chemin de crête. Ce n'est pas la sinusoïde du bon sens à moindre frais.

« car je suis assuré qu'il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à la défiance, [...] ».

Très beau mot, la *dé-fiance*, c'est le contraire de la foi ; la façon dont l'esprit a foi en lui-même comme recherche de la vérité, comme ordonné à la vérité, c'est une « défiance » – c'est-à-dire on ne se fie pas au sol – la vérité n'est pas un terrain qui nous porterait.

Ce qui justifie l'extrémité cartésienne, c'est cela, c'est qu'on ne repose pas sur la vérité, mais il faut de quelque façon que la pensée la tienne ; ce n'est pas qu'elle produise la vérité, mais c'est qu'il faut au moins qu'elle la dise et qu'elle se hausse jusqu'à elle.

On ne peut jamais démissionner de soi-même dans le vrai. Si bien que la forme du vrai, ce n'est jamais le reposoir, qu'il soit systématique ou non ; le vrai n'est pas quelque chose où l'on va atterrir en douceur. Ne le cherchons pas ainsi. Plus nous le trouvons, plus au contraire il augmente en nous et foi et défiance, foi vraie, c'est-à-dire défiance à l'égard du substitut de la vérité qui est toujours sa retombée sous la forme d'une certitude.

« car je suis assuré qu'il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître ».

Il semble ici que la philosophie s'enferme d'elle-même, par la bouche même de Descartes, dans cette trop célèbre distinction de la pensée et de l'action. Et que par conséquent elle soit par là même dévalorisée ou chassée du monde concret.

La question est si énorme que je ne puis prétendre vous la vider sur la table, vous la « traiter » maintenant, mais simplement au moins dire ceci : c'est que d'abord, d'une certaine façon (qui est la façon kantienne) l'agir relève d'un impératif catégorique pratique, qui donc n'est pas théorique – que d'une certaine façon tout le monde sait ce que c'est qu'un salaud, et qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait une autojustification de la conscience morale ; je ferais plutôt confiance, pour l'authenticité morale, à l'indignation comme telle, à ce côté sauvage qui fait bondir ; maintenant ceci sous réserve qu'il ne faut pas non plus se faire un univers de justification de la spontanéité éthique. « Moi j'ai pas besoin de faire de la philosophie et je vais changer le monde, et vous allez voir comment. » Attitude toujours chevaleresque :

redresser les torts ; parce qu'il faut savoir à quel niveau ce qui est tort est effectivement tort, c'est-à-dire tordu ; ce qui ne va pas sans méditer et connaître. Donc la complémentarité est la première idée, complémentarité de l'agir et du connaître. A savoir que si je veux faire régner la justice sociale, il faut au moins que j'aie quelque chose d'autre que de bonnes intentions et que j'ai plus que de vagues teintures d'économie politique (c'est la différence entre un ouvriérisme et un mouvement ouvrier sérieux par exemple ; ou d'un libéralisme vague et une vraie conquête ou poursuite de la liberté effective qui suppose des instruments d'étude ; donc « agir » est rapidement s'agiter dans le romantisme moral si ce n'est pas connaître). Mais il n'y a pas que connaître ; il y a autre chose, qui est « méditer ».

Il faut savoir à *quel niveau* toute action peut être paralysée et rendue égale à l'inaction. C'est en ce sens que l'analyse de Marx nous montre – c'est un exemple – que l'action, symbolisée par la révolution française, des couches bourgeoises pour acquérir leur liberté par l'abolition des privilèges, cette action n'atteint que la liberté formelle, alors qu'elle s'était conçue comme « La liberté » (« la liberté ou la mort »), et qu'elle ne prenait son sens d'action que du fait qu'effectivement elle avait bougé l'objet, bougé le contenu historique ou social réel.

Maintenant, ce qu'*est* un contenu réel dépend toujours de la réalité du réel – laquelle est le propos de la philosophie première. C'est en ce sens qu'il n'y a pas d'action objective comme telle et qu'il faut ajouter au connaître le « méditer ». Car non seulement l'action sans connaissance n'est qu'une agitation, mais l'action qui n'est fondée que sur une connaissance qui ne se soucie pas, elle-même, de son propre fondement dans la vérité comme telle (appelée ici méditation), est encore, quoique à un moindre niveau peut-être (au moins apparemment), agitation. Voyez par exemple la façon dont la liberté fuit les hommes qui dans l'histoire bouleversent les contenus et révolutionnent leurs rapports, et même leurs rapports de production, car ça a été le nouvel approfondissement, et cet approfondissement chez Marx s'est fait au niveau de la connaissance (bien qu'en fait il y ait aussi, par l'héritage de Hegel, le niveau de la méditation, mais enfin cette méditation s'est retournée elle-même en connaissance, comme la philosophie s'est retournée en économie politique pour Marx). Malgré donc cet approfondissement au niveau de la connaissance, on se demande encore s'il y a là *action*, et si le problème n'est pas *entier et neuf* devant les hommes qui ont essayé ce pas qu'ils ont cru décisif ; et s'il ne faut pas méditer la nature de la technicité moderne, la nature du social comme le social de sociétés techniques (pas seulement des sociétés de grande production industrielle du XIX^{ème}, mais comme société industrielle du XX^{ème}) et s'interroger sur la technique assez essentiellement pour voir *si* l'action – et en quel sens – l'action a elle-

même un sens ; à quelle profondeur il faut aller pour qu'elle ait un sens, et qu'elle ne soit pas sans cesse le flux qui appelle le reflux et la désaliénation qui appelle de nouvelles formes de l'aliénation. Je prends un exemple brutal (et mal esquissé d'ailleurs) pour montrer qu'il ne faut pas trop se fier à ce que dit Descartes sur la distinction de l'agir et du méditer et du connaître. D'abord parce qu'il est probable que la véritable action, l'action la plus agissante, est la pensée elle-même, elle seule étant en quelque façon capable d'augmenter la liberté effective de la connaissance, qui elle-même guide objectivement l'action.

Si donc il y a fondement de l'action, comme exécution, dans la connaissance des structures de l'objet ; et si les structures de l'objet, par exemple les structures économico-sociales (ce peut être aussi les structures du rapport familial, etc.), si les structures de l'objet sont elles-mêmes déterminées par l'être de l'étant, c'est-à-dire si le réel est effectivement métaphysique, alors la méditation est l'horizon, la liberté de l'agir lui-même et son commencement effectif.

CINQUIÈME LEÇON

LE COGITO

I – LE POINT D’ARCHIMÈDE

« De la nature de l’esprit humain, et qu’il est plus aisé à connaître que le corps ».

Le titre de la *Méditation seconde* surprend, dans la mesure où il nous ferait croire que l’esprit humain est un certain domaine (domaine de l’intériorité) qui aurait sa connaissance propre, qu’il faudrait inventorier, qui contiendrait des richesses d’un type particulier : ce qui aurait pour effet de donner à la philosophie un objet, lequel aurait simplement la particularité d’être un sujet, en sorte que la philosophie deviendrait une connaissance.

Mais la philosophie n’est pas un spécialiste de l’intérieur, pour la raison que la pensée n’est pas un nouveau domaine, surajouté aux domaines objectifs déjà existants. Certes, il n’y a pas d’autre lieu pour la philosophie, que l’analyse de la pensée ; mais ce lieu n’est précisément pas un nouveau domaine de connaissance. La philosophie ne prend pas place parmi les diverses connaissances : elle est *pensée*, elle n’est pas *connaissance*. Cela parce que son lieu propre n’est pas un objet, une région objective, ni par conséquent une région subjective. C’est prendre en effet le sujet comme un objet que de le prendre comme intériorité, comme subjectivité. C’est croire qu’il y aurait là quelque façon de « rentrer en soi-même » ; mais l’expression n’a de sens que comme métaphore morale.

Ainsi avant d’aborder aux rives de la certitude philosophique, avant de prendre pied dans le Cogito, il faut nous remettre en mémoire une certaine sobriété de la pensée, à laquelle Kant nous a déjà conduits, et renoncer à croire que nous avons des richesses intimes. Pourtant cette représentation de l’intime se trouve naïvement partout, par exemple dans Bergson : *Les données immédiates de la conscience*. Qui ne s’imagine que les philosophes sont des explorateurs de la subjectivité, qu’ils plongent dans cette espèce d’autre « monde du silence », qui aurait *d’autres* dimensions : la conscience ?

Or le titre de Descartes semble nous pousser dans le même sens : « L’esprit humain [...] est plus aisé à *connaître* que le corps ». Il faut comprendre que nous ne connaissons jamais

que le corps, l'objet, le monde ; mais que la pensée peut s'assurer, précisément en s'assurant de la *possibilité de l'objet* (ce qui n'est déjà pas une connaissance, au sens de la détermination des contenus), de sa propre possibilité à elle-même, de son enracinement dans l'origine, dans la vérité au sens transcendantal. Mais ce lieu propre de la pensée n'est pas un domaine à connaître. En voilà assez sur le titre, nous retrouverons tous ces problèmes bien assez tôt dans le texte.

« 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. »

Avertissement qui n'a rien de littéraire, et qui s'adresse par exemple à chacun d'entre vous : à savoir qu'une fois qu'on s'est engagé sur le chemin de la philosophie, on ne peut s'en retirer si facilement. Cette aventure de l'esprit, qui est née dans la Grèce, et qui continue à nous entraîner aujourd'hui même, n'est pas de celles qu'on peut éviter, n'est pas du moins de celles à qui l'on peut échapper une fois qu'on y a trempé. Il est vrai que le caractère étrange du doute cartésien peut sans cesse renouveler en nous une sorte d'irritation à l'égard de la philosophie : elle a quelque chose de forcé ; elle est une « feinte », comme Descartes ne cesse de le dire. Mais en même temps – et c'est ce que nous avons essayé de montrer en replaçant toujours le texte sous la signification du titre : « Méditations de philosophie première » – elle correspond à une interrogation telle, qu'une fois qu'elle s'est élevée dans l'homme, elle ne le quitte plus et ne le laisse plus en paix. Il y a toujours moyen culturellement d'évacuer la philosophie, mais que les questions qu'elle pose soient montrées nous touche réellement, alors il n'est plus en notre puissance de les oublier.

« Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre [...] ni nager pour me soutenir au-dessus ».

Voici Descartes noyé, noyé dans le doute. Ce qui veut dire que la rigueur avec laquelle le doute a été mené n'a rien à voir avec une sorte de clarté logique, qui satisferait l'esprit en livrant sans cesse son pourquoi et son comment. La philosophie n'est pas nécessairement, n'est même jamais d'abord transparente à elle-même. Nous sommes d'abord pris dans son mouvement parce qu'*elle-même* est d'abord prise dans son mouvement. Comme toutes les choses réelles, elle commence d'abord, elle comprend après. Ce n'est pas maintenant que Descartes comprend à quel appel il obéit lorsqu'il entreprend cette étonnante révocation de toute chose en doute. Et pour nous-mêmes, ce chemin n'apparaît comme tel, il n'apparaît praticable et comme ayant un sens, que si nous le mettons sans cesse dans la perspective du titre, où il se révèle en tant qu'ontologie négative.

Il est vrai qu'il faut un certain courage pour supporter ce qu'est en fait la philosophie dans les auteurs. Mais ce courage, on ne peut l'avoir comme une « détermination » elle-même indéterminée ; on ne peut l'avoir que si ce qui est au-delà des formulations de tel ou tel philosophe nous a atteint directement ; si le visage qui se profile à travers eux s'est, au moins par instants, montré complètement.

« Je m'efforcerai néanmoins [...] et je continuerai toujours dans ce chemin [...] qu'il n'y a rien au monde de certain ».

Tout dans Descartes est de liberté et de volonté. C'est ce qu'on admire généralement, et parfois, pour comble d'obscurcissement, ce dont on fait un principe d'explication : Descartes volontariste, le vrai doit être voulu, etc. Mais nous ne voyons pas du tout pourquoi tout devrait commencer à la volonté. Pourquoi ne serait-ce pas aussi bien une obstination sans objet ? Mieux vaudrait comprendre pourquoi « l'ordre des raisons » non seulement n'est pas le même que « l'ordre des matières », mais est *l'inverse* de l'ordre des matières. La sorte de vide que le doute produit délibérément pour s'y mouvoir, pour y suivre *son* chemin, s'expliquerait mieux par là que par une « volonté » tout à fait indéterminée. Nous tâcherons de produire cette explication. Mais pour l'instant il demeure certain que le doute est le contraire d'une éducation. Descartes suit le *droit* chemin (comme dans l'exemple célèbre de la forêt), c'est-à-dire le chemin le plus court. Le doute coupe court : là où il trouve le douteux, il met le faux. Il n'*attend* pas (c'est le contraire d'une sagesse), il n'attend pas du mûrissement de l'expérience que le vrai et le faux finissent par passer l'un dans l'autre, et ne plus se décider que dans le jugement d'une conscience avertie, qui, déçue par tous les concepts et tous les principes, croirait récupérer leur vérité au-delà de leur effondrement théorique, dans l'unité ineffable d'une sagesse. Descartes ne pense pas que la vérité s'acquière, mais plutôt qu'elle se conquiert. *Caesar maximis itineribus Galliam petiit* : même mouvement dans Descartes. Mais si ce mouvement est impérieux, ce n'est pas par un trait de la nature de Descartes ; ou plutôt ce trait, s'il existe, serait totalement dépourvu d'intérêt, s'il n'était pas justifié par la nature même de ce qui *appelle* le doute. C'est que la question de « ce qui est, en tant qu'il est », et de ce qu'est la pensée en elle-même, cette unique question est exclusive d'un pur et simple mûrissement, d'une pure et simple méditation de l'expérience. Il ne s'agit pas de devenir homme de bien. Il n'y a pas d'*optimates*, et il n'y a pas d'éducation en philosophie. Pourquoi ? A quoi tient ce rythme de Descartes : « et je continuerai toujours dans ce chemin » ? Cela est incompréhensible pour nous si nous n'avons pas compris, au moins par anticipation, qu'il n'y a aucun secours pour la pensée au niveau des certitudes de contenu. La question de la vérité elle-même n'est pas abstraite, c'est-à-dire ne s'extrait pas, d'aucun

contenu, d'aucune expérience. Il n'y a pas d'expérience philosophique. Cette différence de la Vérité à l'égard de toutes les vérités (improprement nommées, par conséquent) : morales, politiques, scientifiques, philosophiques aussi (et cela n'est pas le moins troublant), cette différence reste à comprendre. Il reste à comprendre pourquoi le vrai n'est pas quelque chose qui se glane dans l'univers, ni dans la conscience. Pour le moment, le vrai se montre à Descartes de telle façon qu'il recule devant lui. Cela n'est pas une décision de Descartes : Descartes *suit* le chemin. Il s'obstine parce qu'il n'y a qu'un chemin. Mais le résultat va bientôt nous étonner : c'est que, s'il faut sortir de l'ensemble des contenus, il faut sortir du Monde. Tel est le sens de la comparaison avec Archimède :

« Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré ».

Par le doute, et par la vérité qui aura assez de poids pour contrebalancer le doute (ce sera le Cogito), il s'agit de tirer chacune de nos attitudes du lieu où elle est vécue par la conscience simple, qui de quelque façon n'en peut mais, pour les situer en un lieu où elles ne sont pas en elles-mêmes, en tout cas où elles ne sont pas *pour* elles-mêmes : pour les situer en vérité. C'est toujours le même comportement ; il ne s'agit pas de changer le contenu, mais de cesser d'être un homme dont les certitudes voisinent (celles de la perception, celles de la connaissance objective, celles de l'affectivité, de la volonté morale, du sentiment, etc.), mais s'ignorent, peut-être se combattent, et toujours se dispersent ; et dont les incertitudes n'ont peut-être pas davantage de sens que les certitudes. Il s'agit de *transporter* (en quelque façon intact, par conséquent) tout ce monde dans lequel j'*ai* des idées, j'ai des doutes, des hauts et des bas, des croyances et des incroyances, dans un lieu où le vrai, le faux et leur mélange cessent de m'advenir. Mais ce « il faut » est lui-même pour l'instant, et peut-être pour longtemps, pour nous croyance. C'est le besoin de la forme une, systématique, besoin fondamental de l'esprit. Pour nous, ce n'est qu'une idée.

Quel sera le point d'Archimède, sur lequel je pourrai m'appuyer ?

« Ainsi j'aurai droit de concevoir de justes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable ».

Encore faut-il que cette « chose » (Cogito) soit le principe de tout le reste. A titre de vérité isolée, elle serait sans intérêt. Le doute ne consiste pas à trier l'univers pour y trouver la pensée comme une pépite. Mais le contenu du doute doit devenir le champ de la vérité.

« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses [...], que ma mémoire remplie de mensonges me représente ».

Que veut dire « mensonge » ? Cela veut dire que le verbe « être » (« je me persuade que rien *n'a jamais été* [...] ») est bien plus caché que je ne le crois, sur la foi de la conscience simple, qui *vit* dans le réel. Il ne s'agit pas de faire semblant que je n'y étais pas, quand je me souviens que j'y étais, et douter de ma mémoire par le détail du souvenir. Mais il s'agit de comprendre qu'être présent au monde, que ce soit par la perception actuelle ou par la mémoire, est peut-être autre chose qu'une circonstance fortuite. Autre chose qu'une évidence qu'il n'y aurait qu'à creuser.

« Je pense n'avoir aucun sens [...] ». Mais la vue ? l'ouïe ? l'odorat ? le goût ? le toucher ? Et peut-être quelques autres : sens spécifique du froid et du chaud, etc. Il ne s'agit pas pour Descartes, et il ne s'agit jamais en philosophie, de nier le corps, mais de nier ce que nous substituons à l'évidence du corps, et qui est un langage métaphysique, non le langage naïf pour lequel il se donne, à savoir les « sens » conçus comme une certaine faculté d'appréhension qui me mettrait dans le réel : comme si j'étais au réel par représentation ; comme si le sujet habitait un corps et tâtonnait dans le réel pour s'y faire une place. Mais le donné ne se rapporte pas à une subjectivité, et pour cette raison, il ne se *rappelle* pas non plus aux sens. Il faut plutôt chercher comment l'univers lui-même, comme forme *a priori* du sensible selon Kant, rend possible le corps, et par là s'oppose à une « représentation ». L'idée d'un *rapport* au monde, c'est cela qui est faux. Les sens ne sont pas les ravitailleurs du subjectif.

Le doute de Descartes est une critique constante de l'évidence ; c'est pourquoi Descartes, ça a l'air absurde : « Je pense n'avoir aucun sens ». Traduction : je me rends compte que je ne pense rien quand je dis : « j'ai des sens », et que le problème de la nature du sensible, et du statut ontologique du corps, m'échappe complètement ; et qu'il y a beaucoup de fausseté dans les évidences qui me conduisent à un schéma représentatif, et notamment à ces faux problèmes qu'on trouve dans les manuels : « le parallélisme psycho-physiologique », etc. Faux problèmes, et du reste assommants. Il faut prendre la pensée dans les penseurs, et non dans les manuels.

« Je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit ».

Et en effet, l'étendue, c'est-à-dire les qualités premières posées comme réalité sous-jacente aux qualités secondes qui n'en seraient que l'apparence, suppose que le paraître *n'est* pas, mais serait *pour* une conscience embourbée dans les sens l'aspect trompeur que prend le réel. Mais le paraître *est* : leçon de Kant. L'apparence ne peut même pas être apparence, si elle n'a pas de portée ontologique. Donc il est vrai que l'étendue est une « fiction de mon

esprit », entendez non pas une hallucination de la conscience psychologique, mais une notion dialectique de la raison. Ainsi critiquer la notion cartésienne d'étendue au nom de la notion kantienne d'espace, c'est comprendre la négation cartésienne à laquelle nous avons affaire ici. L'étendue est la *représentation* (abstraite, mais c'est un pléonasme) du spatial en tant que tel. Mais il faut reconnaître que cette explication n'est pas dans Descartes. Ce qu'il y a dans Descartes, vraiment trop peu « éducatif », c'est qu'il n'explique jamais par où les « fictions » pourraient bien être des « fictions ». Si bien que si on ne dispose pas d'un principe d'interprétation général, qui est que le sens du mot « être » recule par rapport aux évidences de la conscience simple, soit comme conscience sensible, soit comme conscience intelligible, alors le doute de Descartes devient exorbitant.

Il est important ici de remarquer que ce principe d'interprétation ne saurait être n'importe lequel ; et particulièrement qu'il ne suffit pas d'une connaissance érudite de l'œuvre de Descartes pour le trouver. Une telle connaissance est même ce qui peut nous induire en erreur le plus aisément. Car la première chose qu'elle remarque est la prédominance de l'exemple mathématique dans la conception cartésienne de la recherche du vrai. Il est donc tentant d'expliquer la démarche du doute, et tous les caractères « hyperbolique » ou « méthodique » qu'on lui connaît, à partir de la différence qu'il y a *par rapport à un monde qui est déjà celui de la science* entre les mathématiques, science du simple et de l'absolu, science du représentable comme tel, et toutes les autres sciences, dont l'objet est plus composé, ou encore est « dans la nature ». De ce point de vue, l'ontologie se nie elle-même, en ce sens qu'elle se réduit à l'ordre *épistémologique* : « ce qui est » est, en tant qu'il est l'absolument représentable ; et comme l'épistémologique a ici le poids de l'ontologique, l'objet contenu dans la géométrie est posé comme la réalité : c'est l'étendue.

A cet objet, qui est le représentable posé comme réalité, et comme seule réalité (comme réalité de tout autre « réel » d'un niveau plus composé, qui n'est donc pas réel mais apparence de l'étendue, et « trompeur » en ce sens qu'il se donne à *son niveau* pour réel, tandis qu'il ne l'est qu'au niveau de l'étendue) s'accroche la chaîne, l'ordre des raisons. On croit même comprendre alors que l'ordre des raisons soit lui-même en raison inverse de l'ordre des matières, c'est-à-dire l'ordre *de ce qui est* en raison inverse de l'ordre *de ce qui se montre*. Le représentable posé comme réalité est en effet posé du même coup comme l'inapparaissant absolu. La nature de tout ce qui paraît, en effet, est de contenir une unité qui ne s'épuise jamais dans les aspects où elle se montre et dont elle est pourtant la raison, en tant que tous sont « ses » aspects ; tout objet qui se montre est ainsi l'inépuisable pour la représentation. La chose, distinguée comme un « ce qui » (se montre) de toutes les façons dont elle se montre,

fait de tout ce paraître une apparence d'elle-même, mais qui n'est pas elle-même, et qui absolument parlant n'est pas, car tout ce qui est dans ce qui se montre, c'est *ce qui* se montre. Comme, si je descends maintenant à ce niveau de la substance, je la trouverai de nouveau comme une chose qui se montre, la même structure essentiellement trompeuse se répète à tous les niveaux du contenu. L'ordre des matières est donc une apparence ontologique, c'est-à-dire la figure absolue du faux, et c'est pourquoi il faut que le doute la nie. En menant tambour battant cette négation, le doute ne ferait que gagner le point de départ de l'ordre des raisons, en rebroussant l'ordre des matières.

Mais si telle était en effet la raison du mouvement du doute, il se terminerait aux natures simples. Il n'aurait besoin alors ni du Malin Génie, ni du Cogito (sinon comme forme pure de la représentation), ni de Dieu. Ces trois articulations capitales des *Méditations* doivent nous interdire d'expliquer Descartes par un autre texte, par exemple les *Regulae*, à partir duquel elles ne pourraient plus être comprises.

En ce qui concerne le Malin Génie, nous en avons peut-être assez dit l'autre jour. En ce qui concerne le Cogito, il faut montrer qu'il n'est pas simplement la forme pure de la représentation à son *summum* réflexif, qu'il n'est pas le cœur de l'acte que les *Regulae* appellent « intuition ». Non seulement il n'est pas une idée claire et distincte (même s'il doit après coup être pris comme le type de celles-ci par Descartes lui-même) au sens de la catégorie de substance (voyez à ce sujet les critiques de Maine de Biran), mais il n'est pas non plus l'évidence actuelle de la représentation prononçant son objet qui ne la déborde d'aucune façon. Car cette façon réflexive pure de concevoir le Cogito néglige complètement l'énigme posée par l'expression : « Je suis ».

Mais cette question exige son développement propre.

Ce que j'ai voulu esquisser, c'est que le doute n'est pas une méthode d'exposition d'une ontologie déjà existante, qui consisterait à « poser » l'objet des mathématiques comme la réalité, mais purement intelligible et inapparente, tandis qu'à l'autre bout de la chaîne la conscience percevante aurait affaire à l'apparence absolue. Le doute est au contraire *réellement* le commencement pour Descartes, et non l'exposition d'une conception ontologique existante. Et s'il se développe comme négation, ce n'est pas au sens où le cercle intelligible nie la circularité des « ronds » que je trace à la craie ; ce n'est pas parce que la nature de l'être consiste dans la représentabilité absolue, qui nie le paraître comme apparence ontologique. Mais le doute englobe *même* les certitudes rationnelles que ce schéma suppose. Son mouvement ne peut donc s'expliquer que parce que l'être recule *même* en dehors des

natures simples, ou de la rationalité naturelle. Il faut laisser au doute sa forme et sa place.
C'est *lui* qui est le commencement, le simple et l'absolu.

SIXIÈME LEÇON

LE COGITO

II – LE SENS DU « JE SUIS »

Comment Descartes s'assure-t-il de lui-même ? D'abord, dans l'absence du monde ; non pas que celui-ci ait brusquement disparu pour la conscience ordinaire ou quotidienne de Descartes, mais « absence » en ce sens que la pensée va se saisir d'elle-même en son sens d'être (« Je suis ») sans que le lien originel de la pensée et du réel ait été considéré comme nécessaire à cette saisie de la pensée par elle-même. Le Cogito va se saisir de soi au moment où le monde est encore placé sous le doute, par conséquent « ce point fixe et assuré » se trouve en dehors du monde, comme le point d'appui du levier se trouve en dehors du système à déplacer. C'est là un des sens de cette riche comparaison avec Archimède qui ouvre le mouvement vers le Cogito dans la deuxième Méditation.

« Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde [...] ».

Le monde est à tel point la forme de toute pensée que lorsqu'il essaie de penser le rien, Descartes dit encore :

« rien du tout dans le monde ». « [...] qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? ».

Il semble que cette sorte d'évacuation des étants vers le néant, à laquelle le doute ne cesse de procéder systématiquement, doive atteindre à son tour l'homme, à sa place dans l'univers, tel qu'il est lorsqu'on le définit comme l'animal rationnel. Il semble alors qu'il est emporté par le mouvement de la négation, car rien ne nous dit, pour l'instant, que l'homme soit pensé autrement que comme un étant parmi les autres, à sa place dans l'ensemble de la réalité. Mais le doute bute sur le Cogito, comme sur ce qu'on ne peut d'aucune façon bouger ou ôter de soi-même.

« Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé [...] et tenir pour constant que cette proposition : « Je suis, j'existe », est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce [...] ».

La question ici est toute entière dans le poids du verbe « être ». Vous remarquerez, du reste, que la première formulation que l'on rencontre du Cogito, ce n'est justement pas : « Cogito », c'est : « Je suis, j'existe ». En quel sens Descartes atteint-il en lui-même l'être qu'il cherche depuis le début des *Méditations* et que le monde n'a pas pu lui offrir ?

Dans la première Méditation, ce qui oblige Descartes à révoquer le monde en doute, c'est que sans cesse la réalité se transforme en apparence devant la volonté de la pensée d'atteindre le réel dans sa réalité, depuis le niveau le plus immédiat, celui de l'évidence sensible, jusqu'aux natures simples et jusqu'au Malin Génie, qui signifie que l'intelligible lui-même peut être le lieu d'une apparence (apparence métaphysique). Comment se fait-il que le Cogito, lui, résiste à une telle ampleur du doute ? Il faut convenir que nous ne sommes pas bien convaincus par le texte, dont il est difficile de ne pas apercevoir le caractère formel : si « je » me trompe, même dans mes certitudes logiques fondamentales (rationnelles) et non seulement dans mes certitudes sensibles, de toute façon reste au moins le sujet de la pensée. Si donc le doute peut atteindre tous les contenus de la pensée, il ne peut atteindre celle-ci en tant que par le doute lui-même, précisément, elle se retire de ce qu'elle est elle-même comme simple certitude du contenu. Mais alors, qu'est-ce qui reste ? *Une sorte de pur vouloir de pensée.*

Est-ce que la pensée, se voulant elle-même dans son acte et dans sa forme, peut s'exprimer avec le poids de la réalité ? Peut-elle s'exprimer comme un « Je suis », c'est-à-dire par opposition à la dissolution de toute réalité dans l'apparence (1^{ère} Méditation), s'assurer constamment d'elle-même *comme* réelle, se saisir en vérité sans cesse ? Descartes invoque le moment où je *prononce* le Cogito. Cette proposition : « Je suis, j'existe » n'est pas vraie abstraitement, c'est-à-dire n'est pas le produit d'un raisonnement logique : pour se tromper, il faut qu'il y ait un sujet qui se trompe. Le raisonnement purement catégorial pourrait valoir aussi bien pour le monde : pour que toutes choses paraissent comme elles ne sont pas, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit. Mais cela, c'est la catégorie de substance, qui tombe, avec toutes les autres, sous le coup du Malin Génie.

Il semble alors que, plutôt que d'un raisonnement de type catégorial, il s'agisse dans le Cogito d'une intuition, telle qu'elle est définie dans les *Regulae*, c'est-à-dire telle que l'objet repose tout entier dans la représentation, qu'il est porté et produit par la représentation. Il semble que ce soit à une intuition du même type que nous ayons affaire ici : « Je suis, j'existe » est nécessairement vrai toutes les fois que je le prononce. Ainsi je « suis » pour

autant que je me prononce moi-même. Cette façon de crier dans le vide un « Je » qui se réfléchit en soi-même (et en effet dans ce vide laissé par le doute, le monde n'est plus qu'une grande coquille qui résonne, la possibilité d'un écho, et tout est prêt pour que le « Je », se prononçant lui-même, s'écoute dire qu'il *est*), cette situation nous convient-elle bien ?

Quel est donc le sens du verbe « être » dans « Je suis » ? La pensée s'atteint comme étant, mais sans aucune détermination et de la façon la plus pauvre possible, elle se cramponne à sa forme pure ; *mais tout cela a lieu hors du monde* : le « point fixe et assuré » est en dehors du monde, puisque le monde, lui, est nié. La question est de savoir si le Cogito peut s'assurer de lui-même précisément *en dehors* de l'aveu de ce qui constitue sa nature, sa définition la plus profonde, qui est *d'être au réel primitivement*. La question est de savoir si la pensée peut s'assurer d'elle-même comme *conscience de soi*, réfléchissant son intériorité dans le vide d'un monde ininterrogé, refusé ; ou bien si au contraire aucun discours, et pas même cette espèce de cri de la pensée seule : « Je suis », ne peut convaincre l'esprit de sa primauté, de sa réalité, sans que l'unité de cette pensée ait été saisie par rapport à la position du réel lui-même. Est-ce que le point peut rester fixe et assuré, s'il reste en dehors du monde ? Si oui, cela suppose que la pensée est une sorte de domaine à part, une instance absolue qui n'est pas liée essentiellement au réel, et que par conséquent le monde n'est jamais pour l'homme (l'homme étant défini par la pensée, comme il convient) qu'un décor, qu'un lieu contingent qui ne saurait être aucunement le lieu de sa définition, de sa vocation. Il faut avouer que dans la tradition grecque, comme dans la tradition chrétienne, beaucoup de souvenirs concourent en nous pour nous faire précipitamment admettre que la pensée n'est pas de ce monde et que ce monde est par conséquent un « bas-monde ». C'est cette idée, et elle seule, qui rend plausible la 2^{ème} Méditation, et qui fait qu'on n'interroge pas Descartes trop durement sur son « Je suis ». Car toute la tradition veut que la pensée s'assure d'elle-même indépendamment des sens, et par là du monde. Ainsi la pensée s'assurerait d'elle-même comme intériorité, subjectivité ; et elle serait *posée*, sans que cette position soit du même coup ce qui la met au monde et ce qui met le monde lui-même « en parution » (qui le fait paraître primitivement). Mais nous verrons en suivant Descartes qu'il ne faut pas transformer les étapes de la pensée en affirmations ontologiques, et nous verrons en suivant Kant qu'il n'est pas possible que la pensée se saisisse elle-même et prononce son être, se soutienne dans l'être, simplement comme intériorité et conscience de soi dans une rupture totale de tout lien à l'égard du réel, en sorte que ces liens ne seraient que contingents et secondaires, mais qu'au contraire il faut que la pensée soit *portée* dans la vérité transcendante et que l'analyse de ce que je prends toujours

pour une subjectivité montre que la fonction fondamentale du sujet est de n'être pas subjectif, et qu'il est porté par la même possibilité que l'objet.

Voyons comment Descartes, qui ne s'interroge pas maintenant sur le lien de la pensée au monde et semble ainsi être tombé sur le *je pense* en tant que *je suis* comme un morceau résistant qu'on ne pourrait pas ôter, sans que cette solidité de la pensée qui lui permet de se prononcer elle-même *comme étant* ait besoin d'être comprise en fonction du réel, voyons comment Descartes poursuit. Descartes a bien conscience qu'il est tombé sur la vérité en pleine nuit, qu'il ne connaît pas encore ce « je pense » simplement prononcé comme un « je suis ». Aussi continue-t-il en disant : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis, [...] ». Je le connais si peu clairement qu'il ne s'agit pas seulement là des déterminations de ce que je suis, mais même du sens selon lequel « je suis ». Il y a un tel saut entre « je pense » et « je suis » qu'au moment de l'hypothèse de Dieu (3^{ème} Méditation), ce saut sera reconnu comme tel dans un très court passage, où Dieu menace même le Cogito. Mais, pour revenir à notre texte : donc « je ne connais pas assez clairement ce que je suis, moi, qui suis certain que je suis ». Je ne suis même pas certain de ce qu'il faut entendre par « je suis » ; je ne suis que formellement certain, mais il n'y a rien de déterminé, aucune pensée de la pensée n'est encore esquissée ici,

« de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eu auparavant ».

Etonnant passage, où l'on voit que la connaissance la plus évidente et la plus certaine est celle de laquelle il faut se méfier le plus : il ne faut pas s'y « méprendre ». Comme quoi Descartes est toujours surprenant. Nous avons déjà dit que la nature du doute est de s'attaquer aux certitudes, et non pas au douteux au sens psychologique. Ici on voit encore le même rapport entre le certain et le doute : ce dont je suis le plus certain, c'est aussi le moment où le doute atteint son maximum. Ainsi le doute n'est pas fini parce qu'on a rencontré le Cogito, mais en réalité il continue comme interrogation sur le sens de cette rencontre : *en quoi* la pensée peut-elle dire d'elle-même qu'elle « est » ? *En quoi* est-elle le chemin de la recherche qui caractérise la philosophie première, la recherche de l'étant en tant qu'il est ? *En quoi* l'homme est-il, parmi tous les étants, celui qui, en se « rencontrant », rencontre son sens d'être (« Je suis »), tandis que toutes les choses ont été rencontrées en leur sens d'apparence ? Ne pas se méprendre ici, hausser le doute au niveau de la certitude du Cogito : cela importe suprêmement, car il s'agit ici tout simplement de la possibilité de la philosophie première.

Le Cogito, en un sens, signifie simplement qu'il faut que la vérité soit possible, et c'est alors une sorte de Cogito pratique, une décision axiomatique fondamentale. S'il faut que la pensée soit possible, il faut que l'unité de la pensée et de l'être soit accessible. Mais c'est plutôt ici une foi qu'une découverte que l'on puisse décrire. Le Cogito, ce n'est pas une « aventure », qui ne fait qu'arriver à Descartes. Il la présente ainsi, car toute la présentation des *Méditations* est artisanale : comme si en se rencontrant lui-même, l'homme rencontrait ce qui résiste, et cela en tant que pensée, c'est-à-dire comme ce qui de soi-même affirme l'être (à commencer par le sien), est de soi accès à l'être même. Mais il ne peut s'agir là d'une aventure, ou d'un moment psychologique de la conscience – c'est pourquoi il est vain de vouloir se persuader du Cogito –, mais plutôt de la possibilité de la pensée sous la forme allégorique d'une rencontre. Ainsi comprend-on que le doute grandisse en même temps que la certitude.

Qu'a-t-on gagné en tout cela ? N'est-ce pas inquiétant de voir la pensée s'affirmer comme volonté de pensée, et la métaphysique répéter sa possibilité en répétant sa définition, et l'homme répéter sa prétention fondamentale. Est-ce que nous ne sommes pas en train de tourner en rond, et de piétiner dans les commencements ? Mais le doute n'est pas fini, les *Méditations* non plus. Le circuit du doute ne s'achève qu'en Dieu. Pour l'instant, c'est comme la *trace* d'une vérité, le Cogito ; totalement obscur : « ne pas se méprendre ». Car : « Je ne connais pas encore suffisamment ce que je suis [...] ». Au fond le Cogito est sans aucun contenu. Il a eu lieu, mais il ne se comprend que comme l'allégorie de la possibilité de la pensée. Il n'est en lui-même nullement vrai déjà, nullement source déjà de vérité : il faut recommencer. *Derechef* est le maître-mot des *Méditations*, parce qu'à tout instant Descartes s'efforce de recommencer le doute et de le mener plus loin : « C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être [...] ».

Ainsi nous sommes loin d'accumuler les résultats ; c'est que le chemin de la pensée est au contraire de *poser* les questions.

SEPTIÈME LEÇON

LE COGITO

III – L'ANIMAL RAISONNABLE

Ainsi les questions repartent, après le Cogito, identiques dans leur ampleur à ce qu'elles étaient avant lui.

« 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 ? Dirais-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que raisonnable [...] ».

La définition de l'homme comme *animal raisonnable*, pour classique qu'elle soit, est rejetée par Descartes comme non-primitive. Le ton, le dédain, la sévérité de Descartes méritent ici d'être remarqués : car la définition de l'homme « animal raisonnable » est celle d'Aristote et de toute la scolastique, et c'est aussi, en définitive, celle de Platon et de toute la tradition. Pourquoi traite-t-il de « subtilité abusive » ce qui est la définition la plus vénérable de l'homme dans toute la tradition ? *Pourquoi refuser de déterminer l'homme dans sa complexité*, en tant que, d'une part, il appartient manifestement au règne animal, comme l'évidence scientifique me le montre, et d'autre part en tant qu'à cette animalité fondamentale s'ajoute quelque chose d'essentiellement différent, qui fait, malgré cette différence, une unité avec le reste, à savoir : la raison ?

Il semble au contraire que la dualité qu'il y a entre ces termes, « animal » et « raison », soit une sorte de ressort dialectique déjà tendu, qui va rendre compte de toute la richesse des comportements humains. On peut ainsi alimenter bien des sagesses, montrer qu'il faut toujours tenir compte de la faiblesse humaine, c'est-à-dire de son enracinement dans l'animalité, mais aussi de sa vocation à la pensée, et essayer de rendre compte de cette « disproportion » dans un style pascalien : « Quel monstre est-ce donc que l'homme ? »

Or Descartes refuse. Descartes est le philosophe le plus abstinent qui soit : il refuse d'utiliser toutes les ressources qu'une telle formule porte en elle-même. Et s'il refuse, c'est qu'il pense que le chemin de la pensée est *tout autre*. Comment cela ? Qu'est-ce qui lui

permet de dire cela ? Il ne s'agit pourtant pas de nier ce qu'il est convenu d'appeler en philosophie « l'union de l'âme et du corps », et pour Descartes moins que pour personne (cf. le fameux passage sur l'âme, qui n'est pas logée en son corps comme un pilote en son navire). Descartes a trop le sens du concret pour nier l'union de l'âme et du corps ; mais pour lui, une telle union, cela se vit, mais cela n'est pas le chemin de la pensée. Descartes voit dans ces termes un monde de questions, il y voit un langage non primitif ; il ne pense pas qu'on puisse penser en suivant le langage de l'incarnation, d'un esprit incarné.

Ce qui suppose qu'il y a un autre langage, qui doit rendre compte du langage de l'union de l'âme et du corps, et qui, lui, serait premier : toujours *l'ordre*, qui est essentiel pour Descartes. Mais qu'entend-il par « ordre » ? C'est partir de ce qui est simple et absolu pour aller à ce qui est plus composé, ce qui supposerait une théorie de la vérité ou de l'être lui-même comme « simple » et comme « absolu », laquelle théorie manque chez Descartes et est remplacée par l'évidence dans laquelle est l'objet de la représentation, c'est-à-dire l'évidence dans laquelle est l'objet de la représentation dans les mathématiques. Mais peu importe ce qui manque. Nous retenons que pour Descartes (et nous aurons à comprendre en quel sens c'est en effet là le chemin de la philosophie) il y a un ordre, et que cet ordre ne consiste pas en un savoir sur l'homme, en une sagesse sur l'homme, qui le prendrait dans sa complexité en tant qu'union de l'âme et du corps ; qu'au contraire dans cette direction on ne fait que tomber juste par hasard, tomber mal d'autres fois, et que toujours on tombe dans l'*antinomie*. C'est ce qu'il faut montrer, si nous voulons éviter une critique de la notion de l'âme et du corps qui consisterait justement à dire que cette union n'est pas simple « parce qu'elle est composée », ce qui est une lapalissade. Prenons donc l'exemple de l'antinomie de la responsabilité et de la non-responsabilité dans la colère, et d'abord considérons la possibilité même de la colère.

Est-ce que, dans la colère, je suis emporté ? Est-ce que la raison est emportée par une violence charnelle ? Mais alors, si elle est vraiment emportée, comme l'arbre est emporté par la crue, alors il n'y a même pas de colère, mais un événement naturel, un « orage ». Or la colère n'est justement pas un orage, c'est ce qui lui permet d'être criminelle, c'est ce qui fait qu'elle laisse l'homme dans un repentir, dans une honte.

Est-ce donc que ce qui a été déraciné aurait pu ne pas l'être ? Si, selon la tradition, à l'animal nous ajoutons la raison, le discours de la raison sera le suivant : « Oui, c'est entendu, tu es un animal, *mais* tu as aussi une raison ; et tu aurais pu ne pas t'*emporter* ».

« J'ai été emporté », c'est une hypocrisie. Pire : c'est mal dit. Aussi ne le dit-on jamais. Ce sont les arbres, dans les crues des Indes, qui « ont été emportés ». Or je voudrais bien avoir été emporté, mais j'ai de la pudeur à maquiller ce que *fut* effectivement cette colère, je dis :

« Je me suis laissé emporter ». Je ne dis pas : « J'ai été emporté », comme pour dire : il y a eu un événement, un orage, une crue, je n'y pouvais rien, je n'étais pas là ; j'étais sur les eaux, emporté. Nul ne s'excuse ainsi, il se ferait un affront plus grand que celui qu'il subit dans sa propre colère.

Mais nul ne parle non plus comme la raison voudrait qu'on parle : « Je me suis emporté », c'est moi qui ai fait cette colère, qui ai décidé de m'emporter. On ne parle ainsi que lorsqu'on est pressé de s'excuser, et que pour se débarrasser de l'excuse, on s'accuse : « Je me suis emporté ; n'en parlons plus ». La colère habite encore secrètement l'excuse, et elle triomphe en s'avouant de cette façon ridicule : « Je me suis emporté ». La raison parle le même langage abstrait, lorsqu'elle dit : « Il ne faut pas s'emporter », comme si l'homme se prenait et s'emportait lui-même dans la colère.

Or ni je n'ai été emporté, ni je me suis emporté moi-même. Mais bien, comme dit le langage juste : « Je me suis laissé emporter ». Il y a bien quelque chose qui est de moi, dans la colère ainsi dite, quelque chose que j'ai *laissé*... Je ne me suis pas « mis » en colère, je m'y suis laissé aller. Tout commence par cette espèce de creux où quelque chose qui est moi se détache en moi, et part à la dérive. Quand je le vois, ça a déjà commencé. Rien dans ce creux et cette « chose » qui est déjà née ne rappelle le langage abstrait de la raison, la langage de l'acte, qui a été *décidé, puis* accompli. Ce qui ne veut pas dire que je n'y puis rien. Mais ce qui veut dire que le langage du devoir n'est pas non plus ce dont la raison, abstraitement conçue comme liberté à l'égard des déterminations de l'animalité, puisse rendre compte. Le devoir n'est pas de refuser d'être emporté, en prenant pied sur la berge du raisonnable, d'où je regarderais passer le fleuve. Mais cette colère qui est née en moi, pour l'arrêter, *il faut y aller*, il faut descendre dans ce fleuve et m'y reprendre. Ce qui est déjà né en moi comme colère, il ne s'agit pas de m'en abstenir, il n'est plus temps : il faut le tuer.

Le langage de l'animal raisonnable ne rend pas compte de cette colère vécue. De plus, il tombe dans l'antinomie. Car ou bien je suis emporté, et c'est un « orage », non une colère. Ou bien, si je suis libre de ne pas m'emporter, pourquoi est-ce que je cède ? Si la raison est une détermination fondamentale, si elle est autonome, pourquoi cède-t-elle à l'animal ? Cela suppose une perversité fondamentale et un « choix » de la colère. Or même s'il y a une sorte de liberté qui jouit de se perdre dans les extrémités de la passion, il ne s'agit pas là d'une décision de la froide raison qui choisirait de s'emporter. Ce qu'il y a d'inquiétant dans le mal, c'est justement qu'il ne consiste pas dans une perversité radicale de la liberté, dont l'absurdité même l'innocenterait à nouveau.

Ainsi la colère, cette espèce de perte de toute dimension dans laquelle je respire à l'aise, où plutôt dans laquelle quelque chose respire à l'aise, et qui est et n'est pas moi (comme dans les rêves), c'est un moment infiniment plus primitif que le pauvre langage dans lequel la philosophie de l'animal raisonnable essaie de le traduire. Il est vain d'essayer de trouver en lui les frontières de l'animal et celles de la raison. Au reste, il n'y a même pas en moi un animal : c'est aussi bien l'esprit qui permet la colère, qui *suscite* l'animal, et il en va ainsi de toute passion : toutes les passions sont des passions d'esprit. Les animaux n'ont précisément pas de passions, pas même de désirs : ils en sont réduits aux besoins. Ce qui veut dire que mon corps n'est pas corps animal, il est d'abord chair de l'homme. Il n'est pas resté sans changement fondamental de sa prétendue union avec l'âme, mais au contraire cette union le définit comme *autre* : le corps de l'homme n'est pas le corps de l'animal, mais autre. Aussi est-ce avec ce corps qu'il peut désirer ou être passionné, ou être sage. C'est avec son corps qu'on est sage. Il n'est jamais l'animalité en quoi s'ajouterait la raison. Aucun des phénomènes qui caractérisent l'homme n'est jamais pensable en termes d'union de l'âme et du corps, où l'on n'a jamais affaire qu'au pur paradoxe, ou à la pure contradiction comme telle, si bien que le dernier mot de ce langage est : « Quel monstre est-ce donc que l'homme ? » Mais il vaudrait peut-être mieux dire : quel monstre est-ce que ce langage qui s'obstine à me découper en deux parties, à partir desquelles on ne peut pas me reconstituer ?

Mais quel langage faut-il donc employer ? Le vrai langage, pour Descartes, c'est celui de la distinction radicale de l'étendue et de la pensée. Il faut avouer que pour nous ce n'est pas clair. Restera à interpréter cette distinction de l'étendue et de la pensée chez Descartes, pour voir en quoi ce langage est primitif, et non « composé ».

Toujours est-il que le Cogito, cherchant ce qu'il est, refuse en six lignes et avec dédain de s'arrêter à la définition constante de toute la tradition : l'homme est un animal raisonnable.

HUITIÈME LEÇON

LE COGITO

IV – DE L'INFÉRIORITÉ DE L'ÂME

« Or je suis une chose vraie et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit, une chose qui pense. Et quoi davantage ? J'exciterai encore mon imagination, pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet ensemble de membres, que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer [...] ».

Etonnante litanie et étonnant poème. L'esprit multipliant autour de lui les négations, et s'étonnant, lui précisément qui est au monde, de n'être pas ceci ou cela, un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de ce que je puis feindre ou imaginer. Pourquoi cela ? Parce que tout ce que je puis feindre ou imaginer est toujours emprunté de la chose simplement donnée : mon imagination est objective. Elle l'est par exemple aussi dans le vocabulaire philosophique de la *substance*, toutes les apparences étant les apparences de... (ce qui paraît). Mais moi-même je ne parais pas, l'esprit ne paraît pas. Il est originellement lié au paraître, mais il n'est pas ce vent, ce souffle, cette vapeur, ni rien. C'est peut-être le plus pur de la philosophie que ce passage dans sa simplicité, cette ontologie négative du « Je suis », qui immédiatement se défend dans sa vérité, c'est-à-dire d'être ceci ou cela. Ne croyons donc pas que nous savons ce qu'il en est de la nature de la pensée. Pour l'instant tout notre savoir en est négatif.

« Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses [...] »

Ce passage qui vient vous montre qu'il ne faut pas se précipiter, comme je l'ai pourtant fait moi-même la dernière fois, à critiquer Descartes. Il faut lui laisser le temps de dire les choses. Je l'ai critiqué la dernière fois comme tout le monde depuis, à peu près, que les *Méditations* sont parues, et encore plus depuis Kant et Husserl, sur cette solitude du Cogito, qui prétend s'assurer de son sens d'être sans avouer que la définition de l'homme est d'être au monde, et non pas de résider en soi-même comme conscience de soi. Mais c'est un point que

Descartes, malgré l'apparence des textes, n'a pas encore décidé. Car le doute est vraiment le doute ; je veux dire : lorsque le doute nie le monde, il nie plutôt mes certitudes à l'égard de l'existence du monde, en tant qu'elles ne sont pas des pensées. Il nie simplement la certitude en tant qu'elle n'est pas reliée à la problématique générale du vrai. Mais il ne touche pas à la conscience simple et il laisse effectivement les problèmes ouverts. Aussi Descartes peut-il poser la question qu'il pose maintenant :

« Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses [...] ces bancs, ces fenêtres, ces lumières, [...] que je suppose n'être point [...] ».

Entendez : qui m'échappent lorsque je les poursuis directement dans leur sens d'être, autrement dit que je suppose n'être point « [...] parce qu'elles me sont inconnues [...] » : c'est bien dit dans Descartes. Je les suppose n'être point. Non pas que je dise qu'elles ne sont point. Je « suppose », c'est-à-dire je retire de ma pensée, ou je me retire dans ma pensée de ce que la certitude m'entraînerait à poser sans cesse, à savoir : « ceci est », parce que ce que je vise par ce petit mot (« est ») se dérobe sans cesse à toutes les instances du réel, et menace de n'être que l'apparence. Donc, à quel niveau, en quel sens, de quelle façon le réel *est*, cela m'est *inconnu*, et par là même tout ce que j'en crois est réputé faux.

« Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point parce qu'elles me sont inconnues, ne sont-elles pas en effet différentes de moi, que je connais ? Je n'en sais rien [...] ».

Ce qui suppose que Descartes n'a pas décidé que le Cogito est un sujet de représentation, qui n'a d'abord affaire qu'à lui-même et qu'il faudrait prendre dans sa différence radicale de toute chose, comme conscience de soi, qui ne serait pas concerné par le monde essentiellement, qui ne serait concerné qu'en fait (parce qu'en fait il faut bien aller déjeuner, et que s'il fait froid dehors j'aurai froid), mais qui ne serait pas lié originellement au monde dans sa rationalité, ou plutôt dans la raison de sa rationalité, dans sa vérité ontologique. Malgré l'apparence, Descartes n'a encore rien prononcé là-dessus. Tout ce que Descartes propose soit comme affirmation, soit comme négation, ce sont en fait des *étapes* du doute, des étapes vers le commencement des questions. Lorsqu'il disait tout à l'heure : « Je suis, j'existe », alors que le monde est nié, cela ne signifie pas ce qu'on appelle pompeusement et médiocrement le « solipsisme » de la conscience. Le Cogito ne signifie pas que la philosophie s'enferme dans je ne sais quel domaine, remâche une méditation vide, comme dit Kant : « Le moi, par lui-même, est vide ».

Et d'abord il n'y a pas de moi. Car non seulement je ne suis pas « un vent » et « un souffle », mais je ne suis pas non plus une conscience, si l'on entend par là un domaine

intérieur. Il faut faire porter les litanies négatives aussi sur le subjectif. Il n'y a pas de subjectif. Il y a le réel, c'est-à-dire le paraître, et il y a la pensée cherchant son lien originel avec le réel, lui-même pensé dans son origine. Mais il n'y a pas un domaine philosophique, une intériorité.

Donc il est faux de penser que Descartes s'installe dans le Cogito comme dans la pensée subsistant toute seule ; cela est faux malgré les apparences du texte. Car le texte est naïf, ou plus exactement primitif, archaïque ; mais nous savons dans les arts que les œuvres primitives sont loin d'être des approximations des œuvres renaissantes ou classiques, mais que les arts primitifs (nous le savons, nous autres Modernes, tout au moins) que les arts primitifs ou archaïques sont effectivement l'*archè* de l'art, son type, son origine, et non pas simplement son commencement naïf. De la même façon, Descartes doute et affirme, doute et nie archaïquement, primitivement. Il dit : « Il n'y a pas de monde », et il fait comme si le Cogito, c'était ce que je trouvais qui voulait bien ne pas s'en aller comme une bulle de savon, comme si la pensée s'emparait d'elle-même. Mais on ne *s'empare* pas de soi-même ! La pensée s'empare d'elle-même comme pure instance de jugement, comme pur recul, non comme un domaine ; comme lieu du commencement, non pas comme un objet, domaine, intériorité, richesse à exploiter. Il n'y a rien dans le Cogito... sinon tout ce qui est en doute. Et il n'y a rien de plus, pendant que je vous parle, dans la conscience simple, que la vitre en face. Et le « Je » comme tel ne s'explore pas.

Il s'explore en psychologie, mais ce n'est plus le « Je ». C'est le mythe, l'objet rationnel que j'appelle la conscience, que le psychologue appelle la conscience, et avec lequel il essaie de rendre compte d'un certain nombre de désordres dans l'apparence pour y appliquer une thérapeutique. Cela, si on veut y voir une pensée au lieu d'une connaissance scientifique, c'est-à-dire mythique et dont l'objet est toujours un faux-objet, cela alors, c'est croire que l'homme a une marionnette intérieure. Et il est vrai que lorsque je me réduis au psychologique, j'ai une marionnette intérieure. Mais cela n'est pas ma définition.

Ainsi pas de domaine : on étoffe toujours trop l'esprit. On a peur de le perdre et on lui donne une substance. Cet hommage est en fait une dérision. L'esprit n'a besoin d'aucune position que : « Je ne suis point ceci ou cela ». Il ne fait pas « face » aux choses, et il n'est pas lui-même un domaine en-face, mais il est pris dans la même possibilité que le paraître, et il assiste toute chose, non pas comme un spectateur (qui, lui, assiste à...) mais à un co-servant d'une même vérité transcendante. Tous les prêcheurs de subjectivité, ne les croyons jamais. Il ne faut pas s'enfermer dans un pseudo-soi-même. C'est bien ce que dit Descartes : je ne suis même pas assuré que je ne suis pas la même chose que les choses. Par là toute possibilité

de la *Critique de la Raison pure* reste ouverte. Toute la réfutation de l'idéalisme (de l'idéalisme précisément « cartésien »), que vous trouvez expressément chez Kant, elle est en germe chez Descartes lorsqu'il dit : « Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses [...] ne sont point différentes de moi [...] ». Je ne sais donc même pas quelle est la différence de la pensée au réel, ni quelle est leur identité. Je suis donc loin de dire : c'est un sujet, qui a des objets, qui se les représente, et ainsi de suite... Je ne sais rien de tout cela. Si bien que le doute, à force d'être radical, arrive à laisser disponibles les questions métaphysiques fondamentales ; et ce n'est pas peu de chose, car elles sont toujours murées dans des évidences rationnelles.

« Je ne dispute pas *maintenant* de cela [...] ».

Encore l'ordre. Le commencement que le doute permet d'atteindre, ou plutôt le départ effectif que le doute en tant que commencement me permet d'atteindre, le début de réalisation effective de l'œuvre philosophique, c'est la pensée, c'est le « Je pense ». Mais par là, et grâce à la radicalité du doute, nous ne posons rien de déjà définitif, en un langage en fait emprunté aux choses. Quand on pense l'homme comme « sujet », on le pense en fait comme objet. Michel Alexandre disait que ce qu'il y a de honteux dans le spiritualisme, c'est qu'il est un matérialisme caché. Exemple : croire que je suis un « *spiritus* ». L'esprit n'est pas un « *spiritus* ». *Spiritus*, c'est une poupée de bois. Tout langage est d'abord figuratif ; toute langue est le guignol de quelque chose de vrai. Ainsi l'homme dit : « Je suis », il se *figure*, comme on dit si bien, qu'il est un esprit. Mais la pensée est bien autre chose que *psuchè*, *spiritus* ou souffle, ou domaine ou intériorité. La possibilité que son lieu soit son lien originel au réel, reste expressément ouverte chez Descartes. Il n'y a pas l'ombre d'un solipsisme ; il y a seulement l'ordre des questions :

- 1) le « Je pense » ;
- 2) quelle est sa nature, son lien aux choses.

Ainsi, à condition que vous distribuiez les différentes affirmations et négations de Descartes comme autant d'*étapes* de la recherche du vrai, ou de l'approfondissement du doute, vous éviterez de vous bloquer dans chacune, et d'être scandalisés parce que tout d'un coup le monde disparaît, ou parce que le Génie du Faux vient faire le malin dans un paragraphe ou deux, ou parce qu'on « attrape » le sujet, toutes choses qui ne sont que les figures allégoriques d'un doute dont le sens réside ailleurs.

« J'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être [...] » : donc aucune nature de l'esprit, pour l'instant, ni non plus aucune détermination du mot être.

« Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise [...] car je feindra en effet si j’imaginerais être quelque chose [...] ». Ainsi le doute, qui portait dans la 1^{ère} Méditation du côté du monde, afin de ne jamais se méprendre sur l’être, porte maintenant sur la pensée afin de ne jamais se méprendre sur le « Je suis ». C’est toujours la même épuration ontologique. Et je ne puis, jusqu’à ce que le morceau de cire – s’il y arrive : il n’y arrive pas selon Descartes et il y arrive selon Kant – ou Dieu selon Descartes, puisque le morceau de cire n’y arrive pas, me donne ma détermination ontologique, je ne puis jusque là que les refuser toutes. Etre reste un mot, non pas creux, mais vide, et « Je pense » une certitude qui ne se maintient en vérité que parce qu’elle ne se donne pas des contenus, ou plutôt ici une contenance, empruntée à des évidences inconnues, à un langage non critiqué. Il ne faut pas imaginer être quelque chose. Mettez cela en regard du « Je suis ». Descartes est l’homme qui dit les deux à la fois, il dit : « Je suis », mais il ne faut surtout pas imaginer que je suis quelque chose.

« Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire [...] En suite de quoi je vois clairement que j’aurais aussi peu de raison en disant : j’exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis [...] », ce qu’il faisait tout à l’heure, en propres termes « [...] que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j’aperçois quelque chose de réel et de véritable [...] ». Reprise textuelle des termes de la 1^{ère} Méditation (hypothèse du sommeil). Essayer de saisir dans le sensible la réalité dont il est pourtant par lui-même l’assurance constante, s’assurer de cette assurance, s’assurer que le papier blanc *est*, ou que la main que je remue *est*, cela n’a pas de sens. Sinon de révéler à quel point mes pensées de la réalité du réel sommeillent, à quel point ce qui fait la trame de la conscience simple est pour la conscience réfléchissante, ou pour la pensée, un rien. Il en va de même à l’égard du « Je pense ». Je suis certain du « Je pense » comme « Je suis », mais aucune détermination ne peut être atteinte légitimement ici, en tout cas pour l’instant (il faut aller par ordre). Il ne s’agit pas de déterminer ce que je suis, le *quid*, la *quiditas*. Descartes refuse de se jeter sur la pensée comme sur un objet de pensée, un domaine, une subjectivité qu’il faudrait interroger quant à son essence. Aussi le texte devient-il de plus en plus étonnant, et quasi surréaliste :

« [...] mais, parce que je ne l’aperçois pas encore assez nettement, je m’endormirai tout exprès, afin que mes songes me présentent cela même avec plus de vérité et d’évidence ».

Ça recommence ! Exactement comme dans la 1^{ère} Méditation à l’égard du monde : « Supposons donc maintenant que nous sommes endormis ». De même ici pour le Cogito :

« je m'endormirai tout exprès ». Dès que Descartes trouve quelque chose, il s'endort. Texte extraordinaire. Quand on dit : « l'esprit cartésien », et qu'on entend par là la logique mathématique, voire un quelconque bon sens, on ne sait pas ce qu'on dit. Descartes est d'une imagination, et d'une imagination métaphysique, prodigieuse. Le sommeil est le moyen du doute, son refuge. Tout est donc à recommencer :

« Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? [...] ».

Vous allez voir maintenant comment on progresse : on progresse en revenant en arrière. Une chose qui pense, c'est une chose qui a écrit la première et le début de la deuxième Méditation :

« C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ».

Voyez comme le Cogito est, pour ainsi dire, décrit charnellement. « Une chose qui pense » : nous imaginons Faust au pied de son escalier à vis, pensant ; ou le « penseur » de Rodin. Naïf, le penseur de Rodin : rentrant manifestement en lui-même. C'est la pensée telle qu'on se l'imagine, un effort vers l'intime. Mais Descartes ne rentre pas du tout en lui-même ; il évite ces naïvetés. Il définit purement extérieurement le Cogito, ce qui est le plus « intime », le moi, le « Je » lui-même, l'unité de la pensée elle-même. Par où est-elle définie ? Par l'unité ? Pas du tout. Mais par la diversité des contenus : « c'est-à-dire une chose qui doute [...] qui imagine aussi et qui sent ». Donc tout est englobé, et le Cogito n'est pas un petit point réflexif intime ; il est simplement la forme constante de la conscience simple, de la conscience effective. Le Cogito, c'est Descartes se promenant à Amsterdam, pour l'instant ce n'est pas autre chose.

« Certes ce n'est pas peu [...] Ne suis-je pas encore ce même qui doute de presque tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres [...] »

Malgré le doute, ou plutôt à l'intérieur du doute, les certitudes restent à l'état incoercible. Nous croyons tous, même en lisant Descartes, que 2 et 2 font 4, et que le monde est réel. C'est qu'il ne s'agit jamais d'abîmer la conscience telle qu'elle est. La philosophie ne change rien. Mais elle opère un extraordinaire recul, par quoi elle découvre que toutes ces certitudes sont non-situées : d'abord elles ne se raboutent pas bien les unes aux autres, la certitude sensible et la certitude mathématique par exemple se raboutent mal, il y a plusieurs vérités, donc il n'y en a aucune. La philosophie découvre que je ne sais pas ce que c'est que vérité et réalité. Par là il y a recul, et recul absolu. Mais ce recul absolu ne vise que la pensée

elle-même, et pas du tout la forme effective de la conscience. Celle-ci ne bouge pas. C'est pourquoi le Cogito comprend un être qui effectivement « affirme », « nie », « conçoit certaines choses, assure et affirme celles-là seules être véritables, nie toutes les autres [...] et qui en sen[t] aussi beaucoup, *comme* par l'entremise des organes des sens ».

Attention au « comme ». Tout d'un coup cette étrange philosophie, qui ne change pas la conscience simple, change étonnamment le langage de la conscience réflexive, laquelle croit savoir que je sens – ce qui veut dire ici : j'ai affaire aux choses – *par l'entremise* des organes du corps. On voit *par* ses yeux. On touche *par* ses mains. Le recul philosophique se traduit ici par l'adjonction d'un « comme » : « [...] et qui en sens beaucoup, *comme* par l'entremise des organes du corps ». Ce qui est douteux ici, ce n'est pas le corps, mais une évidence abstraite qui se substitue au corps, à savoir l'idée d'un centre de subjectivité qui, par l'entremise des organes du corps, fait petit à petit, dans la diversité, des ensembles qu'elle finit par se représenter. Cela est refusé, ou tenu pour faux, parce qu'essentiellement incertain. Et, en effet, c'est transcendentement incertain. Je ne suis pas au réel *par l'entremise* des sens, car la nature même du sensible s'y oppose. Ce qui est nié ici, ce n'est pas l'œil, c'est un schéma métaphysique abstrait, dont le point de départ serait un sujet de représentation, logé quelque part dans le corps ou ayant affaire au corps, et en qui retentirait comme représentation ce que le corps, lui, glanerait de son côté comme sensation, ou plutôt comme information sensorielle. Cela, c'est un schéma scientifique, mais c'est un schéma abstrait du point de vue de la perception. Or la perception est première. Il faut comprendre que le « comme » de Descartes vise l'idée d'entremise, tandis que la philosophie vise au contraire qu'il n'y a pas d'entremise, que nous sommes originellement, et non pas par entremise, au réel. Comparez *Théétète* de Platon, le fameux texte qui oppose la forme du datif à l'expression *dia* + accusatif, pour exprimer ce que c'est que « voir ».

NEUVIÈME LEÇON

LE MORCEAU DE CIRE (2^{ème} MÉDITATION)

La célèbre analyse du morceau de cire est une sorte de contre-épreuve de la première partie de cette seconde Méditation ; aussi est-elle introduite par un rappel du titre même de la Méditation, dont les termes se retrouvent ici expressément :

« Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment dans 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 pas sous l'imagination [c'est-à-dire sous la pensée] ».

Aussi également le résultat de l'analyse est-il de renforcer la certitude du Cogito :

« Mais enfin [dit le dernier alinéa de la Méditation], me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qu'il me soit plus facile à connaître que mon esprit ».

L'analyse du morceau de cire, en tant que retour à l'évidence persistante du Monde après le doute et malgré lui, est donc destinée à assurer l'esprit de lui-même *dans sa primauté*. Cela sera obtenu lorsque l'esprit aura été montré comme la vérité de la certitude perceptive, lorsqu'il aura été montré *premier* dans cela même qui semble s'opposer à sa primauté et qui semble aussi primitif que lui-même : la chose perçue.

Tout le passage parle donc le langage de la conscience de soi et a pour résultat de montrer que *la deuxième question de la philosophie, après la pensée elle-même, n'est pas le Monde, mais Dieu*. Cette remarque doit être pour nous l'occasion de revenir sur notre début. Dans ce début, nous remarquons que par rapport au concept traditionnel de la métaphysique, les *Méditations Métaphysiques* de Descartes se présentaient, d'après leur titre complet, comme ne couvrant d'abord que la moitié de ce concept (c'est-à-dire comme concernant la

Metaphysica specialis et non la *Metaphysica generalis*), ensuite comme ne comprenant que deux des trois « objets » de la métaphysique spéciale elle-même : à savoir l'âme et Dieu, à l'exception du Monde. Cette exception du Monde fait déjà le ressort et tout le mouvement de la Méditation première et aboutit, au début de la Méditation seconde, à l'affirmation du « Je pense » comme « Je suis », dans une totale indétermination du sens du verbe « être ». Or ce n'est pas le morceau de cire qui mettra fin à cette indétermination ontologique de la pensée, puisqu'il renverra au contraire lui-même à la pensée, au terme de l'interrogation qu'il subira concernant son être.

Il faut même remarquer que l'analyse ne se présente pas thématiquement comme une interrogation du morceau de cire concernant son être, mais comme une recherche de ce qui est « distinctement connu » en lui, ou plutôt de lui-même en tant que « distinctement connu ». Que veut dire cependant « distinctement connu », dans le contexte des première et deuxième Méditations, sinon : connu comme « vrai et existant » ? En d'autres termes, comme étant ? Lorsque le titre de la deuxième Méditation déclare : « De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps », il faut comprendre qu'il est plus aisé à connaître en tant qu'étant (au sens verbal du participe), comme la première partie de la Méditation le montre bien, qui « connaît » le Cogito en tant que « Je suis, j'existe ». De là, nous pouvons, et même nous devons tirer cette conséquence, que dans la deuxième partie du texte il s'agit aussi de la connaissance de la chose perçue en tant qu'elle est. Le sens général du passage sera donc bien de montrer que l'analyse du réel perçu en tant qu'il *prétend être* me renvoie à l'être de la pensée et non à celui du perçu. Ainsi la connaissance de Dieu sera, dans l'ordre, la deuxième, et celle du Monde seulement la troisième, par l'intermédiaire de la Vérité divine. Cette situation durera dans la philosophie jusqu'au moment où Kant résumera dans le *théorème de la réfutation de l'Idéalisme* le sens général de sa « déduction », à savoir que le Cogito ne peut s'assurer de lui-même que dans le lien originel qui l'unit au perçu *en tant que réel*. Encore le langage de la phénoménalité et celui de la représentation (d'une conscience-de-soi) sont-ils inextricablement mêlés chez Kant lui-même.

Dans le mouvement des *Méditations* de Descartes, le morceau de cire n'est donc pas une étape décisive ; il confirme au contraire que la première étape décisive est le Cogito dans son interprétation ontologique, et que la seconde sera seulement l'étape divine. Tel est bien le sens du texte, pris dans son intention et ses résultats ; bref, dans son rôle à l'intérieur de l'économie des trois premières Méditations.

Il est possible cependant de considérer cette célèbre analyse pour ainsi dire en elle-même. Elle apparaît alors comme la première approche, entre certains passages de Platon et la

pensée kantienne, d'une unité de la pensée et de la réalité du réel *établie au sein du perçu (comme possibilité du perçu)*. Le corps de l'analyse n'est pas seulement encadré, en effet, par les deux textes que nous avons déjà cités, dont le premier introduit une sorte de compétition pour l'évidence ontologique entre les choses perçues et la pensée et dont le second détermine la compétition au profit du Cogito. Il est aussi encadré par deux autres textes, qui situent le lieu du débat au niveau de la possibilité du perçu et non au niveau de la science ou de la connaissance rationnelle philosophique. Il s'ensuit que l'universalité de l'entendement apparaît pour la première fois là où Kant essaiera de la retenir : dans la possibilité de l'Univers en tant que paraissant. Ces deux textes sont les suivants :

– au début de l'analyse :

« Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un de particulier »

– et dans la conclusion :

« Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, *sa perception*⁹, ou l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un toucher, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblait ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit [...] ».

Ces préliminaires sur la situation générale du texte étant établis, il faut maintenant en venir au corps de l'analyse.

« Prenons par exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rend quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci ».

Ce qui est remarquable en ce début, c'est que la chose paraissante n'est pas réduite d'avance à son substitut philosophique abstrait. Premièrement parce que les « qualités

⁹ C'est nous qui soulignons.

secondes » et les « qualités premières » (c'est-à-dire ce qui correspond d'une part au sensible, d'autre part à l'intelligible) ne sont précisément pas distinguées comme une part et une autre de l'objet, mais toutes sont nommées comme autant de façons dont la chose elle-même se montre, et sont nommées pêle-mêle. Ainsi la couleur et l'odeur sont énumérées sur le même plan que la figure et la grandeur. Et deuxièmement parce que le sensible n'est pas considéré non plus d'une façon qui le coupe déjà du réel paraissant, soit par une référence à mes sens (conçus comme organes de la représentation subjective), soit par une référence à l'altération « temporelle » (qui ne laisse subsister aucun contenu identique). Ainsi la « douceur » n'est pas déjà cette « douceur » qui n'existe que dans les exemples de philosophie, comme on la trouve par exemple dans certains détours de Platon où il s'agit de savoir si le vin est doux *pour* l'un et amer *pour* l'autre, c'est-à-dire où la douceur est réduite à la douceur-sentie. Dans ce début de Descartes, au contraire, le monde entre par toutes les fenêtres dans la description, qui n'est pas déjà une « analyse », c'est-à-dire une réduction philosophique du paraître. La douceur ne paraît pas pour elle-même (comme la fameuse « blancheur du blanc » chez Aristote), elle n'est pas non plus déjà remplacée par l'expérience sensuelle du doux, consciente de soi et occupée d'elle-même. La douceur n'est rien : elle est le miel qui paraît ; non pas *la* douceur, mais « douceur du miel ». Par davantage l'odeur n'est considérée d'avance comme *l'odorant* en tant que tel, c'est-à-dire comme le corrélat de la représentation nasale (si l'on ose dire) : elle est « odeur des fleurs ». Enfin ni le dur ni le froid ne sont pris pour eux-mêmes, c'est-à-dire pour des apparences ayant en tant que niveau propre quelque substance et *à travers qui* s'annoncerait l'objet. Il ne s'agit pas ici de la *durities*, comme dans les *Principes*, espèce abstraite de la représentation sensible, définie très obscurément comme épreuve psychologique de la résistance au mouvement des mains ; il ne s'agit pas de la *durities*, du « dur » en tant que tel. Dur n'est rien ; sinon ce que le morceau de cire *lui-même* est. Le froid n'est rien non plus qu'on puisse détacher pour soi-même (par exemple pour se demander, comme dans la Méditation troisième Descartes le fera, s'il est seulement « privation de la chaleur » ou quelque chose d'autre), le froid est « morceau-de-cire-froid ». C'est pourquoi Descartes n'analyse point le sensible, mais plutôt laisse paraître le paraître et ne dit rien des qualités, sinon toujours comme ce que l'objet est : « il est dur, il est froid ».

Ce répit dans le phénomène, ce court moment du Monde dans la philosophie, nous le perdrons, ou plutôt Descartes va le perdre bien assez vite. C'est pourquoi il *faut* prendre tout son temps en ce début. Afin de mieux savoir ce que nous allons perdre. Et aussi à quoi l'inspection de l'esprit s'engage à être égale, de quoi elle s'engage à être la possibilité. Ce morceau de cire, en ce début, est encore plein de l'odeur du monde dont il a été recueilli, et

dont la philosophie, non seulement cartésienne (car elle ne voit pas ce jardin où elle prend des exemples), mais encore kantienne et même husserlienne, n'a pas encore aujourd'hui commencé à se souvenir, n'a pas en tout cas pu continuer à commencer.

Le glas de ce moment pur du paraître sonne dès la deuxième phrase :

« Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci ».

C'est le glas, parce que :

- 1) la certitude d'être qui fait l'étoffe de la conscience percevante et qui n'est pas pour elle un *moment*, quelque chose qui se détache et qui se remarque, est prise ici au contraire comme une *connaissance* de ceci, que le corps *est*.
- 2) Parce que tous les aspects de la cire se divisent en apparences qui ne *sont* pas le corps, mais qui le *font connaître* ; qui ne *sont* pas le moment même de l'objet, mais *se rencontrent* en lui et convergent vers lui.

A vrai dire, la phrase elle-même peut aussi être entendue dans un sens neutre, dans un sens qui n'est pas déjà philosophique, pourvu qu'on prenne comme « une façon de parler », comme un tour de phrase courant au XVII^{ème} siècle, les deux expressions « faire connaître » (pour dire tout simplement « montrer ») et « se rencontrer » (pour dire tout simplement « se montrer »). Mais l'alinéa suivant ne nous laisse pas ce choix. Avec lui se termine la description et commence l'analyse.

« Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure, et personne ne le peut nier ».

Ce passage est plus exactement la charnière entre la description simple et celui de l'analyse philosophique. Il y reste en effet quelque chose de l'indissociation primitive des qualités et de l'objet lui-même, en ce sens que la couleur qui change est toujours « *sa* couleur », la figure qui change « *sa* figure ». Ces possessifs signifient que l'altération des apparences de l'objet n'est pas encore séparée de l'objet même, qu'il n'y a pas encore dans le langage de scission entre un moment ou niveau des apparences, qui serait aussi celui du pur changement, et un moment ou niveau de l'objet, qui serait le pôle de l'identité pour elle-même, de l'identité abstraite. Mais le but de ce passage est clairement d'établir une telle scission, entre les termes de laquelle puisse s'insérer la question de la possibilité de leur unité.

Dans le langage de la description, la forme du changement et la forme du « même » sont elles-mêmes une seule et même forme. C'est la *cire-qui-change* qui est vue et qu'il s'agit de décrire. Le passage de la description à l'analyse consiste à mettre d'un côté tout le « changeant », et de l'autre l'identité de « ce qui » change. Comment cette substitution est-elle possible, et même, en un sens, évidente ? Comment même est-elle possible *parce qu'*elle est évidente, et de quelle évidence ? Pour répondre à cette question, il faut faire retour sur le début, sur les lignes où Descartes montre le pur paraître. Dans ce début, nous disions que le moment de l'apparence et le moment de l'objet ne sont pas déjà distingués, qu'aucun n'existe précisément comme un moment. Mais c'était rester à mi-chemin du commentaire. Il reste encore quelque chose à reconnaître dans ce début, que nous avons donc quitté trop vite, malgré les lenteurs que nous avons voulu y apporter. Il reste à remarquer en effet que dans l'indissociation primitive des aspects de la chose et de la chose même, celle-ci n'est cependant pas sur le même pied, si l'on peut dire, que ses propres aspects : elle n'est là que sous la forme effacée d'un possessif, ou sous la forme encore plus effacée du petit mot « est ». Forme constante de toutes les richesses et déterminations du paraître, l'objet cependant *lui-même ne paraît pas* : « sa couleur », disait le début, « sa figure, sa grandeur, *sont apparentes* ; il est dur, il est froid [...] ».

C'est déjà dans ce détail du texte initial que le paraître dans son contenu prend le devant de la scène, passe devant le paraître dans sa forme ; c'est déjà à ce tournant qu'il se destine à devenir la notion philosophique d'apparence. La forme possessive ou génitive de l'objet est au contraire effacement de soi-même. Lorsque, du morceau de cire, je dis : « il est dur », c'est cette dureté elle-même, quoique perceptivement et non déjà par abstraction conceptuelle, qui prend le devant ou le dessus. Le réel ne révèle point ici que tout ce qu'il y a de dur dans ce morceau dur, c'est qu'il est dur. Il y a mutisme de la perception sur sa constitution ontologique ; c'est aussi pourquoi, lors même que le paraître sera devenu l'instance décisive pour la pensée, c'est-à-dire à partir de Kant, et thématiquement à partir de Husserl, la pensée ne consistera pas pour autant à « revenir au monde » purement et simplement, mais plutôt à chercher *son* langage, dans lequel le monde muet puisse être dit.

Mais pour en rester au morceau de cire de Descartes, remarquons donc maintenant ce que nous avons négligé dans notre premier commentaire du début, à savoir que l'évidence de l'apparence *se prépare* au sein même de la perception, au sein de l'indivision du paraître et de sa forme objective. Car cette indivision elle-même comporte une inégalité essentielle, à savoir que les déterminations paraissantes (le « contenu », la richesse des aspects) sont déclarées, tandis que l'unité objective, si elle ne manque jamais, ne se déclare jamais non plus comme ce

qui est le « *clarum* » dont tout cela se déclare. Au contraire l'être du perçu est lui-même inapparence et retrait. Aussi Descartes peut-il dire, en tombant dans l'évidence du perçu, que ce sont les aspects, dans leur richesse de détermination, qui « font connaître » le corps. Seul Kant essaiera de montrer que c'est au contraire l'unité objective qui est la condition de la parution du paraître, que c'est cette unité que diversifie le « divers de l'intuition ».

Qu'avons-nous gagné par ce retour en arrière ? Ceci, que nous nous sommes approchés de l'origine de l'abstraction philosophique. Cette abstraction est *commise*, disions-nous, lorsque l'analyse quitte la description pour mettre d'un côté tout le changeant, et de l'autre « ce qui » change.

Mais nous nous apercevons maintenant que la distinction de l'analyse et de la description, la description du philosophique et du vécu authentique (primitif), n'est pas aussi simple que nous aurions pu le croire. Car s'il y a bien, dans la « description » qui ouvre le morceau de cire, un « moment du monde » qui a quelque pureté et authenticité, c'est-à-dire dans lequel les aspects de la chose et la chose ne sont pas déjà distingués, il y a aussi une obéissance de Descartes à l'égard du caractère « en retrait » de l'unité objective ou identité elle-même, qui va jusqu'à l'oubli, l'inadvertance totale du lien entre l'être et la qualité dans la « description » : « il est dur, il est froid [...] ».

Ainsi dans l'évidence du perçu l'apparence a-t-elle déjà en germe son autonomie comme « moment » distinct du « moment » de l'objet. Ce qui est aussi comprendre que l'abstraction philosophique a son insertion dans le monde, loin d'être une « erreur » pure et simple.

Cela paraît pourtant une erreur pure et simple de demander : « La même cire demeure-t-elle *après* ce changement ? », comme le fait Descartes. Car ce changement lui-même n'a jamais cessé d'être le changement-de-la-cire ; ce ne fut pas un changement en soi d'apparence en soi, dont on se demande ensuite si je vais pouvoir y reconnaître mon morceau de cire. Mais le sens de la question de Descartes, *c'est qu'elle est inévitable depuis la description elle-même*. Car le résultat de cette description, et même son âme depuis le début, c'est que l'identité objective passe « *après* » les déterminations du contenu, qui, elles, et elles seules, « *sont apparentes* » ; l'identité passe « *après* », en effet, même si elle est « toujours là » par la présence du possessif et du petit mot « est » dans la description, parce qu'elle est partout présente ainsi comme quelque chose d'absolument effacé, qui n'a point de détermination propre, qui n'est *rien*.

Ce « rien » de la détermination ontologique n'étant pas reconnu comme le tout des déterminations « réelles », ce « rien » de l'objet n'étant pas recherché comme le tout des

aspects, ceux-ci subsistent désormais pour eux-mêmes et constituent le niveau philosophique de l'*apparence*.

Ainsi réduit à lui-même, ce niveau de l'apparence à qui manque le moment du « même » ne peut donc rendre compte de l'unité du perçu :

« Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes, ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure ».

DIXIÈME LEÇON

LE MORCEAU DE CIRE (SUITE)

Nous étions parvenus la dernière fois au point où la naissance de l'analyse philosophique dans la description naïve était chose accomplie, c'est-à-dire au point où se détache l'apparence pour elle-même. Aussitôt les déterminations du paraître se séparent du monde pour devenir le contenu de la représentation d'une subjectivité. En démontrant que les contenus ainsi considérés ne contiennent pas leur unité, Descartes inaugure bien une sorte de philosophie transcendante : il fait voir que la chose de la perception ne peut surgir d'une fréquentation des contenus par une conscience, c'est-à-dire ne peut surgir au terme du « senti » ou de l' « imaginé ». Il faut donc que l'unité du perçu soit une unité originelle, et c'est là le lieu de la pensée, rendue elle aussi à sa dimension originelle sous le nom d'entendement.

Mais en même temps, puisque le monde perçu a été réduit, par les équivoques du début, au rang de l'apparence, *cette critique transcendante de l'apparence est aussi bien un dépassement pur et simple de la perception*, dépassement dans lequel l'« esprit » se retrouve seul au monde (selon l'expression bizarre de Descartes, puisque sa solitude consiste justement en ce que l'être-au-monde n'est pas contenu dans le « Je suis »). De là vient qu'il y a pour ainsi dire *deux lectures possibles* de cette célèbre analyse du morceau de cire. L'une en effet se fonde sur cet aspect essentiel du texte selon lequel la déduction de l'entendement (pour parler kantien : c'est en effet le moment) s'enracine dans la possibilité de la perception ; mais l'autre se fonde sur ce que la perception n'a pas su garder l'authenticité qu'elle possède dans l'exhibition du morceau-de-cire qui a encore l'odeur du monde (au début, par conséquent) et qu'à elle s'est substituée la notion abstraite d'apparence, en sorte que la critique de l'apparence vaut aussi pour Descartes comme critique du monde. La deuxième lecture est celle qui est la plus vraie, si l'on considère les intentions et les résultats qui sont ceux de Descartes ; la première est la plus vraie absolument parlant, c'est-à-dire celle qui donne le plus à penser. Quant à la lecture effective des textes, elle se situe exactement à la jonction de ces langages injoignables, c'est-à-dire *dès l'équivoque même*. S'installer dans une telle

équivoque n'est point cependant tout mélanger, c'est au contraire la seule façon de démêler l'obscurité effective du texte dans le détail même de celui-ci. Venons donc à ce détail :

« Peut-être est-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres ? ».

Ici commence le passage intermédiaire où Descartes, qui renonce à imputer l'unité de l'objet aux qualités sensibles réduites à elles-mêmes (ou plutôt à leur substitut philosophique) n'a pas encore conduit l'analyse jusqu'à reconnaître dans cette unité l'inspection de l'esprit. Dans ce passage, Descartes cherche ce qui reste du morceau de cire une fois que je lui ai ôté tous les aspects sensibles par lesquels il s'annonçait, puisque j'ai découvert que ce n'est pas *par* ces aspects sensibles que s'annonce l'unité, mais *dans l'unité* que tout sensible répond à sa définition, c'est-à-dire *peut* être effectivement senti.

Ce moment, qui n'est pas le dernier – loin de là – qui n'est que provisoire, qui même finalement est un moment erroné de l'explication, consisterait, devant l'incapacité du senti à rendre compte de l'unité, à imputer cette unité au corps lui-même. Qu'entend-on par « le corps lui-même » ? Nécessairement quelque chose d'abstrait (pour ainsi dire, la « corporéité ») puisque ce n'est aucune des façons dont le corps est effectivement pour moi, c'est-à-dire se montre. Toutes ces façons, qui sont toutes des façons sensibles, ont été évacuées. Pour savoir plus précisément ce que Descartes entend ici par le corps « lui-même », il faut prêter attention à la répétition du mot « sous » dans le passage que nous lisons :

« [...] un corps qui un peu auparavant me paraissait *sous* ces formes, et qui maintenant se fait remarquer *sous* d'autres [...] ».

Le passage veut donc dire : peut-être la cire n'est-elle aucune des apparences, mais ce qui se tient « dessous » et qui est quelque chose d'autre. C'est l'idée de la transcendance de l'objet, soit comme objet de la physique, soit comme objet de la métaphysique, par rapport au sensible. En d'autres termes, c'est la notion classique de substance : *sub-stare*, se tenir dessous. Or c'est précisément cette notion que Descartes va critiquer.

« Mais qu'est-ce précisément parlant que j'imagine lorsque je la conçois de cette sorte ? », c'est-à-dire comme un corps qui se présente *sous* certains aspects, puis *sous* d'autres aspects.

« Considérons-le attentivement [...] Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ».

Simple rappel des conséquences de la réduction à l'apparence de toutes les déterminations sensibles : ces qualités « secondes » étant ôtées, il ne reste que les qualités « premières ». Mais ce qui nous importe est la question qui vient maintenant, et sa réponse. La question est :

« Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? ».

Et la réponse est stupéfiante et mérite interprétation :

« Non certes, ce n'est pas cela [...] ».

Pourtant nous croyions avoir compris que pour Descartes la réalité du réel, c'est précisément la *res extensa*, la chose étendue, et qu'il ne fallait pas rendre compte des richesses du paraître autrement que par une composition de cette nature extrêmement simple qu'est l'étendue elle-même, en sorte que ce serait chaque fois l'étendue elle-même qui serait présente *sous* la singularité des aspects des choses telles que nous les vivons, et qu'il n'y aurait rien qui correspondît à aucune de ces singularités, sinon chaque fois l'étendue elle-même. Ainsi l'apparence serait une composition de l'inapparent, de l'absolument inapparent, de l'étendue qui *est* seulement au niveau de l'intelligible. Or Descartes ne s'arrête pas là. Pourquoi ? Parce que je ne peux pas suivre par l'imagination, dit-il, les modifications infinies que cette explication supposerait d'une nature simple se repliant, se composant d'elle-même de mille et mille façons afin de rejoindre la diversité effective dans laquelle le réel m'est donné.

Quel est le sens de la supposition qui est avancé ? « N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? » Cette supposition signifierait que la figure est contingente, que la forme des choses est contingente, que l'essentiel est la matière (transcendantale) ou contenu comme tel. Nous serions alors dans la scission classique de la forme et de la matière, où je puis imaginer que la matière prend toutes les formes. Mais Descartes refuse : « Non certes ce n'est pas cela [...] ».

La raison de ce refus est étonnante, car c'est renvoyer les catégories à l'imagination ; c'est renvoyer la catégorie de substance, dont l'expression cartésienne est l'étendue, à l'imagination. Il est vrai que ce n'est pas la première fois que nous voyons que les catégories ne sont pas le niveau où s'arrête la démarche cartésienne, le « doute » cartésien. Déjà le Malin Génie signifiait précisément que l'évidence intelligible peut être elle aussi révoquée en doute, *doit* être elle aussi révoquée en doute, ce qui suppose qu'il peut y avoir, dans les formes

pourtant les plus inévitables, constantes, de ma pensée, dans les formes logiques suprêmes, une apparence, une « tromperie » comme dit Descartes. Ici aussi, ce serait tromperie d'imaginer que l'unité des objets de perception, des choses perçues, leur vient de la substance, que tout le réel n'est dans sa réalité qu'une seule et même étendue que je ne vois jamais comme telle (nul ne voit l'étendue ou la matière) mais que je verrais chaque fois en chaque objet comme elle n'est pas, simplement comme elle apparaît, c'est-à-dire à l'état composé. Je verrais le simple toujours à l'état composé, mais en lui-même il ne cesserait pas d'être le simple. Cette idée, c'est l'idée qu'*il y a* la matière, c'est l'idée de la transcendance physique de l'objet, et que tout ce que nous voyons au niveau de la perception, ce n'est que l'apparence. Toutes les différences des choses ne sont ainsi que l'apparence de composition d'une même réalité avec elle-même. Il y a déjà des schémas semblables dans les *Regulae* (ce n'est pas la première fois non plus que nous voyons que les *Méditations* vont bien plus loin que les *Regulae*), lorsque Descartes essaie de rendre compte des différentes couleurs par un degré plus ou moins grand de composition de l'étendue (cf. les dessins des *Regulae*). L'idée sous-jacente à ces tableaux – elle est invincible en chacun de nous, c'est une forme logique de la pensée, c'est pourquoi je l'appelle une catégorie – est que l'homme, en tant que simplement il est au réel, en tant que simplement il perçoit, n'est pas par lui-même au niveau du vrai, c'est-à-dire de ce qui est ; qu'au contraire il a seulement affaire à l'apparence de ce qui est effectivement, lequel être effectif est par conséquent sous-jacent à cette apparence, ou plus exactement *est comme il n'apparaît pas et apparaît comme il n'est pas*. Ainsi l'étendue.

Une telle métaphysique de l'objet physique dans sa transcendance à l'égard de la perception est nécessairement la métaphysique qu'entraîne la science. Par exemple, je suis obligé de penser que le rouge en tant que tel est une pure détermination subjective et que, pris dans son objectivité, il s'agit tout simplement d'une certaine vibration définie par sa longueur d'onde et sa fréquence, qui en soi n'a rien de rouge. Et je peux réduire tout le sensible à une espèce d'échelle de vibrations qui n'ont aucun rapport avec la façon dont elles sont vécues effectivement, soit comme le son, soit comme l'aigu, le grave, le brillant, le terne, le rouge, etc. ; par conséquent, tout le sensible ne serait que l'enveloppe des réalités physiques. Et en vérité ce ne serait *rien* : ce serait simplement *mon* rapport à ces réalités, parce qu'il ne peut pas y avoir d'apparence qui subsiste comme telle. Il faut carrément dire qu'elle n'est pas. Ce qui est, c'est la définition physique de ce que moi je ressens, moi conscience finie, tel qu'il n'est pas, dans des déterminations qui n'ont rien à voir avec cette réalité physique, si ce n'est que cette réalité physique fait toute la substance, toute la réalité de ce que je vois. Ce que je vois *est* une vibration, et moi je crois que c'est du rouge.

Les catégories sont des notions du même type ; elles sont dans le même sens transcendantales à l'apparence. L'idée de la substance ne fait que généraliser cette explication par la transcendance de l'objet physique. Elle revient à pratiquer cette analyse à tous les niveaux du réel pour arriver à ceci, qu'il n'y a que la matière comme telle, laquelle n'est égale à aucune des déterminations sensibles sous lesquelles je la rencontre, et sous lesquelles la science elle-même la rencontre toujours, la science elle-même expliquant sans cesse par l'objet un système d'apparences, mais pour cela étant obligée aussi de faire apparaître cet objet lui-même et se retrouvant par conséquent devant un nouveau système d'apparences qui a sa raison objective. L'idée limite de tout cela, c'est qu'il y a une infinité d'apparences d'une réalité prise en elle-même, qui est l'étendue en termes cartésiens, ou dans toute la tradition la « substance ». Or c'est précisément cette idée que Descartes impute à l'imagination. Au XVII^{ème} siècle, l'imagination est toujours le contraire de l'entendement, de la pensée ; elle est le faux lui-même, étant « maîtresse d'erreur et de fausseté ». C'est donc supposer qu'il y a une imagination en métaphysique, et même peut-être que la métaphysique, sous sa forme catégoriale classique, est une « imagination » de ce qui est, mais n'est pas nécessairement vraie.

« Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements [...] ».

Nous venons de voir en effet que l'infinité est dans l'idée même de la différence du réel et de son apparence,

« [...] et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer ».

Qu'est-ce que cela veut dire ? Pourquoi faut-il « parcourir » cette infinité par son imagination ? C'est qu'il s'agit de rendre compte de l'objet perçu, non du monde de la science mais du monde de la perception, de la première façon dont le monde est rencontré et non de sa première explication objective par la science ; il s'agit du monde lui-même, paraissant. Il faut rejoindre, rendre compte du morceau-de-cire, non pas comme concept chimique de la cire, ni comme concept métaphysique de l'objet en général (substance, étendue), mais il s'agit de rendre compte de l'unité de l'objet perçu. C'est en effet une expérience absolument simple que fait Descartes : il prend un morceau de cire et il la fait fondre ; il constate que tous les aspects sensibles se modifient, mais qu'ils se modifient tout le temps sous la forme suivante : c'est-à-dire comme aspects *de* l'objet. Cette *altération* est une altération du même, autrement dit ce *n'est pas une altérité*. Les qualités sensibles ne tombent pas d'un côté et l'objet de

l'autre, mais l'objet lui-même change. Pour pouvoir dire que l'objet change – vieille analyse : elle est dans Aristote – il faut la permanence, c'est-à-dire qu'il ne change pas. Il faut en tout cas que quelque chose ne change pas, c'est le rapport des apparences (improprement appelées : il faudrait dire des aspects) à ce dont elles sont l'aspect, à l'unité qu'elles annoncent et qu'elles contiennent constamment. C'est de cela qu'il faut rendre compte. Et c'est de cela que ne rend pas compte une réalité qui est à l'infini par rapport à toutes les apparences possibles. « Il n'est pas possible de parcourir cette infinité », cela veut dire que si l'unité est transcendante par rapport à la diversité, si elle est prise comme altérité du Sensible et de la forme du Même, alors cette altérité est un infini que je ne pourrai jamais parcourir, c'est une scission irrémédiable. Si en effet l'unité est au-delà de toutes les apparences, si aucune des apparences ne la contient, si je fais du changement des apparences une sorte d'absolu métaphysique (ça change, donc ça change absolument), alors ces unités successives, plus exactement cette diversité d'apparences qui changent constamment dans le contenu et ne sont définies précisément que comme contenu a perdu définitivement la forme de l'unité, elle n'est plus l'aspect changeant d'une chose. Si cette chose est posée à l'infini de toutes les apparences, comme le simple qui se compose de mille et mille façons, comment cette unité qui n'est jamais au niveau du paraître, mais toujours au-delà, va-t-elle rendre compte de l'unité du paraître ? C'est impossible, parce qu'il est impossible que la conscience simple parcoure constamment la différence infinie qu'il y a entre l'unité du simple en lui-même et toutes les « compositions » qu'il peut prendre. Mais je n'ai pas, je n'ai *jamais* à « courir » derrière la diversité pour l'unifier ou pour y reconnaître une unité. Il n'y pas de difficultés dans la perception. Jamais. C'est ce qui en crée tellement dans la philosophie. Le plus dur à penser, c'est le simple, l'authentique simple ; le fait que c'est une expérience toute simple que de faire fondre un morceau de cire et de dire : c'est le même morceau qui fond. Bien entendu. Mais cette simplicité-là est justement ce qu'on ne peut pas expliquer par le simple pris abstraitement. Car il est pris abstraitement quand il est pris au sens de « la nature simple », comme cela arrivera plus tard à Descartes (mais dans les trois premières Méditations, toute la métaphysique est ouverte, non décidée), c'est-à-dire au sens de la réalité qui ne se dédouble plus en apparence et réalité, mais qui *est*, absolument parlant. Si ce qui est, absolument parlant, est coupé de toutes ses apparences comme l'idée de matière est coupée de toute la richesse effective selon laquelle j'ai affaire à du rugueux, un arbre, une écorce, de l'eau (mais jamais à « la matière »), alors cette simplicité catégorique de la substance est une pente de la raison qui en est plutôt la chute. C'est une pente de la raison quand je réfléchis *sur* le contenu de l'expérience ; mais cette évidence rationnelle est aussi la Raison qui déraisonne :

imagination métaphysique, et cela parce que mon imagination effective (c'est-à-dire le fait que le réel fasse pour moi effectivement figure : *imago*) ne peut pas être expliquée par là.

Autrement dit, quand on a coupé l'intelligible du sensible, on ne peut plus les mettre ensemble ; une fois que l'unité est supposée comme l'au-delà de la diversité, elle ne peut plus être l'unité de cette diversité. Elle est donc l'unité en soi-même. Elle tombe de son côté, la diversité tombe de l'autre, et par là même la diversité n'est plus une diversité. Elle n'est en effet une diversité que si elle diversifie l'étant *un* : les aspects de la cire ne changent que parce que la cire en eux continue à paraître. Mais s'il y avait simplement des aspects des choses, des aspects pris absolument, des aspects de rien, il n'y aurait même pas d'aspects. L'objet – cela, c'est la deuxième analogie, c'est la déduction kantienne de la notion de substance – l'objet est la forme même du réel, du sensible, il est la possibilité de l'expérience en tant qu'elle doit paraître, puisque effectivement elle paraît. Ce paraître suppose que je ne suis jamais livré à des contenus comme tels dans l'instant, si bien nommé : l'In-stant, c'est-à-dire ce qui ne tient pas, ce qui n'a pas de stature, *id quod non stat*. A tel point qu'aucun objet ne peut se maintenir là. Or le propre du paraître, c'est que l'objet se tient et qu'il n'y a pas de difficulté à cela. Mais c'est ce qui en cause, encore une fois, dans la réflexion : d'où vient l'unité ? Comment faut-il penser l'unité ? Cette unité, il est difficile de la penser parce que, d'une part, elle n'est dans aucun des contenus, elle n'est pas la même chose – du moins je crois d'abord qu'elle n'est pas la même chose que chacun des aspects de la chose, et en effet, d'une certaine façon, elle n'est pas chacun des aspects de la chose ; il *faut* même qu'elle soit autre chose, qu'elle soit autre, qu'elle recule par rapport à chacun de ses aspects, parce que c'est seulement dans ce recul que ces aspects sont accessibles eux-mêmes comme aspects de la chose : ainsi chez Kant la forme de l'espace comme *a priori* signifie un recul, à savoir que le réel n'est pas purement jeté là, en vrac, pour une conscience à qui l'on dirait : « débrouille-toi maintenant, perçois-moi ça », mais qu'il est perceptible originellement, que cette origine elle-même n'est jamais engluée dans les contenus, elle n'est pas. La forme même selon laquelle les choses *sont*, cette forme-là n'est pas, elle n'est ni ceci ni cela, mais elle est la possibilité de tout le reste. Et en même temps ce recul (*sub-stare* en ce sens-là est une idée juste : le réel se tient sous la forme d'un « sous », il est toujours en retrait, il vient d'ailleurs. C'est parce qu'il vient d'une unité qui est en retrait par rapport à une diversité que cette diversité paraît et se diversifie) mais en même temps donc, et du même coup, et pourtant à l'inverse semble-t-il, cette unité qui doit être un recul, il faut qu'elle soit la forme du divers. Il ne faut pas qu'elle soit posée au-delà, qu'elle soit hypo-stasiée comme une substance existant *sous* ce qui ne serait que l'apparence. Car si je fais de l'être un domaine autre que le domaine de l'apparence,

l'apparence ne peut même plus paraître. Or c'est ce qui se produit dans la notion classique de substance, et c'est encore ce qui se produit dans la notion cartésienne d'étendue. Ainsi, comme dit notre passage : «*Ce n'est que cela [...]* ». Ça ne va pas, puisque « je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination ».

« Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond, elle augmente [...] ».

Descartes petit à petit va délivrer le concept d'étendue ou d'extension (*res extensa*) de toutes les traces de l'imagination, pour l'épurer complètement et pour en faire vraiment le concept transcendantal de substance. Notamment, il va enlever à cette extension, si on ose dire, son extension : elle n'est ni grande ni petite.

« N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais pas qu'elle est capable de recevoir plus de variété selon l'extension, que je n'ai jamais imaginé ».

L'extension n'est donc pas un *substratum* qui a une quantité définie. Ce n'est pas par la quantité définie de l'objet que j'arrive à le percevoir comme un. Ce n'est pas cela non plus. Car cette quantité elle-même varie. Ce n'est pas l'extension imaginée qui m'aide à rassembler la diversité comme diversité d'un *même* morceau. Le Même nous échappe encore.

« Il faut donc que je tombe d'accord que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ».

Par opposition à l'imagination, mon entendement désigne ici ce qui cesse de se former une *image* de la réalité comme telle, une image de l'être. Il ne faut pas se former une image du soutien ontologique du réel. Certes, il n'y a de réel que parce que le sensible est par origine, ou encore parce que l'unité d'être est fondement de possibilité de tout déploiement effectif du paraître, mais il ne faut pas imaginer la réalité du réel, il ne faut pas la poser quelque part comme une espèce de grande matière plastique par en dessous : l'*upo-keimenon*, la substance, *das Unter-liegende*, ce qui gît-dessous. L'être n'est pas posé sous les choses ; la réalité n'est pas sous les apparences, parce qu'alors elle ne les rejoindrait jamais, elle ne serait plus l'unité de rien, c'est-à-dire que l'être tomberait dans le néant, serait un concept creux. Or j'en ai besoin absolument, de ce concept, il ne faut absolument pas qu'il soit creux : il est la forme

de toute plénitude au contraire, il est la forme du divers. L'Univers, il ne faut pas le laisser partir, pour en rester au contenu, parce qu'en fait c'est lui qui est la contenance que font comme paraissant les prétendus contenus. Donc, pas d'imagination métaphysique, « il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ». Il y a au contraire imagination dès que je *représente* la réalité comme telle.

Au fond, ce doute cartésien, c'est sans cesse l'accomplissement de la tâche proposée par Platon lui-même à la philosophie : « Il faut arracher l'être de toute chose ». Ici, c'est le comble, on l'arrache de lui-même, on refuse de le poser, de l'imaginer, c'est-à-dire de mal le penser, de le penser comme une espèce de grande chose. « Il n'y a donc que mon entendement seul qui le conçoive ».

« Je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général il est encore plus évident [...] ».

Il est bien évident en effet que la cire en général, le *conceptus communis* de la cire, sa définition chimique par exemple, il n'y a que mon esprit qui conçoive cela. Je suis tout prêt à admettre que les concepts communs sont des abstraits et que, quand on voit de l'eau, on ne voit pas la formule développée H-O-H. Il n'y a que mon esprit qui conçoive H₂O, ça ne se voit pas. Encore que l'articulation de la science sur la perception demanderait bien d'autres développements. Mais Descartes ne parle pas maintenant de la généralité de la science. Ce qu'il veut montrer, c'est que le non-visible est la forme du visible dans sa *singularité*. Cela ne relève que de l'entendement ou de l'esprit et il ne faut pas le chercher dans les choses, il ne faut pas chercher à le *voir*. L'être est certainement la forme – l'être que Descartes appelle l'étendue, c'est-à-dire finalement la substance, est certainement la forme de possibilité du voir. Il faut renoncer à imaginer, c'est-à-dire à donner forme d'objet à la substance. Aussi, comme je refuse de la poser partout, je me l'attribue à moi-même. Descartes dit : « il n'y a que mon entendement qui le conçoive », et finalement il en arrivera à dire : *c'est* mon entendement. Ce qui est un passage probablement illégitime. Vous verrez qu'à l'inverse de Descartes, le Cogito kantien ne s'assure de lui-même que sous la condition de l'unité du monde même, loin que ce soit lui qui accomplisse cette unité. Mais comme Descartes effectue une espèce d'ontologie négative, comme il arrache l'être de toute chose – et il a raison –, comme il ne peut donc pas le poser, il lui semble que c'est une sorte de néant, qu'il n'y en a pas, qu'il n'y a rien dans le monde qui soit son être (et cette proposition garde sa vérité) ; d'où la nécessité en quelque sorte de renvoyer à la pensée elle-même l'instance d'unité. Celle-ci ne me pouvant venir d'aucune chose, de quelque façon que je la creuse et de quelque façon que je suppose qu'elle est posée sous elle-même (*sub-stat*), comme de toute façon l'unité ne rend

pas compte à ce moment-là du paraître, il faut cesser de la poser, il faut cesser de l'imaginer, « il n'y a que mon entendement qui la conçoit ». Mais de là Descartes fait quelque saut malgré tout en chargeant l'esprit de l'unité du monde.

Mais il ne faut jamais critiquer les grands auteurs ; il faut arriver à les faire accoucher, à leur faire dire ce qu'on veut qu'ils disent. Non pas par violence, mais parce que, quand ils sont grands, ils l'ont déjà dit, ils ont déjà dépassé les maigres critiques que l'on est capable de leur adresser. Ici, par exemple, quel est le rôle de l'esprit ? Il faut se méfier dès que l'on voit en philosophie l'esprit qui « constitue » l'expérience ; personne n'y croit, et on a bien raison de ne pas y croire. « J'étais bien doué, dit Alain en substance, lorsqu'il raconte son entrée dans la classe de Lagneau, parce que si l'on avait mis en doute devant moi l'existence du monde, j'aurais fui à toutes jambes ».

De même que la philosophie ne consiste pas à faire semblant qu'il n'y a pas de monde (cf. le commentaire de la Méditation première), elle ne consiste pas non plus à faire semblant qu'il y a une activité sublime, quoique cachée et inconnue et ne faisant pas surface dans la conscience effective, activité sublime, quasi divine, d'une dimension transcendantale de la conscience, comme s'il y avait un « Je pense » derrière ce que nous sommes effectivement en tant que pensée (qui ne s'annonce pas avec tant de mystère et de fulguration), comme s'il y avait un « Je pense » qui, lui, était dans le coup, c'est-à-dire dans le plan créateur, et travaillerait à la possibilité des choses. L'esprit faisant le réel, nul n'y croit. Bienheureuse incrédulité. Mais aussi ce moment n'est pas dans Descartes, contrairement à ce qu'on imagine. Descartes est l'homme qui impute à l'entendement, avons-nous dit, l'unité du réel comme objet singulier de perception ; comme si le monde avait besoin que la conscience de l'homme le constitue, comme s'il allait s'évanouir. Mais ce n'est pas exactement ce que Descartes dit. Il dit qu'il ne faut pas imaginer l'être, qu'il faut le concevoir ; mais il ne dit pas plus, il ne dit pas que cette conception est je ne sais quelle constitution transcendante de l'expérience. Nous aurons donc à la comprendre autrement. En quel sens l'esprit est-il à son lieu, est-il pris lui-même dans la possibilité des choses, voilà ce qu'il faudra comprendre. En quel sens il est par conséquent participant de l'origine, mais non pas un acteur, caché à soi-même, qui laïciserait plus ou moins le concept chrétien de la création.

« Or quelle est cette cire qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois [...] »

Descartes ne s'assure de la pensée qu'au niveau de la perception. Non au niveau de la connaissance qui constitue des systèmes intelligibles pour réunir les apparences ou un objet abstrait, ni au niveau de la connaissance métaphysique qui réunit toute l'apparence dans

l'objet abstrait par excellence qu'est la réalité sous-jacente. Descartes refuse de saisir l'unité de l'esprit comme ayant part à l'unité du réel – donc de remplir le propos de la philosophie première : c'est la même chose être et pensée – en dehors de la perception. La *conception* de la cire *que je vois*, ce n'est donc pas la conception abstraite, mais le concept transcendantal. Ce n'est pas le concept comme représentation de représentation, le *conceptus communis*, mais la possibilité de représentation, ou plutôt possibilité de la présence de toute chose.

Le « concevoir » auquel Descartes nous convie ici n'est pas une activité logique, abstraite, réflexive, lointaine, d'une conscience. « Je *conçois* le morceau de cire », ça ne veut alors rien dire, absolument rien ! Mais concevoir est ici un mot qu'il faut prendre charnellement, c'est *concipere*, prendre ensemble. Je prends ensemble cette cire, plus exactement : il y a pour moi effectivement un ensemble dans lequel toute diversification de la cire est prise : « la même cire demeure ». Il y a en ce sens une conception originelle de la chose, mais en ce sens-là, c'est-à-dire au niveau où je la vois : il s'agit du paraître. Et quand on dit que « Je la *conçois* », cela veut dire que la pensée n'est jamais ailleurs, n'a pas d'autre lieu que dans le réel que ce lieu où le réel lui-même *conceptum est* : est conçu, c'est-à-dire naît effectivement dans la richesse temporelle par l'unité. Mais cette conception, il ne faut surtout pas la prendre abstraitement, puisqu'il s'agit de rendre compte du perçu. Le réel est pris ensemble dans la forme *a priori* de l'unité : c'est l'Esthétique transcendantale. Dans la chose même il n'y a pas de divers, abstraitement parlant, pas de diversité ; mais constamment cette « diversité » est prise avec elle-même sous la forme de l'un et c'est *de là* qu'elle se diversifie. Or ce « là » n'est pas un endroit dans les choses, la vérité n'est pas une instance dans le réel ; c'est pourquoi nous croyons toujours qu'elle est abstraite, qu'elle n'est rien. LA Vérité ! Qui n'est convaincu que c'est abstrait ? Mais ce n'est pas abstrait ; ce n'est même pas seulement la forme des connaissances sublimes de l'humanité, qu'on appelle philosophie, ou de ces connaissances prosaïques, mais bien utiles, qu'on appelle la science. LA Vérité, c'est la forme du paraître, la vérité transcendantale ou la vérité ontologique. Elle est ce de quoi le divers se diversifie constamment. Mais ce « là » qui n'est pas dans les choses, mais qui est leur toute première position (leur « Logos »), c'est « là » que la pensée est elle aussi possible. En ce sens, cette « conception » ne rassemble pas seulement le réel avec lui-même, mais la pensée à elle-même, assemble la pensée avec elle-même. Ce qu'il y a de beau ici, c'est que ma pensée n'a jamais à revenir d'une perte d'elle-même dans le contenu du réel, à elle-même. L'unité, ça ne se gagne pas. Ça ne se reconstitue pas. Donc c'est constitutif, comme dirait Kant. Ce qui ne se reconstitue pas est constitutif. Ainsi je ne reviens jamais à moi-même, unité d'une conscience de soi, à partir d'une perte absolue dans les contenus de la conscience

empirique. Quand je regarde le champ là-bas, si grand soit-il, en Beauce par exemple, si je vais à Chartres à pied en traversant la Beauce, et que mon regard « se perd », comme on dit, dans le mouvement constant des blés, mon regard se perd peut-être, mais c'est purement métaphorique : il ne se perd pas au sens transcendantal, ce qui lui permet de « se perdre », c'est-à-dire de se retrouver toujours plus loin. Si la conscience empirique se *retrouve* toujours chez elle dans le monde, c'est qu'elle n'est pas essentiellement, pas originellement perdue. Ma conscience est *aux* choses, parce qu'elle n'est jamais prise *dans* les choses, et que par conséquent elle n'a pas à triompher de la diversité. Pensez ceci : *il n'y a pas de diversité*. La confusion, c'est l'abstrait (la confusion au sens métaphysique, c'est-à-dire ou tout confondu ou tout distingué absolument « *partes extra partes* », car cela revient au même, le divers absolument é-pars). Le réel n'est pas épars, mais il partage absolument l'unité ; et ce partage est ce que la conscience elle-même reçoit comme elle-même, c'est sa définition : son partage. Elle est prise dans la possibilité qui est la même qui jette le paraître en son propre déploiement.

C'est pourquoi je n'ai jamais à triompher du temps, bien que la métaphysique le croit. Triompher de la diversité du temps par l'unité intemporelle. Pas du tout. Kant a montré, lui, que la diversité temporelle suppose le temps lui-même ; la forme de l'unité est apparue alors comme le temps, non l'intemporel. L'Intemporel, c'est imaginer l'être. Imaginer qu'il y a une vérité dessous, ailleurs. Il n'y a pas de vérité ailleurs. Il n'y a pas d'au-delà. Le monde, c'est le lieu de la vérité. Mais par cela je ne retombe pas dans l'empirisme, inférieur à la philosophie, mais au contraire à un renouvellement, à une renaissance de l'ontologie dans la question du paraître. Ce que, en termes d'école, on appelle la phénoménologie contemporaine. Tout cela est de quelque façon dans Descartes, du moins dans le texte du morceau de cire. Texte sans reproche : l'entendement, c'est la perception. Husserl même mettra du temps à y venir, et n'y viendra jamais mieux. La chose conçue, c'est la chose vue ; c'est-à-dire qu'elle n'est jamais conçue par un acte de la cogitation. Première détermination du Cogito : il ne cogite pas. Il voit. « Certes, c'est la même que je vois ».

Mais nous avons déjà dit au début que ce moment transcendantal sans reproche est inaperçu de Descartes lui-même, qu'il se retourne plutôt en son contraire. L'esprit à demeure dans la vérité du perçu revient au contraire à soi et à son acte, à son « inspection ». Inspection de l'esprit, cela veut dire alors que l'esprit écarte les apparences pour regarder dedans et à travers (*in-spicit*), pour regarder l'unité et de là rameuter le divers dans l'unité. Ainsi comprise, cette inspection est encore de l'imagination. Il faut dire plutôt que, si quelque chose inspecte quelque chose, c'est plutôt la chose qui m'inspecte. Quand je regarde la chose, c'est

la chose qui me regarde. Comme on dit : « Ça te regarde ». Le Monde regarde l'homme, le concerne essentiellement. Cette inspection est certes exprimée dans le langage de la conscience de soi, s'imputant à elle-même l'unité. Donc on a certainement raison de faire des reproches à Descartes. Mais il faut reconnaître qu'il fait tout ce qu'il peut pour vider son langage de l'imagination métaphysique, pour épurer sa pensée de l'unité. Ce qu'il veut dire simplement, en distinguant « vision, attouchement, [etc.] », de « l'inspection de l'esprit », c'est qu'il n'y a pas de genèse psychologique de l'apparence dans son unité ; et comme il n'y a pas d'apparence en dehors de son unité, il n'y a, absolument parlant, pas de genèse psychologique de l'apparence ; que par conséquent le sensible n'est pas ce qui m'est donné par l'*entremise* des sens, ce qui n'est pas une façon de nier le corps, mais de nier un faux rapport de l'homme au monde. Mais tout est au niveau de l'esprit : le réel est un au niveau de l'esprit. C'est-à-dire en lui au niveau de cette unité dont il se délimite constamment et qui est, en moi, la possibilité de l'esprit.

Se maintenir à ce niveau, ce serait pour Descartes découvrir la question du monde comme question co-première avec celle du Cogito. D'une part, cependant, il ne s'y maintient pas parce que la perception est absorbée depuis le début dans la notion d'apparence. Mais, d'autre part, il ne s'y maintient pas parce que la question de Dieu est *aussi* co-première avec les deux autres. Et si la première raison est mauvaise, la seconde est bonne. Il n'y a pas en effet de séjour possible dans la phénoménalité sans une question sur l'être.

ONZIÈME LEÇON

TROISIÈME MÉDITATION : DIEU (1)

« Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela peut-il se 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 ».

Le mot vulnérable ici, c'est l'adjectif « intérieur ». Je ne recommencerai pas une leçon sur l'intériorité de l'âme que vous possédez déjà. Il s'agit seulement de remarquer que cette intériorité de l'âme, cette opposition de l'intérieur et de l'extérieur, qui, elle, n'est pas mise en doute parce qu'elle est la structure sur laquelle le doute lui-même est construit, cette notion est aussi la source de toutes les critiques, ou plutôt de tous les dialogues que les grands penseurs postérieurs à Descartes ont pu lui adresser, ou essayé d'entretenir avec lui. C'est le cas par exemple de la réfutation de l'idéalisme dans la *Critique de la Raison pure* de Kant, où le Cogito se saisit précisément dans son unité *parce qu'il n'est pas possible comme intériorité*.

On pourrait remarquer tout de suite qu'il est de quelque façon impossible de faire la leçon à un philosophe lorsqu'il est assez grand, parce qu'on retombe soi-même dans les difficultés où il est tombé, et où on lui reproche d'être tombé. Ainsi Kant, qui critique l'idéalisme de l'intériorité, le critique par une preuve de « l'existence des objets dans l'espace hors de moi », c'est-à-dire de l'existence du monde *extérieur*. Mais si je parle le langage de l'extériorité, je suis bien plutôt sur le même terrain que le langage que je prétends combattre (celui de l'intériorité), parce que ces deux notions sont rigoureusement solidaires l'une de l'autre.

C'est en montrant le vide de la notion d'intériorité que Kant réfute l'idéalisme au nom de ce qui est le ressort de l'idéalisme lui-même, à savoir : l'unité de la conscience ; il montre en effet que cette unité ne peut être autre chose que l'ouverture même de l'objet. Mais du coup il ne faudrait plus appeler cet objet « extérieur » ; il faudrait instituer un langage qui soit primitif par rapport à l'opposition secondaire de l'intérieur et de l'extérieur. C'est justement

ce qui n'a pas lieu chez Kant. Et cela finalement parce qu'il n'a pas suffisamment « considéré [son] intérieur », comme dit Descartes, mais « intérieur » pris cette fois en un sens nouveau, qui est la vérité du sens cartésien. Considérer son intérieur, c'est considérer toute chose en tant simplement qu'elle est « pensée » ; mais cela veut dire, non pas en tant qu'elle a été transformée en son image pour une subjectivité : cela veut dire le monde même en tant qu'il se montre. Le moment de la considération de ce qui se montre en tant que cela seulement se montre, c'est chez Kant l'Esthétique transcendantale. Seule la considération du phénomène dans sa phénoménalité (de la nature du paraître) peut en effet donner sa possibilité à un langage plus primitif que celui de la scission de l'intérieur et de l'extérieur. Et il est bien vrai aussi que cette considération, c'est-à-dire cette thématization de la phénoménalité du phénomène, ne peut non plus s'accomplir sans que la question de l'être y apparaisse comme le leitmotiv dont tout dépend. Kant aperçoit lui-même quelque chose de ce genre lorsqu'il écrit que « la théorie de la sensibilité est donc la théorie des noumènes dans le sens négatif ». C'est-à-dire que la question de la vérité ontologique, qui pour Descartes est la question de Dieu, est bien encore la question qui vient immédiatement après le Cogito, précisément afin qu'il puisse y avoir une pensée du Monde – ce que Kant recherche et approche le premier, s'arrachant et arrachant la Tradition à l'oubli du monde qui caractérise la tradition cartésienne. En ce sens, par conséquent, il ne saurait y avoir de « progrès » pur et simple de Descartes à Kant. Ni de critique pure et simple d'un penseur à partir d'un autre. Mais le rapport des penseurs passe par le rapport intime qu'entretiennent les trois questions du Monde, de la Pensée et de l'Etre, en tant que seule et unique question. Et la façon dont cette unité « progresse » dans son rapport à elle-même, c'est-à-dire du même coup appelle chaque penseur à sa pensée et à son rapport aux autres pensées, cette façon-là n'a rien de commun avec notre représentation du progrès. Celle-ci est en effet empruntée à la planification représentative, non à la vie de la vérité.

La même chose pourrait valoir peut-être pour Husserl. Ce que la phénoménologie contemporaine a en propre, c'est d'essayer de décrire le réel à tous les niveaux où je le rencontre effectivement, sans jamais emprunter un langage déjà philosophique. Mais la troisième Méditation de Descartes est justement celle qui pose le problème du rapport du « commencement pur » à la « tradition ». On peut appeler commencement pur, ou en tout cas volonté d'un tel commencement, le départ absolu du « doute » et l'arrêt absolu du « Cogito » chez Descartes. Pas un mot n'est emprunté au vocabulaire de la tradition, en l'occurrence à celui d'Aristote et de la scolastique, dans les deux premières Méditations. Mais le départ de Descartes n'est même pas lui-même commencé, c'est un départ qui n'est pas pris, tant qu'il

ne s'assure pas de lui-même dans la véracité divine ; et de même pour son arrêt, pour son lieu de repos, pour le Cogito – pur suspens d'une pure possibilité, et finalement énigme jusqu'à la même véracité divine. Si bien que le commencement du commencement, c'est la question de Dieu, c'est la troisième Méditation. Peut-être venons-nous de trouver en passant le lieu où Spinoza prend son cours dans Descartes. Mais ce n'est pas actuellement notre question. Notre question, c'est de remarquer, ce qui d'ailleurs se remarque de soi-même à la simple lecture, c'est-à-dire le *changement de ton* de la troisième Méditation par rapport aux deux autres. Ici en effet le savoir philosophique – le langage philosophique constitué, la tradition – fait une entrée massive, à quoi rien ne nous prépare. Brusquement Descartes cesse de commencer la philosophie, pour invoquer la philosophie ; il invoque la notion de degré de réalité, celle de participation par représentation, la distinction de la réalité objective et de la réalité formelle, la doctrine du jugement comme lieu de la vérité ou de l'erreur, etc. Cette invocation de la tradition dans et par le commencement, cette invocation de Darios par un Xerxès lassé de « battre la mer », ce lien du mort au vif dans lequel, comme dit le droit, « le mort saisit le vif », c'est le rapport de la primitivité à l'histoire essentielle à l'intérieur même de la pensée effective de tout penseur. Car ce rapport est en tous. Ainsi ce qui arrive à Descartes continue à être *exemplaire* de la philosophie dans son essence même. Le génie des Français est d'accomplir exemplairement le destin, mais non pas du tout dans la « conscience de soi » ; cela leur passe au contraire tout à fait au-dessus de la tête. Jeanne d'Arc, Descartes. Les Allemands ont, inversement, la tête toujours au-dessus du niveau de ce qui se passe ; ils *sont* dans la thématization. Mais ils n'ont point de destin.

Husserl, donc, essaie d'aller au réel, ou plutôt de le laisser venir, sans jamais emprunter un langage déjà philosophique, par exemple sans jamais poser de problèmes d'existence ; ou plutôt sans jamais enchâsser les problèmes dans un langage d'existence ; sans employer par conséquent la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, et donc en essayant d'éviter les scissions qui traversent le langage métaphysique. Ainsi entreprend-il de décrire le perçu sans se demander un instant – en *refusant* de se demander – comment un objet est possible pour une conscience ; parce que c'est déjà, cela, découper l'unité originare que je veux précisément atteindre dans ce qu'elle a d'originare, c'est la découper en deux termes qu'elle ne contient pas en elle-même. S'il est vrai que lorsque je vois la fenêtre il y a la fenêtre et moi, il n'y a pas pour autant relation d'un objet à une conscience : thème abstrait, qui n'est pas dans le tissu du vécu. Cette volonté de primitivité fait donc que Husserl lui non plus n'admettrait pas allant de soi le langage de l'intériorité que parle dès son début la troisième Méditation ; il continuerait plutôt par conséquent le doute cartésien à un niveau

encore plus profond, comme s'il disait : « Je ne sais même pas si je puis m'appeler quelque chose comme un 'intérieur' ».

Mais d'un autre côté il faut bien remarquer que Descartes lui-même a dit dans la Méditation précédente qu'il ne savait pas si lui, qui est, lui qui est sûr qu'il est, est en effet différent des choses qu'il déclare n'être point parce qu'elles lui sont inconnues (« inconnues », c'est-à-dire inconnues comme étant). Passage que nous avons déjà commenté, et qui permet de dire qu'il s'agit moins pour Descartes d'affirmations ou négations ontologiques que des étapes d'une ontologie négative, que des étapes d'une négation de l'ontologie : jusqu'au moment où cette ontologie est réduite à sa forme pure, rapport de la pensée à l'être, rapport du Cogito à Dieu, c'est-à-dire au moment où l'on s'en sort. Mais toute autre relation est simplement niée. En comprenant ainsi comme des étapes ce que Descartes a l'air de déployer comme autant d'affirmations ou de négations réalistes chaque fois, on peut se dire qu'il échappe d'avance, au moins dans les trois premières Méditations, aux reproches de Husserl, qu'il ne croit pas vraiment *qu'il y a* quelque chose comme un *intérieur*, qu'il prend simplement toutes choses pour autant qu'elles sont pensées, ce qui pourrait bien vouloir dire : pour autant qu'elles se montrent, c'est-à-dire dans la primitivité phénoménale que Husserl réclame. Ou bien alors il faudrait supprimer un certain nombre de textes des trois premières Méditations. Mais on n'a pas le droit. Il faudrait supprimer ce passage auquel je faisais à l'instant allusion :

« Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi que je connais ? Je n'en sais rien, je ne dispute pas maintenant de cela [...] ».

Il faudrait supprimer aussi le Malin Génie, etc. Si on supprime ainsi les moments d'obscurité, c'est-à-dire les moments où le texte parle le plus, bien sûr on peut réduire Descartes à un idéalisme, à un idéalisme du contenu de conscience, et faire tout un sort à ce mot « intérieur ». Mais avant de discuter les auteurs, il faut les lire, et il ne faut surtout pas amputer les textes. Ce qui est vrai, c'est que le *résultat* de Descartes correspond aux critiques de Kant et de Husserl. Si on prend Descartes dans les résultats, c'est-à-dire finalement sa vision du monde telle qu'elle est sanctionnée par la véracité divine, alors toutes les critiques valent. A ce moment il ne reste plus en effet que les idées claires et distinctes, qui correspondent en fait à l'objet de la mathématique, pour rendre compte de la réalité du réel ; à ce moment-là aussi, par conséquent, le perçu est entièrement réduit à l'apparence, ce qui va en effet contre la possibilité même de la perception, et par conséquent encore, il y a un « intellectualisme » de

Descartes, un « substantialisme » de la pensée (*res cogitans*), un « dualisme » entre cette substance et l'autre substance (la chose étendue), etc....

Seulement, il ne faut *jamais* réduire une pensée à son résultat. Avant ces résultats, il y a le mouvement étonnant du « doute ». En un sens, ce mouvement reste en l'air, puisque finalement – bien qu'il m'ait mené jusqu'à poser dans sa nudité le problème de la pensée et de l'être, c'est-à-dire en termes cartésiens le rapport du Cogito à Dieu – il n'est pas capable de respecter cette nudité, puisque le *contenu* de la véracité divine fait plutôt retour vers les *Regulae ad directionem ingenii* ou vers le *Discours de la Méthode*, c'est-à-dire vers un Descartes dont la philosophie première est simplement le fondement de la science. Bien sûr, cela a lieu. Mais le mouvement étonnant des trois premières Méditations, comme énigme pour la philosophie, demeure. Et sans faute. Il y a négation en ce mouvement de tout ce que Descartes en fait restituera, grâce à une véracité divine dont il définit lui-même le contenu par la représentation. Mais il y a d'abord des moments d'étrangeté, des moments d'invention métaphysique étonnante, tel ce Malin Génie que personne ne daigne considérer comme une question, soit parce qu'on l'accepte tout de suite comme allant de soi (alors que c'est une hypothèse stupéfiante, dont le sérieux augmente à proportion de son évidente « légèreté »), soit parce qu'on la trouve tout simplement bizarre. Mais si l'on tient compte de ces moments d'obscurité qui sont toujours les moments essentiels, comme lorsque l'intelligible lui-même est nié par le doute (c'est le Malin Génie), comme lorsque le Cogito lui-même nie qu'il sache même quelque chose de sa différence avec le monde qu'il a nié et dans la différence duquel il s'est pourtant lui-même saisi, lorsque maintenant dans la troisième Méditation nous voyons que Dieu met en cause les idées claires et distinctes et les précède légitimement, en sorte que ce n'est pas la représentation qui dicte la vérité ontologique, mais qu'il faut une doctrine ontologique *comme telle* avant que je puisse me satisfaire (ou non) de ma représentation, alors Descartes se met à vivre dans son obscurité. Au contraire, si l'on supprime tout cet étonnant mouvement, alors on a un Descartes bien clair, bien simple, qui a supprimé l'ontologie, renoncé aux obscurités aristotéliennes, et qui simplement (parce que, le malheureux, il était bien croyant ou en tout cas il vivait au XVII^{ème} siècle) s'est cru obligé de démontrer Dieu et l'existence de l'âme, mais qui dans le fond ne s'intéressait qu'à la mathématique et n'a fait de philosophie que pour justifier que la mathématique *soit* le mode même de la représentation – pour justifier, en définitive, la science.

Voyez, il y a deux Descartes. Il y a celui que l'on prend dans les résultats, et même, en fait, dans son appauvrissement culturel ; et puis il y a le Descartes mouvant des textes, particulièrement des trois premières Méditations.

Aussi ce n'est pas par hasard que la coupure de l'année en deux semestres correspond, dans notre travail, à la fin de la troisième Méditation. Ce à quoi je tenais, dans ce semestre consacré à la philosophie première, c'était à expliquer les trois premières Méditations, parce qu'*après*, Descartes ressemble au Descartes que l'on connaît, mais dans ce mouvement absolument négatif, il ne ressemble à rien, il mérite essentiellement commentaire.

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

C'est la deuxième fois que le Cogito est décrit, non pas seulement selon une unité intellectuelle, compliquée et lointaine, mais simplement comme la forme des expériences simples : Descartes qui aime, qui veut, etc. Par là vous voyez que l'intériorité, ce n'est qu'une façon positive d'exprimer le doute, mais ce n'est pas la position d'un domaine propre.

« Car, ainsi que j'ai remarqué souvent, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout [...] »

PEUT-ETRE rien du tout

« [...] ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes [...] ».

Comment Descartes peut-il dire qu'elles ne sont *peut-être* rien du tout, puisqu'il nous semble qu'il a *décidé* qu'elles n'étaient rien du tout. Comment peut-il maintenant faire comme s'il n'en avait pas décidé, et dire que *peut-être* elles ne sont rien du tout ? C'est qu'encore une fois, lorsque le doute s'exerce comme négation du monde, il faut y voir une figure, en langage substantiel, en langage réaliste, de sa véritable signification, qui ne vise jamais les contenus, mais les fondements (comme le dit le début), qui ne vise pas par conséquent la conscience simple dans aucune de ses certitudes, mais simplement le fait que ces certitudes, qui toutes ont la forme ontologique, qui toutes ont le poids de l'être (c'est en effet le propre de la conscience simple de poser l'être partout), donc vise simplement le fait que cette forme ontologique de la certitude naturelle ne correspond à rien que je puisse saisir en elle et penser dans les contenus, rien que je puisse me *représenter*. Aussi tout est un *peut-être* tant que je n'ai pas décidé de l'*être* ; tant que Dieu n'est pas atteint, tout est un peut-être, même le doute, en un sens. C'est pourquoi le vrai commencement, c'est Dieu. Il y a une logique interne de Descartes qui deviendra la logique historique du cartésianisme. On pourrait le montrer sur Leibniz ; mais en ce qui concerne le problème soulevé actuellement, c'est évident par Spinoza. Le début de Spinoza est en effet : *De Deo*. Spinoza ne commence pas par les idées claires et distinctes, il ne commence même pas par le doute, il ne commence pas par le Cogito : il commence par Dieu. Moyennant quoi, il ne fait qu'exploiter un des sens de ces

trois Méditations qui sont trois fois la même, qui sont trois fois le doute, trois fois la pensée, trois fois l'être.

C'est que tout doit commencer à l'être lui-même, tel est le sens du *De Deo*. Le doute lui-même n'est pas vraiment une pensée, mais plutôt un chemin préalable pour sortir de la forêt, selon l'image même de Descartes. Quand on ne sait pas du tout où on est dans la forêt, il faut marcher tout droit pour en sortir. Marcher tout droit pour en sortir, c'est marcher selon l'obstination d'une ligne droite qui ignore les cheminements, qui ignore la géographie des choses : descendre dans le ravin et remonter au lieu de faire le détour. Ainsi le doute coupe à travers la configuration, la géographie de la conscience simple. Par là-même il n'est pas un chemin, il n'a vraiment pas de sens : il est simplement l'esprit gagnant la possibilité de poser les problèmes par l'exercice pur de la négation. Mais cette négation est donc elle-même indéterminée, sauf en ceci qu'elle passe à travers tous les contenus, à travers tous les langages. Où va-t-elle s'arrêter ? Elle va par conséquent s'arrêter à la racine de tout langage, qui est le rapport de l'être à la pensée ; en termes cartésiens : le Cogito trouvant Dieu en lui-même comme sa possibilité. Si bien qu'on peut fort bien dire que tout commence à Dieu et que le doute lui-même serait absurde s'il n'y avait pas la troisième Méditation. C'est le besoin de Dieu par rapport à toutes les autres façons d'affirmer ce qui est, c'est le fait que Dieu soit nécessaire même pour les mathématiques par exemple, donc son recul absolu par rapport à tout contenu de l'expérience, par rapport à toute géographie concrète des choses et de la pensée, c'est ce recul-là qui justifie après coup que le doute ait coupé court.

Autrement dit, nous avons reconnu, nous, en lisant simplement les textes de la première Méditation, que le doute avait une nature ontologique, c'est-à-dire qu'il attaquait toujours la conscience dans ce qui fait son étoffe même, à savoir qu'elle pose tout ce qui se montre à elle comme ce qui est, et qu'elle est incapable ensuite d'explicitier son propre contenu en tant qu'il est, que ce « en tant qu'il est » qui est la forme constante de la conscience est aussi ce qui n'est jamais pensé à aucun niveau. Mais cela n'était qu'une sorte de remarque sur la nature ontologique du doute. Maintenant il restait à comprendre qu'une réflexion, parce qu'elle est ontologique, doit prendre la forme du doute. Cela n'est possible que parce que l'être *fuit* par rapport à tout domaine, ou est absolument *différent* de toute affirmation ontologique dans le contenu de l'expérience. Reste à savoir aussi, d'ailleurs, comment ensuite il va pouvoir les « fonder ». Mais pour l'instant, nous, nous en sommes à comprendre que c'est la *primauté* de Dieu par rapport à la perception, à la science, même à la mathématique, par rapport à toutes certitudes effectivement dessinées, toutes certitudes de la conscience naturelle ayant un contenu (et il n'y en a pas d'autres), c'est la primauté de Dieu

par rapport à tout cela, et donc sa *différence* d'avec tout cela, qui explique que le doute, *indifférent* aux évidences de la conscience, coupe court. Si bien que tout commence, si l'on veut, à la troisième Méditation.

Mais tout commence aussi à la première. C'est seulement en effet parce que le doute est mené comme il l'est, parce que l'esprit nie radicalement sans égard pour la configuration du terrain, qu'effectivement il va assez loin et qu'il atteint les problèmes dans leur pureté, à leur niveau d'authenticité. Et le commencement, c'est aussi bien le Cogito. C'est toujours l'unité de la pensée qui est le chemin de la philosophie, pour se démarquer de la conscience naturelle, c'est-à-dire exercer le doute, c'est-à-dire remarquer que la conscience naturelle a une étoffe qui n'est rien pour elle, et donc vivre dans ce rien, être toujours à l'horizon de ce qui est déterminé. Le Cogito n'est pas autre chose. Il est, *lui*, le ressort du doute, il est, *lui*, la façon par conséquent de s'élever peu à peu à Dieu comme à la forme même de ce caractère d'horizon que l'être présente pour tout contenu.

Si bien que les trois premières Méditations, c'est donc identiquement la même, c'est la même comme dissociation de la réalité et de l'apparence, c'est-à-dire fuite de l'être, c'est la même comme saisie de la conscience comme unité, mais une unité qui est toujours non-contenue dans son contenu, qui est toujours à l'horizon par rapport à la conscience simple ; et ces trois premières Méditations, c'est toujours aussi l'être lui-même qui mène le jeu, parce que c'est lui qui retire ma conscience et le réel de ce qu'ils sont toujours immédiatement pour les attirer à un horizon qui lui-même recule, – car tous les horizons, quand j'avance, reculent...

Il faut donc s'interroger d'autant plus sur la différence entre les trois Méditations ; car dans le « même » où elles sont la même pensée, elles ne sont pas nivelées de façon moderne ou technique. Au contraire, la triplicité *est* maintenant l'unité. Il faut s'interroger...

En fait, c'est quand même Dieu qui mène le jeu. Dans cette triplicité il faut quand même qu'il y ait un commencement absolu, et la force de Spinoza est à peu près invincible. Si vous croyez un jour ou l'autre pouvoir surmonter Spinoza, surmontez d'abord Hegel, en qui Spinoza est à l'abri depuis cent soixante et un ans ! Soumettons-nous donc, et admettons que la première question, c'est le *De Deo*.

Vous voyez que ce n'est pas du tout « Du vrai et du faux », la première question. Cela aussi, et peut-être cela surtout, est important à comprendre, quand il s'agit d'« introduction à la philosophie ». Le problème authentique du début de la pensée n'est pas du tout un problème du type de la « méthode ». Beaucoup d'entre vous confondent le doute et la méthode chez Descartes. D'abord, il y a quantité de raisons érudites pour montrer que la méthode, à

l'époque du *Discours* ou des *Regulae* n'avait pas la portée que le doute a manifestement dans les *Méditations*. Mais enfin il y a encore une tout autre raison, c'est que la méthode suppose une nature du vrai définie par les idées claires et distinctes ; elle suppose, donc, ce que le doute, lui, franchit. Le doute porte sur ce dont la méthode est certaine : c'est que tout commence par le clair et le distinct, qu'il faut aller au plus composé. Le doute en effet ne s'arrête pas aux natures simples ; il correspond en effet à une question qui est capable de brouiller cette simplicité-là, c'est de savoir si toutes les idées claires et distinctes sont décisives pour le réel, si elles ont poids d'être, ou bien si l'homme a affaire à sa logique comme logique interne d'une subjectivité, qui est refermée sur elle-même et sur elle seule. La question est de savoir si cette rationalité, ce langage, ces possibilités de comprendre qui sont celles de l'homme, ces évidences qui sont les sciences à divers niveaux, sont aussi, et même primitivement, des ouvertures du réel, *sont les choses*. Et ce problème-là n'est pas le problème du vrai et du faux, il est le problème de la vérité *elle-même*, en tant que vérité transcendante ou ontologique ; c'est-à-dire que c'est le problème de l'être, de l'être comme « vérité ». Ce n'est pas du tout le problème du vrai et du faux, et par là il faut entendre le problème de l'adéquation de la chose et de la représentation. Du point de vue de l'adéquation de la chose et de la représentation, la définition de la vérité la plus parfaite, ce serait que le réel ne soit rien d'autre que le représentable comme tel. Mais c'est justement cela, en fait, l'*erreur* philosophique, l'erreur, ou, mieux, l'errance ontologique, l'apparence même.

Ainsi l'antériorité de Dieu, c'est peut-être le problème le plus sérieux chez Descartes, non seulement pour l'explication de Descartes lui-même, mais pour découvrir la structure de la philosophie. Car c'est vraiment une façon éclatante (et d'autant plus qu'elle est totalement incompréhensible réduite à une « thèse » de métaphysique spéciale) de montrer que la question de l'être en tant qu'il *est* est première par rapport à toute méthode et à toute critique. Or ce qui va nous frapper à la lecture de la troisième Méditation, c'est que ce problème profond, décisif du sens de tous les autres, est introduit par Descartes comme un problème dont il s'excuse presque de traiter et qui ne subsiste que par un doute bien « léger » et, comme il dit étonnamment : « *pour ainsi dire* métaphysique ». Ce qui montre à quel point la pensée peut, dans son histoire effective, être loin d'elle-même. C'est bien trop peu de dire que la question de savoir si Dieu est et s'il est « vrai », c'est-à-dire de penser la vérité ontologiquement ou de penser l'être comme ouverture de tout le reste, non seulement n'est pas « pour ainsi dire » métaphysique, mais encore est entièrement métaphysique ; il faut encore dire que cette question est la métaphysique elle-même s'interrogeant sur son fondement ; elle est la métaphysique devenue question. Elle est donc LA question de la

métaphysique, et non « pour ainsi dire métaphysique ». Elle n'est pas non plus « légère » : elle est celle qui a rendu les autres au contraire si légères que le doute a pu les souffler et les faire s'évanouir. Elle est la plus grave, elle est le *centre de gravité* des *Méditations*, parce qu'elle est le centre de gravité de tout langage constitué, comme de toute conscience simple. Mais c'est au moment où la métaphysique atteint ainsi son centre, qui est à la fois son début et son tout, qu'elle s'excuse comme si elle sortait d'elle-même et comme si elle traitait une question un peu en dehors de ses préoccupations, comme si c'était simplement pour que le tableau soit complet qu'il fallait traiter *aussi* cette question.

Cet état de choses est de tous celui qui mériterait d'être interprété. C'est aussi, de tous, celui dont l'origine est la plus difficile à entendre.

DOUZIÈME LEÇON

TROISIÈME MÉDITATION : DIEU (2)

La troisième Méditation, *De Dieu, qu'il existe*, commence donc par un rappel du Cogito dans sa détermination la plus nue, c'est-à-dire en tant qu'il est égal à tout ce qui a été mis en doute, puisqu'en effet j'imagine des choses, j'en sens d'autres, j'en nie, etc., de telle façon que tout ce contenu est pris seulement en tant que pensé ; ce qui ne veut pas dire que le monde n'est qu'une image en moi, mais que je ne le connais que pour autant qu'il se montre effectivement à moi. Et ainsi du reste.

Maintenant peut-on en rester à cette espèce de recul où toute chose n'est plus que par le côté où purement et simplement elle se montre et où toute affirmation d'être, tout poids psychologique, est laissé de côté comme l'inconnu par excellence ? Comme il n'y a qu'une pensée, qui est de déterminer ce qui est (à quelque niveau que ce soit), il faut tout de même sortir du niveau où j'ai réduit toutes choses, c'est-à-dire de ce niveau où simplement elles se montrent, et qui est d'ailleurs moins un niveau que l'angle sous lequel je les prends. Aussi Descartes se remue-t-il dans le Cogito et se demande-t-il comment il va en sortir. La troisième Méditation est le passage en revue des *cogitata*, des choses pour autant qu'elles sont pensées (c'est-à-dire, encore une fois, qu'elles se montrent effectivement, et non pas simplement qu'elles sont mes représentations : dans ce *summum* de la subjectivité, il n'y a pas l'ombre d'un subjectivisme). Mais enfin, il faut en sortir, de cette instance pure, de ce commencement pur. Aussi Descartes passe en revue ce qu'il est, puisque maintenant tout le réel n'est plus pour ainsi dire que lui-même, non pas dans un englobement subjectif, mais parce qu'il est pris simplement comme se montrant, et Descartes cherche quel est le chemin vers l'affirmation de réalité. Il cherche par conséquent ce qui dans son apparence même, dans la façon même dont il se montre, doit être avoué comme existant, ce dans l'essence de quoi il est d'exister ; mais ce dont l'essence comprend l'existence, c'est la détermination même de Dieu.

Ainsi le climat de la preuve ontologique englobe toute la troisième Méditation et ne se trouve pas seulement dans les passages consacrés à la démonstration de Dieu. Tout le langage est la recherche d'une preuve ontologique.

Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire, une « preuve ontologique » ? A ce niveau, cela veut dire : le moment où ce que je considère pour autant qu'il se montre simplement, laissant de côté le sens d'être qu'il possède pourtant, le moment donc où ce réel, considéré comme un *cogitatum*, avoue de lui-même qu'il *est*, et de telle façon que ce poids d'être ne peut plus être suspendu comme il l'a été jusqu'ici, mais s'impose, s'éprouve (épreuve ontologique) au sens même où la chose se montre. Ce qui, de la façon dont il se montre, comporte l'affirmation de son être, cela est donc éprouvé ontologiquement, « prouvé » ontologiquement, en termes scolastiques : ce dont l'essence enveloppe l'existence. Mais l'essence ici, chez Descartes, a été purement et simplement réduite au « se montrer ». Les choses ne sont plus distinguées les unes des autres aucunement, elles sont toutes prises pour autant simplement qu'elles paraissent.

En ce sens, la preuve ontologique, ce n'est pas quelque chose qui puisse être réfuté, ni quelque chose qui soit propre à Descartes. Ce que Kant, par exemple, appelle la « réfutation de l'idéalisme » dans la *Critique de la Raison Pure*, c'est la saisie du Cogito « empiriquement déterminé », c'est-à-dire non pas la supposition de je ne sais quelle subsistance abstraite, mais le « Je » défini comme chez Descartes par ce à quoi il a effectivement et constamment affaire, et hors de quoi il ne se connaît pas, c'est-à-dire comme « je vois, je sens, j'entends la porte qui s'ouvre... ». Ce Je percevant, « empiriquement déterminé », trouve dans le perçu ce qui est par essence ou encore, comme dit Kant dans sa « possibilité » – la possibilité et l'essence sont réciproques dans la métaphysique, *possibilitas et essentia*, *Möglichkeit und Wesen* – comporte l'affirmation d'être et refuse de passer à l'image ou à la représentation, ce qui par conséquent est posé originellement en lui-même et ne saurait d'aucune façon contenir en moi comme dans une subjectivité. En un sens, par conséquent, la « réfutation de l'idéalisme », c'est la preuve ontologique du perçu, c'est-à-dire que le perçu est éprouvé *comme* étant. Sa condition de possibilité – c'est-à-dire pour qu'il puisse effectivement se déployer comme supportant le temps – c'est qu'il faut que cela soit de *lui* et vienne de lui, qu'il *soit*, c'est-à-dire qu'*il soit par lui*, ce qui est une tautologie. L'*Esse*, c'est l'*esse per se*. « Par substance j'entends ce qui est par soi », dit Spinoza : « *Per substantiam intellego quod per se est et per se concipi potest* ». Ce qu'on veut dire quand on dit qu'il est, c'est qu'il est par soi, et il ne peut en effet être conçu qu'ainsi. Il ne peut pas être conçu comme le pur événement ou l'apparence, c'est-à-dire le non-être ou le pur événement en moi. Ce que Kant trouve dans un certain *cogitatum*, au sens de l'inclusion dans une subjectivité. Il appartient au réel de ne pouvoir être posé d'abord comme la représentation d'une subjectivité. Mais au contraire l'unité de ce sujet que « je suis », l'unité de la pensée, n'est possible que

« comme » (c'est-à-dire ici en tant que) l'unité de l'objet. Donc il n'y a pas d'apparence. C'est une preuve ontologique.

Il ne faut donc pas se précipiter à critiquer Descartes parce qu'il emploie une sorte de langage abstrait, « ce dont l'essence enveloppe l'existence », pour définir Dieu. En un sens, toute pensée en est réduite à être la revue d'elle-même, de ses « idées », comme Descartes va le faire, pour trouver ce qui, dans la figure même de ce qui se montre, comporte l'aveu de réalité, m'arrache constamment à ma subjectivité, me rend à ma définition en rendant le monde à lui-même et fonde notre communauté dans notre distance. Ce qui est plutôt particulier à Descartes, c'est que nulle idée ne comporte cette preuve ontologique comme son essence (c'est-à-dire comme la façon dont elle se montre), sinon l'idée même de l'être. Ce que Kant trouve tout de suite, c'est-à-dire au niveau le plus simple, sur ce qui est en tant d'abord qu'il se donne (et le réel se donne comme l'arbre, la fenêtre, mais non pas comme l'être), donc ce que Kant effectue au ras de la perception, Descartes ne l'effectue qu'au plus loin, à ce qu'on pourrait appeler (si ce n'était finalement un contresens) « le niveau de l'être ». Maintenant la différence n'est peut-être pas si considérable, parce que l'analyse du perçu comme étant, le refus de l'image, la dislocation de la représentation, la définition de l'homme comme non-subjectivité, bref, tous les sens qui culminent dans la « réfutation de l'idéalisme », c'est-à-dire l'épreuve ontologique du paraître, tout cela implique que le perçu soit analysé *comme étant*, si bien qu'en un sens l'analyse du perçu chez Kant *est* l'analyse de l'être, de cela même que Descartes appelle « Dieu », et qu'en définitive c'est toujours l'être lui-même qui le premier tombe sous l'entendement. Car la troisième Méditation illustre à sa façon ce vieil adage scolastique (nullement « vieux », et qui est bien plus qu'un adage !) que l'étant en tant qu'il est, donc que l'être même, « est ce qui tombe le premier sous l'entendement ». Nous avons toujours du mal à le croire, parce que cet « être même » n'est pas un niveau quelconque déterminé dans le réel, et à ce titre il semble qu'il « tombe » plutôt dans l'abstrait ou dans le lointain. Mais l'analyse du proche et du concret suppose toujours une condition de proximité, suppose une possibilité de l'approche, suppose un mode du *concrescere*, qui chaque fois se révèle être « ontologique ». Ce plus lointain est en même temps ce qui assiste originellement toute chose, et ma présence à toute chose.

Tout ceci est dit en manière d'introduction à la troisième Méditation, pour prévenir le moment d'incompréhension ou de refus qui pourrait être légitimement le vôtre à la lecture de ce texte étonnant.

« Maintenant je considérerai plus exactement [...] Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies ».

Ce deuxième paragraphe est encore une résurgence de ce qu'on pourrait appeler la « tentation » de la méthode. Mais j'ai essayé de vous montrer que le doute ne se réduit pas à la méthode.

Ce n'est que dans le contenu de la véracité divine que finalement les *Méditations* feront leur jonction avec les *Regulae* et le *Discours*. Mais pas avant. Par exemple ici Descartes est tenté de tirer de l'évidence du Cogito une doctrine générale des conditions d'évidence, par conséquent d'écrire tout de suite un *De vero et falso*. Mais le Vrai et le Faux, c'est une doctrine qui vient en *quatrième* lieu (quatrième Méditation), et seulement après la pensée de l'être ; en termes cartésiens : seulement après la démonstration de l'existence et de la véracité divine. Si bien que la philosophie ne commence pas par une méthode concernant le vrai et le faux ; elle commence par un amalgame du vrai et du faux. Ce qui a lieu en effet dans la première Méditation, où tout est révoqué comme faux, c'est-à-dire *comme si* c'était faux, pêle-mêle tout le vrai et tout le faux. On se trompe donc quand on dit que le doute est une méthode pour séparer le vrai du faux ; une telle séparation ne sera possible qu'à la quatrième Méditation, et Descartes ne cesse de dire qu'il a réuni dans des Méditations séparées les questions qui vont ensemble et qu'il faut suivre l'ordre. S'il y a quelqu'un qui s'est préoccupé du problème du commencement, c'est bien Descartes. Ici nous assistons au même recul du vrai et du faux. Le paragraphe que je viens de vous lire est pourtant le moment d'une tentation bien simple : transformer le Cogito, qui est une certaine évidence, en type de l'évidence et de la certitude. C'est ce que Descartes pourtant ne fera pas. Le Cogito n'est pas le premier maillon de la chaîne des idées claires et distinctes, de la longue chaîne des raisons empruntées aux mathématiciens. Aussi la philosophie n'est-elle pas simplement la méthode, une axiomatique, une *mathesis universalis*. Elle le deviendra chez Leibniz, et Descartes a en ce sens cette postérité, mais elle ne l'est pas déjà chez Descartes, où elle est vraiment philosophie première et non pure et simple *mathesis universalis*. Ce à quoi il faut passer après le Cogito, c'est à l'être, c'est à l'unité de la pensée et de l'être, et c'est seulement quand l'unité de la pensée et de l'être sera elle-même *vraie*, c'est-à-dire pensée comme il faut, que la question du vrai et du faux pourra se poser. Si bien que l'ontologie a le pas sur la théorie de la connaissance chez Descartes. La « philosophie des Modernes », qui commence à Descartes, n'est pas si foncièrement l'opposé de celle des Anciens. C'est superficiellement que depuis Descartes la philosophie serait devenue essentiellement une réflexion sur la science, et quelque chose d'« épistémologique ». C'est

superficiellement qu'elle rechercherait son type dans l'absolue représentabilité des objets mathématiques. Bien sûr cet aspect superficiel est aussi, puisque c'est lui qui fait surface, celui que tout le monde verra, c'est par conséquent culturellement l'aspect dominant ; mais ce n'est pas en vérité ce qui domine les textes. Si la méthode était ce qui domine le doute, on passerait du Cogito à l'exploitation de son évidence comme premier maillon de la chaîne des raisonnements. Or les idées claires et distinctes sont au contraire *suspendues* par l'hypothèse de Dieu. Dieu ici agit comme il agissait déjà sous l'aspect du Malin Génie : il agit comme suspension de l'évidence rationnelle ou intelligible. Ce qui veut dire que la question de l'être dans sa « vérité » doit précéder toute évidence, même philosophique, métaphysique, catégoriale. Descartes en ce sens est un schéma sans défaut de l'ordre des questions (ce qui ne veut pas dire qu'il les *traite* comme il faut, mais que le *schéma nu* est sans défaut).

« Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines ».

Finalement la clarté et la distinction, la certitude, reculent une fois de plus ; c'est-à-dire que le doute, qui s'était déjà redoublé dans la deuxième Méditation, triple dans la troisième.

« Quelles étaient donc ces choses-là ? C'étaient la terre, le ciel, les astres [...] ».

On recommence le doute, avec énumération du sensible et explication de ce qui est trompeur dans le sensible : c'est qu'il me fait penser l'être en continuité directe avec le contenu.

« [...] et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens [...] Et encore à présent je ne nie pas que ces idées se rencontrent en moi [...] ».

C'est-à-dire qu'encore à présent, il n'est pas question de transformer l'entreprise philosophique en une perturbation de la conscience effective.

« [...] mais il y a encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables ».

Distinction-esquisse de ce qui dans la quatrième Méditation deviendra celle de l'entendement de la volonté, mais ici plus originelle – entre ce qui se montre et puis

l'affirmation, ou plutôt le poids d'être que ces choses comportent, bien que cela ne soit rien qui se montre, c'est-à-dire bien que l'existence ne soit pas elle-même une détermination de l'essence. Donc la recherche de ce qui par essence est l'aveu d'existence paraît vouloir résoudre une distance abyssale, parce que l'existence n'est rien dans les choses : il n'y en a « ni marque ni indice », comme disait déjà la première Méditation (exemple du sommeil). Le *quod* n'est pas lui-même un *quid*, le *Das-sein* n'est pas *So-sein*. Cette détermination signifie que la « réalité » est elle-même totalement indéterminée, bien qu'elle ne manque nulle part et que nul n'en doute.

Alors, pourquoi faut-il franchir les idées claires et distinctes ? Parce qu'elles sont simplement au niveau de l'essence, pour parler le même langage que nous avons emprunté depuis le début, ou, comme le dira Descartes, au niveau de *l'idée*, au niveau de ce qui *se montre*. Mais elles laissent tout à fait en dehors d'elles-mêmes la détermination ontologique, ou l'exister des choses. Cet « exister » ne se déclare à aucun niveau des choses, bien que ce soit l'étoffe constante, la forme effective de l'expérience. Par conséquent je ne peux pas en juger ; cela est à la fois partout présent et nulle part saisissable. Si encore je n'avais pas des *déceptions* à l'égard de la réalité, ça irait bien, j'accorderais l'être à tout, partout et en même sens. Mais j'ai des déceptions : et d'abord celle-ci, qui est constante, de ne pouvoir immédiatement accorder mes *conceptions*. Il faut bien, semble-t-il au moins, que je choisisse entre le soleil que je vois et celui de Copernic, entre la perception et la science ; ou en tout cas si je veux trouver leur vérité à toutes les deux, comme ce n'est pas la même, il faut bien que j'aie une doctrine de l'être qui les place dans une hiérarchie et qui les articule l'une sur l'autre, ce qui m'explique comment il y a deux unités du monde alors qu'il n'y a qu'un monde. Il y a en effet l'unité du monde au niveau du paraître et il y a l'unité du monde au niveau de la constitution de l'intelligible scientifique. Mais comment est-ce que ces deux unités du monde sont toutes les deux celles du même monde, voilà ce qu'il faudrait pouvoir décider (sans parler d'autres unités du monde : celle de l'Art, celle de la morale...) ; mais cela n'est jamais donné simplement dans la représentation définie par son contenu, par l'idée, par ce qui se dessine et fait figure : *eidos* en tant qu'*idea*. Et moins encore par l'idée au sens des Modernes, telle que nous la trouvons ici dans Descartes. Le doute recommence donc sous la forme d'un refus d'identifier l'essence de l'existence autrement qu'en Dieu, ce qui revient à dire : autrement que sous la forme problématique. Dieu est en effet le moment où l'identité et la différence de l'essence et de l'existence m'échappent et doivent être vraies en elles-mêmes, c'est la découverte d'un problème. Mais aussi pour Descartes ce n'est pas un problème, c'est un niveau transcendant ; cependant, pour la suite de la philosophie, il deviendra un problème.

« Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais *apercevoir* [...] ».

Mais justement « ça » ne s'aperçoit pas. C'est l'unité originellement synthétique, c'est-à-dire que tout étant, tout phénomène est co-position de son être, n'est possible que par l'unité objective (en termes kantien). Mais cela ne s'aperçoit pas : c'est la *forme* du perçu. En revanche il y a comme une aperception de l'être à tous les niveaux de l'expérience, bien que je me « trompe », parce qu'en vérité je ne l'aperçois pas et qu'il n'est pas un niveau de l'expérience, mais sa possibilité universelle. Mais moi, spontanément, j'attribue l'être partout : je dis « le morceau de craie est ». Et si l'on me demande s'il est tel que je le vois, ou bien si ce sont ses éléments qui sont, je dirai : il *est* tel que je le vois, mais ses éléments *sont* aussi. Il est *aussi* une danse d'atomes, et il est *aussi* tel que je le vois. De même que le soleil est le soleil que je vois et est le soleil de Copernic. Mais comment cet être qui est partout, à tous les niveaux de l'expérience, peut-il être une seule expérience et finalement un seul niveau ontologique, c'est ce qui m'échappe complètement. Non seulement cela m'échappe, mais la façon dont cela m'échappe m'échappe peut-être elle-même bien au-delà de mes efforts pour la reconnaître. Peut-être que j'affirme et nie à tort et à travers, par exemple lorsque j'affirme *l'en-dehors de moi* :

« Je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées ».

Et encore Descartes est assez généreux pour dire :

« C'est en cela que je me trompais, ou si peut-être je jugeais selon la vérité ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement ».

Il faudrait même dire, si l'on suit les nécessités du paraître telles que Kant les décrit, que je me trompais *absolument* en accordant l'existence, une signification réelle à ce concept d'« en-dehors ». Pourtant c'est parce que toute chose est donnée comme étant, que c'est là son étoffe, que toutes sont vues toujours en elles-mêmes et nulle part dans la conscience, qui n'est pas pour soi-même un niveau ou une instance, mais qui est toujours définie simplement comme « au réel », c'est à cause de cette évidence du réel que je pense que le réel est « en dehors de moi ». Mais s'il est en dehors de la supposition abstraite d'un moi, il n'est pas plus en-dehors qu'il n'est en dedans de moi. Le langage de l'inclusion et le langage de l'exclusion sont tous les deux insuffisants, faux, parce que ni l'un ni l'autre ne permettent de rendre

compte de la pensée et du réel. Ils ne rendent pas compte en effet du paraître, qui est la forme de cette communauté.

Le réel n'est pas en dehors de moi. Pourquoi n'est-il pas en dehors de moi ? Parce qu'il faudrait qu'il pénétrât *thuraten* dans la conscience, c'est-à-dire de l'extérieur et par la porte, par effraction, invasion ; et comme il est trop grand pour y rentrer tout à la fois, et que de toute façon il faut bien que je fasse « intervenir » l'épreuve du temps, ce réel va se dissoudre en ce qu'il n'est pourtant jamais, c'est-à-dire dans la supposition d'un pur divers absolu, informe, et de ce divers il sera toujours trop tard pour engendrer l'apparence. Il n'est finalement pas possible que le réel soit un extérieur pour un intérieur ; en d'autres termes, le refus de l'intériorité de l'âme, c'est aussi bien le refus de l'extériorité du monde. C'est en ce sens que même la réfutation de l'idéalisme chez Kant est insuffisante, au moins dans son langage, puisqu'il essaie de prouver qu'il y a des objets dans l'espace hors de moi. Non. Hors d'un faux-moi, oui. Le réel est tout à fait en dehors de la supposition d'une subjectivité, mais il n'est pas sans la pensée, et il n'est pas non plus en dehors d'elle ; pas plus qu'elle n'est en soi, dans son intériorité, en dehors de son lien primitif au paraître.

Donc vous voyez que ce que « je crois apercevoir », selon les mots de Descartes (et qui ne croit pas à cela, ne sépare pas comme deux régions de l'être le monde et soi ?), je ne l'aperçois pas véritablement. Je me « trompe ». C'est une façon dont m'entraîne la forme toujours ontologique du paraître, le fait que toute essence est indicatrice d'existence et confisque l'existence à son niveau. Mais cela, il importe de s'en retirer par un triplement du doute, parce que toutes les formes débridées de la métaphysique sont ici possibles, toutes les chutes dans les antinomies, les impossibilités et les étrangetés philosophiques. Donc le retrait hors de l'opinion est ici encore synonyme du recul de l'être en tant que vérité. Je ne sais pas en quel sens l'être qui est partout et en même temps nulle part est vrai. C'est-à-dire comment il peut être pensé effectivement comme il est, de telle façon que, à partir de cette vérité ontologique, puissent se déjouer les pièges qui s'ouvrent pour la rationalité. Car il n'y a pas seulement des pièges pour la sensibilité, l'apparence n'est pas simplement une structure de la perception ; l'apparence est une structure du rationnel aussi. Ce que signifie le Malin Génie. C'est bien encore une fois l'ordre des questions que suit Descartes, et sans reproche. Aussi, après le sensible, revient l'intelligible :

« Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile [...] ».

Et bientôt le Malin Génie ; seulement, cette fois, le Malin Génie, c'est la Véracité divine, c'est le Bon Génie.

« « [...] ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies ? » ».

Oui, mais ce que je ne peux plus assurer dans ce cas-là, c'est le sens et la portée de mon mot « vrai ». Bien sûr, ces certitudes sont vraies, si « vrai » est défini par la certitude, c'est-à-dire par la suffisance interne de la représentation. Mais « vrai », pour l'homme, c'est toujours plus. Vrai, c'est vrai et réel, « vrai et existant », comme dit Descartes. Quand je veux dire que les mathématiques sont vraies, ce n'est pas tellement par la cohérence logique, par le fait qu'elles puissent être axiomatisées ; cette justesse interne n'est pas ce qui m'intéresse, mais bien la *fécondité* de la mathématique, en tant que forme de toutes les idées physiques. Ce qui nous fascine, c'est la physique mathématique ; c'est la physique qui, elle, a affaire au réel, emprunte à la mathématique son langage, et parfois est obligée d'attendre que la mathématique ait développé ses modèles afin de pouvoir y couler sa doctrine physique et se comprendre elle-même ; c'est que les idées mathématiques, qui n'ont « rien à voir » avec le réel, sont les *matrices* du réel. Alors ça m'est bien égal que le plus grand mathématicien du monde n'en sache pas plus que le gamin de l'école primaire quand l'un et l'autre additionnent 3 et 2, c'est-à-dire que la clarté intrinsèque de l'opération soit la même. Peu m'importe la rigueur du jeu opératoire. Si les mathématiques n'étaient qu'un jeu de jonchet ou un jeu de Mah-jong, si elles n'étaient pas des Idées du Monde, ou du moins des formes pour les idées du monde de la physique, elles ne m'intéresseraient pas. Et cela, non pas parce que je regarde « au résultat », mais parce que le réel seul retient la pensée. Les mathématiques sont vraies parce qu'elles ont partie liée avec le monde ; mais cela n'est pas dans la certitude intrinsèque de leur opération et ne transparait pas davantage dans les résultats comme tels, qui ne sont pas la « fécondité » mais seulement le fruit des mathématiques. Leur fécondité exige une déduction transcendantale, que Kant a essayé dans l'exposition de l'espace et du temps.

« Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'est point pour une autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes ».

Et certes je me tromperais bien, si je prenais la simple certitude et la rigueur opératoire pour le vrai. Ce qui intéresse l'esprit (au sens où Kant parle des « intérêts » de la Raison) dans sa logique, c'est que sa logique a le pouvoir d'accoucher le monde lui-même, d'accoucher l'apparence de sa structure vraie, réelle ; c'est que « pendant qu'il calcule » le monde se fait, ou en tout cas la science se fait, et se fait sur le monde. Cela est proprement divin : « *Dum Deus calculat, fit Mundus* » (Leibniz). L'homme a quelque chose de divin : il ne s'intéresse à

sa logique qu'en tant que logique transcendantale ; mais cela n'est nullement donné dans l'évidence interne de la représentation, laquelle représentation a justement perdu le monde et le sens de la présence.

« Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un dieu [...] même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande ».

Quel exemple de ce risque ? Celui-ci, qui est éclatant : c'est qu'il peut y avoir un abus culturel des mathématiques. S'imaginer que les mathématiques « élèvent l'esprit », qu'en elles-mêmes elles préparent la pensée. Ce qui traîne partout depuis Platon. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Diable !

La mathématique passe pour la Vérité, elle passe pour le type de la vérité, et à ce titre elle a informé, dominé toute l'apparence de la métaphysique aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Il a fallu que Kant s'en arrache une bonne fois en découvrant l'espace et le temps ; c'était purement intuitif et pour ainsi dire quelque chose d'artisanal, de concret, d'irréductible à la rationalité abstraite. La non-superposition dans l'espace de deux ensembles mathématiques dont la définition est la même, c'est la pure différence de l'exister. Mais cela est essentiel. Il s'agit de savoir où est le pur type du vrai : est-il dans la cohérence intrinsèque de la représentation, ou dans la possibilité de l'exister ? Il se peut donc très bien que je me trompe, certainement pas à l'intérieur de la cohérence du système mathématique, mais à l'intérieur du système culturel, dans les opinions que j'ai de ce qui se passe dans cette mathématique.

« Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire mathématique ».

Phrase fameuse, où la métaphysique est d'abord considérée comme une sorte de légèreté, de scrupule surajouté, et où son propre nom lui est devenu si étrange qu'elle le fait précéder d'un « pour ainsi dire ». En vérité cette question de la précession de Dieu sur les idées claires et distinctes – ou qu'une doctrine de l'être doit précéder une doctrine de la représentation –, c'est non seulement la métaphysique elle-même, mais la mise en question de la métaphysique à partir de ce qu'il y a de plus « métaphysique » en elle. C'est-à-dire la métaphysique dans son genre même (*metaphysica generalis*) : la question de l'étant en tant qu'étant.

Mais cette question (et pour longtemps) se réintroduit chez Descartes de l'extérieur. D'abord Dieu est la figure extérieure de l'être. Mais il ne nous est nullement dit dans

Descartes que Dieu fonctionne comme l'être. Cela est du niveau de l'interprétation. Il est plutôt, au nombre des étants, l'étant le plus élevé qui soutient les autres « dans l'être », mais il n'est pas l'être. S'il l'est, c'est en un sens « analogique » qui n'appartient qu'à lui. Il est le Dieu des Chrétiens. Il n'apparaît pas du tout comme l'instance la plus pensante de la pensée. Il apparaît plutôt comme l'objet d'une pensée. Il n'apparaît pas comme le nom de la philosophie, mais plutôt comme l'objet de la foi, qu'il faudrait que la philosophie « prouve » à son tour, afin de réconcilier dans Descartes le penseur et le croyant.

Ce texte nous permet de mesurer à quel point dans son devenir effectif la philosophie peut être extérieure à ce qu'elle est. A quel point ce qui est en cause dans les textes et ce qui est pensé effectivement par les grands philosophes est toujours différent, et parfois extrêmement différent, de la conscience qu'ils ont de ce qu'ils sont en train de faire. Descartes croit qu'il est en train de « prouver Dieu », et de plus il s'en excuse comme d'une question très lointaine. Lointaine par rapport à quoi ? Par rapport à l'ordre des questions, par rapport à l'ordre philosophique. Alors qu'au contraire c'est la prééminence de la question de Dieu sur les idées claires et distinctes qui est ce qu'il y a de plus philosophique dans les *Méditations*. C'est la Méthode, réduite à elle-même, qui serait « bien légère et pour ainsi dire métaphysique ».

Ce qui est important en effet, ce n'est pas que je joue au miroir avec la clarté et la distinction de la représentation ; ce qui est important, c'est que la pensée s'assure d'elle-même en tant qu'Assise, ou que participant aux Assises du Réel. C'est la seule chose qui intéresse l'homme, non parce qu'il est goulé de la réalité, mais parce que la réalité *en tant que telle* est sa première définition, et par conséquent la raison de toutes ses démarches.

REMARQUE

Les notes concernant la troisième leçon sur Dieu manquent tout à fait. Il était question de montrer que la pensée a, dans ce qui est en cause au sein de la question de Dieu, son lieu en tant que pensée, par opposition à ce que Nietzsche appelle *die Bienenkörbe unserer Erkenntniss* (les ruches de notre connaissance).