

# SUR LE COGITO, DERECHER

Jean FERRARI.....

**J**e veux d'abord dire ma joie d'être pour la première fois à Szeged à l'occasion de ce colloque Descartes et remercier chaleureusement les organisateurs et particulièrement le professeur Dekany de me donner le privilège ce matin d'ouvrir la seconde journée de nos travaux.

Après les si brillantes et profondes communications consacrées hier à Descartes lui-même, ma démarche ce matin pourra paraître bien hasardeuse puisqu'elle va s'attacher, d'une manière arbitraire, à une certaine actualité de Descartes. Ma question est en effet celle-ci : pouvons-nous, en cette fin de siècle, nous intéresser encore à Descartes? Question paradoxale, semble-t-il, puisque nous sommes réunis ici pour en parler une nouvelle fois, après maints colloques et congrès déjà tenus depuis le début de cette année et partout dans le monde.

Mais un philosophe comme Descartes ne mérite-t-il que cet intérêt historique, l'année de son anniversaire, et les pèlerinages réguliers de ses dévots, lui dont l'entreprise ne visait à rien moins qu'à fonder une science nouvelle sur une métaphysique dont les propositions, vérités claires et distinctes, ne pouvaient pas, pensait-il, ne pas s'imposer à tous les esprits doués de bon sens, la chose du monde la mieux répartie?

Descartes peut-on encore nous enseigner, lui dont la physique a été, si promptement, écartée du champ du savoir et dont la métaphysique, réfutée par Kant en ses principaux articles, est entraînée dans l'abîme des propositions indémonstrables. Car, si l'on réduit la métaphysique à des énoncés logiques dont l'absence de corrélats concrets en montrent l'absurdité, en faisant ainsi un discours qui n'a de sens qu'en disant sa propre impossibilité, ou si l'on considère que les sciences, et elles seules, occupent la „totalité du champ du connaissable” qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences humaines on ne retiendra de Descartes, comme l'ont fait récemment à la Sorbonne, lors de l'ouverture de l'année Descartes, deux professeurs au Collège de France, que l'auteur du *Traité de l'homme*, c'est-à-dire celui qui s'est appliqué à décrire le corps humain et l'on

admirera que sa physiologie, à côté de beaucoup de méprises, annonce déjà les récentes découvertes du connexionisme et de la hiérarchie des fonctions vitales. Mais, l'erreur de Descartes — et elle est, à leurs yeux, capitale — est d'avoir abandonné ces préoccupations scientifiques pour le galimatias, le terme est de Changeux, de la philosophie, galimatias que la quatrième partie du *Discours de la méthode*, les *Méditations métaphysiques*, les *Principes de la philosophie*.

Pourtant, on ne peut qu'être frappé par la présence, chez les plus grands philosophes de ce temps, de la pensée de Descartes : beaucoup y voient la source de leur pensée, certes au prix d'interprétations et d'un traitement que l'historien de la philosophie peut contester, mais qui montrent à l'envi quelle source et quelle ressource la philosophie de Descartes constitue pour ceux, encore nombreux, pour lesquels le discours philosophique garde sens et valeur. Descartes n'envisageait pas en effet, pour fonder la science, de faire l'économie de la métaphysique, racine de tout savoir. Or ces racines métaphysiques, Descartes les découvre d'abord en lui-même, en une expérience première qui est tout à la fois, celle de l'évidence de sa pensée et de son existence, dans un mouvement de retour sur soi qui marque le début de la philosophie moderne. L'acte fondateur de sa démarche, le fondement de son entreprise, c'est en effet une première vérité qu'il découvre en lui-même, *le cogito ergo sum*. Il retrouve ainsi l'invite de Saint Augustin que Husserl fera figurer au terme de ses *Méditations cartésiennes* : *noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. Or s'il est un débat qui se situe au cœur de la pensée contemporaine, c'est bien celui du sujet et de la subjectivité, radicalement contestée par les uns, commencement obligé de toute philosophie pour les autres.

Et notre temps est ici partagé entre une élévation du sujet, dans la prise en considération de son pouvoir de penser, sa liberté et sa puissance sur l'univers, tel Prométhée, dans la figure d'une humanité triomphante où l'on veut voir souvent l'illustration de la 6<sup>ème</sup> partie du *Discours sur la méthode* avec le rêve cartésien d'une science qui nous rendrait comme maître et possesseur de la nature, et d'autre part celle d'une dissolution du sujet, dans la dénonciation d'une illusion métaphysique, simple épiphénomène, effet d'un inconscient qui le détermine ou lieu géométrique d'une série d'interactions socio-économiques. „Notre dernier quart de siècle, écrit Roger Pol-Droit dans un récent article consacré à Descartes dans „le Monde”, marqué par la trinité Marx, Freud et ses avatars structuralistes paraît ne pas devoir s'intéresser au Cogito cartésien.” Plus profondément encore, l'idée classique d'un sujet conscience de soi, maître de ses pensées et de ses actes, est mis à mal par les diverses formes de déconstructions métaphysiques et langagières dont il est l'objet.

Il ne saurait être question pour moi d'entrer ce matin dans cet immense débat, qui, parce qu'il est enrichi par trois siècles de réflexion philosophique dépasse de loin la lettre et l'esprit du cartésianisme, mais il demeure pourtant l'horizon sur lequel prennent leur origine des interprétations nouvelles de Descartes et de son *cogito*. Je m'en tiendrai à quelques exemples puisés dans la riche tradition phénoménologique née avec Husserl au

début de ce siècle. Lors ue, les 23 et 25 fevrier 1929, Husserl, alors au sommet de sa notoriété, vint à la Sorbonne prononcer à Paris, devant la Société Française de philosophie, quatre conférences sur le phénoménologie transcendante, il leur donna pour titre „Méditations cartésiennes” en hommage à celui duquel il pouvait se dire d’une certaine manière le disciple, puisqu’il présentait la phénoménologie comme un néocartésianisme et les *méditationes de prima philosophia* comme le prototype du retour philosophie sur soi-même. A certains égards, les grands moments de la phénoménologie semblent reprendre les grandes lignes de l’aventure cartésienne. Si la réduction phénoménologique correspond au doute, l’examen du sujet transcendantal paraît reproduire l’analyse du *cogito* et la théorie de la constitution rejoint les démarches cartésiennes de redécouverte du monde. Mais il n’y a là rien que de superficiel et, dès la première page de ses *Méditations cartésiennes*, Husserl déclare que la phénoménologie semble obligée de rejeter „à peu près tout le contenu doctrinal du cartésianisme pour cette raison même qu’elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical.”<sup>2</sup> Toutefois, plus encore que dans le cartésianisme, le *cogito* représente chez Husserl le centre où tout conduit et dont tout dépend, et la finalité de sa démarche philosophique est bien de donner aux sciences, comme Descartes, ainsi qu’il l’écrit dans les *Méditations cartésiennes*, un fondement absolu. L’époché phénoménologique qui, en suspendant la valeur d’existence que spontanément j’accorde aux choses, met hors jeu toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis à vis du monde objectif fait apparaître la pure subjectivité du moi qui médite.

Husserl retrouve ici, comme Descartes après le doute, l’évidence du *cogito*, mais là encore les ressemblances sont trompeuses. Descartes, écrit Husserl, a manqué l’orientation transcendante. Il considère le *cogito* comme le point fixe, l’axiome, la parcelle du monde qui a échappé au doute, et à partir duquel, à la manière du mathématicien qui ne cesse de l’inspirer, il pense tout reconstruire. Descartes considère l’*ego cogito* comme une substance, il le confond avec l’âme humaine et il l’utilise suivant le principe de causalité pour retrouver la divinité et le monde. Descartes, qui le premier a trouvé le point de vue de la subjectivité, reste victime de ses préjugés substantialistes et manque par là même le vrai sens de l’*ego cogito* qui est celui de la subjectivité transcendante. L’époché introduit donc une première dissociation entre le mondain ou naturel en général qui est contingent puisqu’il peut être réduit, et un sujet extramondain dont l’évidence est apodictique. Le je en effet qui échappe à l’époché transcendante, „ce n’est plus l’homme qui se saisit dans une intuition naturelle... ni même l’âme prise séparément”<sup>3</sup>, mais le moi transcendantal dans lequel seul, précisément parce qu’il est extramondain, le monde objectif avec tous ses objets, puise son sens et sa valeur. Aussi, aux yeux du philosophe qui médite, „l’époché phénoménologique dégage une sphère nouvelle et infinie d’existence qui peut atteindre une expérience nouvelle l’expérience transcendante.”<sup>4</sup>

La première certitude qui se dégage du *cogito* est en effet celle de mon existence. Or c'est par elle, découverte par la conscience pure, comme je, que toute chose prend sens. Et si la réduction phénoménologique nous révèle le caractère contingent du monde, le sujet au contraire apparaît évident à lui-même, d'une évidence apodictique, où est encore exclue la possibilité de sa non-existence." Une évidence apodictique a cette particularité, dit Husserl, de n'être pas seulement, d'une manière générale, certitude de l'existence des choses ou faits évidents ; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non-existence...<sup>5</sup> Dès lors le fondement indubitable et originaire d'une science absolue se trouve posé. Si dans la réduction eidétique, l'essence est saisie dans une donation originaire, ce qui se découvre ici, ce n'est plus une conscience qui est aux choses, mais une conscience dont l'essence est hétérogène à tout ce dont elle est conscience, qui fonde toute transcendance et lui donne un sens. La réduction phénoménologique n'a servi qu'à tourner „l'oeil de l'âme dans la bonne direction", celle de la subjectivité transcendantale qui seule donne sens et objectivité à l'existence du monde. Ainsi l'évidence apodictique du *cogito* nous livre ce par quoi le monde prend un sens, ce qui, par là même, est hors du monde, le sujet qui échappe aux catégories de l'être et du temps.

La distance à Descartes est immense. Descartes ne donne qu'un sens au terme exister qui est unique, qu'il s'agisse du moi, du monde ou de Dieu. Husserl, au contraire définit par le mot transcendantal un mode particulier d'existence qui est réel sans être substantiel. Et un langage qui emprunte ses mots à la nature ne peut être qu'inadéquat. C'est pourquoi lorsqu'il parle de l'expérience de l'ego *cogito*, Husserl prend soin de le distinguer de toute expérience mondaine. Il s'agit sans doute d'une vie, mais „d'une vie pour la vérité", où l'évidence du sujet qui se donne à nous en personne est transcendantale.

C'est la condition pour voir en lui l'origine du monde. D'une certaine façon, ce que Husserl appelle la constitution n'est qu'une élucidation du *cogito* lui-même. Alors que, chez Descartes, le moi se saisissait comme contingent et imparfait, obligé par là même à avoir recours à la vérité divine qui seule pouvait lui assurer l'existence du monde extérieur, Husserl n'accepte aucune garantie qui ne vienne pas de la raison elle-même. Il veut sauvegarder d'une manière absolue la pleine et entière autonomie de la conscience. Le *cogito* constitue lui-même tout ce qui est signifié, il est, „une mine d'or dans laquelle toute connaissance et toute science sont contenues"<sup>6</sup>; il est la source, l'origine extramondaine de toute signification. „L'esprit et même seul l'esprit existe en soi pour soi. seul, il repose sur soi et peut, dans ce cadre de cette autonomie et seulement dans le cadre, être traité d'une manière véritablement rationnelle, véritablement scientifique."<sup>7</sup> Il y a là une figure, en la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, d'un idéalisme qui prend son origine dans la démarche cartésienne. Husserl se réfère explicitement aux *Méditationes de prima philosophia* comme à l'ouvrage qui lui a donné le sens de la subjectivité transcendantale : „Nous pouvons dire, écrit-il, que la phénoménologie elle-même est un développement

radical et universel des méditations cartésiennes c'est à dire d'une connaissance universelle de soi-même."<sup>8</sup> Dans la *Krisis*, il consacre au doute cartésien des analyses étincellantes : il y voit l'origine de toute la philosophie occidentale moderne et contemporaine.<sup>9</sup> Mais cela dit et cette orientation fondamentale prise, tout le reste du cartésianisme est abandonné presque sans examen et il n'est pas sûr qu'Husserl soit allé bien au delà du début de la *2<sup>ème</sup> Méditation*. De passage à l'Université de Louvain où est conservée la bibliothèque de Husserl, j'ai été frappé par le peu d'ouvrages de Descartes y figurant, alors qu'on découvre par exemple les oeuvres complètes d'Auguste Comte, et, je n'ai trouvé des *Méditations* que deux ou trois éditions scolaires en allemand, (peut-être ma recherche a-t-elle été trop brève), et pratiquement sans annotation, alors qu'on sait que Husserl avait l'habitude, précieuse pour les historiens de sa pensée, de commenter dans les marges les ouvrages qu'il lisait attentivement.

Comme Kant et beaucoup d'autres, il n'a pas fait l'effort de suivre le chemin que Descartes indiquait si précisément dans sa *Préface*, à ceux qui voudraient bien méditer sérieusement avec lui et suivre cette voie de l'analyse qu'il définit dans ses *Réponses aux deuxièmes objections*, „analyse qui montre la vraie voie sur laquelle une chose a été méthodiquement inventée, en sorte que, si le lecteur la veut suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne que si lui-même l'avait inventée.”<sup>10</sup> Qui déplorerait les mauvaises lectures ou l'absence de lectures attentives des textes de Descartes qui nous ont valu la philosophie critique et la phénoménologie transcendante?

Toutefois cette dernière, dans la diversité de ses tâches et des philosophes qui s'y sont attachés, demeure un lieu privilégié de réflexion et de recherche sur la signification du *cogito* cartésien, toujours considéré comme point de départ obligé de toute démarche philosophique. On peut songer ici à Sartre, à Merleau-Ponty, à Levinas. L'un des essais les plus récents et les plus originaux qui a donné lieu à commentaires et à rebondissements est celui du philosophe Michel Henry dans un ouvrage intitulé *Généalogie de la psychoanalyse*<sup>11</sup> dont paradoxalement les trois premiers chapitres sont consacrés au *cogito* cartésien. Le paradoxe n'est qu'apparent parce que, aux yeux de l'auteur qui se réclame de ce qu'il a nommé lui-même une phénoménologie matérielle, Descartes a pour ainsi dire refoulé ce qui vient en premier lieu, c'est-à-dire la vie, et que, selon Michel Henry, Descartes appelle *Ame* dans la *2<sup>ème</sup> Méditation*. Mais le projet cartésien de fonder la science et la direction prise par la philosophie de la conscience, tout entière orientée vers le monde, son savoir, la maîtrise des choses par la technique, puis avec Kant sur les conditions de possibilité d'un univers objectif, allaient dissimuler l'urgence de ce commencement radical. Ces remarques, qui donnent une idée de ce que l'auteur appelle une phénoménologie matérielle, ne font que préparer l'analyse qu'il fait du *cogito* de Descartes auquel, après beaucoup d'autres, il reconnaît un caractère exemplaire. „Ce qui confère au projet cartésien, son caractère fascinant, écrit, et lui garde aujourd'hui encore

son mystère et son attrait, c'est qu'il se confond avec le projet même de la philosophie."<sup>12</sup> C'est que Descartes s'est attaché à ce qui commence en un sens radical et que Michel Henry appelle „l'initialité du commencement radical dans l'apparaître lui-même.” „Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît”<sup>13</sup> se demande-t-il. C'est l'apparaître lui-même et cet apparaître, Descartes l'appelle pensée. C'est lorsque Descartes „rejeta les choses et leur apparence... pour ne plus considérer que cette apparence pure, abstraction faite de tout ce qui apparaît en elle... qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être : je pense, je suis.”<sup>14</sup>

Ce qui permet à Michel Henry de réfuter certaines objections communes faites à Descartes, que reprend Heidegger dans *Sein und Zeit*, selon lesquelles il fallait bien, avant le *cogito*, savoir au moins confusément ce qu'est l'être et que pour penser, il faut être. S'il y a un préalable, répond Michel Henry, c'est l'apparaître lui-même ce que Descartes nomme pensée. „Nous sommes par cela même que nous pensons”<sup>15</sup> et de rappeler la réponse de Descartes à Gassendi qui objectait que son existence pourrait être conclue de n'importe quelle autre action. „Vous vous méprenez bien fort parce qu'il n'y en a pas une de laquelle je suis entièrement certain. J'entends, de cette certitude métaphysique de laquelle seule il est ici question, excepté la pensée. Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas comme : je me promène donc je suis, sinon en tant que la connaissance extérieure que j'en ai est une pensée.”<sup>16</sup> C'est bien la pensée qui est première et c'est seulement à partir d'elle, en elle, que du même mouvement je découvre mon existence.

Descartes va de la pensée à l'être mais d'abord à l'être de sa pensée et c'est là que l'interprétation de Michel Henry est tout à fait intéressante car cet être Descartes l'appelle chose, „une substance dont toute l'essence est de penser.” Et Michel Henry de commenter : le substantialisme cartésien de la 2<sup>ème</sup> Méditation, „dans ce moment unique et inouï de la pensée occidentale s'identifie au surgissement inaugural de l'apparaître...” „Chose” dans l'expression „chose qui pense” n'indique rien au delà de l'apparaître dans l'actualité de mon effectuation... Le quelque chose de la substance, „la chose” n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance.”<sup>17</sup>

Le mot „chose” ne doit pas tromper et ne renvoie pas ici aux objets naturels comme le croit encore Gassendi, mais ici à ma seule pensée ; l'inspiration cartésienne devient alors lumineuse dans la pensée de Michel Henry : „Et référant d'emblée l'idée de la chose à la chose qui pense et en la fondant exclusivement sur celle-ci, Descartes n'écarte pas seulement de manière explicite toute interprétation de l'être à partir de l'étant et comme être de l'étant, c'est à une discipline entièrement nouvelle et qui ne sera guère développée après lui qu'il fait faire ses premiers pas, à ce que nous appelons désormais une phénoménologie matérielle.”<sup>18</sup> Telle est pour Michel Henry, la signification de la *res cogitans* en laquelle l'être et l'apparaître se confondent où l'ontologique et le phénoménologique ne font plus qu'un.

Et il va en donner une preuve éclatante dans une expression utilisée par Descartes et qui en a troublé plus d'un, le fameux *videre videor* de la seconde méditation „à tout le moins, il me semble que je vois.”<sup>19</sup> De quoi s'agit-il? Il faut comprendre ici „le voir” comme ce qui se donne un

objet à voir, c'est-à-dire une représentation, ce que la phénoménologie appelle extasis ou extase. Il faut que l'objet soit posé devant moi comme objection pour que je puisse le voir. Or la subversion du doute a exclu du voir toute perception d'objet, toute représentation sensible, toute vérité intelligible. Dès lors, si le voir n'a plus de raison d'être, comment son redoublement dans l'expression *videre videor* „il me semble que je vois” peut-il échapper au doute? C'est précisément parce que le *viderer videor* ne me donne aucune représentation, aucun objet. Michel Henry se réfère ici à F. Alquie qui écrit dans une note de son édition des *Oeuvres* de Descartes „dans le *videre videor* : Descartes ne veut pas dire qu'il est certain de voir, mais de penser qu'il voit, ce qu'il affirme, ce n'est as la conscience réfléchie de voir, mais bien l'impression immédiate de voir.”<sup>20</sup> Et si l'on examine la phrase dans son entier, on comprend mieux encore la justesse de cette interprétation. „Il me semble, écrit Descartes, que je vois, que j'entends, que je m'échauffe et c'est proprement ce qui en moi s'a lle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n est rien autre chose que penser. Ainsi, il y a un sentir qui précède toute représentation, un sentir premier qui est l'ultime fondement parce qu'il est la pure apparition de la pensée elle-même dans une immédiate fulgurance. Il ne s'agit pas ici d'un sentir qui aurait quelque rapport avec les sens dont le doute a suspendu l'existence de tous objets, mais, selon l'expression même de Michel Henry, „d'une auto-affection de la pensée par elle-même dans la passivité d'un pur apparaître.” „J'ai expressément averti, écrit Descartes dans ses *Réponses aux 6èmes objections* qu'il ne s'agissait pas ici de la vue ou du toucher, qui se font par l'intermédiaire des organes corporels, mais de la seule pensée de voir et de toucher.”<sup>22</sup>

La tradition avait privilégié l'extase de la représentation, jusqu'à Heidegger qui donne le *cogito* pour un *cogito me cogitare*. Et, en effet, Descartes n'a-t-il pas aussi écrit : „Je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit (*mens*), un entendement (*animus*) ou une raison (*ratio*).”<sup>23</sup> Michel Henry met en lumière cette autre approche de la pensée qui s'affecte elle-même à travers les actes mêmes dont les objets demeurent douteux : „Mais on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi, toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois (*videre videor*).”<sup>24</sup> La pensée exige cette présence immédiate d'elle-même à elle-même. „Par le nom de pensée”, écrit Descartes, à la fin des ses *Réponses aux 2èmes objections*, „je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement conscients” et dans les *Principes*<sup>25</sup> : „Par ce nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes.”<sup>26</sup> Ainsi la lecture que Michel Henry fait des *Méditations* tente-t-elle de saisir ce qui, dans la position cartésienne, constitue ce moment unique dans l'histoire de la pensée occidentale : avant toute connaissance, toute représentation, mais comme condition de toute connaissance, de toute représentation, non pas à vrai dire comme condition logique ou transcendante au sens kantien du terme, se pose une expérience de l'apparaître de la conscience à elle-même qui constitue la première et seule évidence dont il ne m'est pas permis de douter.

Cette lecture qui n'est pas sans présupposés et qui, phénoménologiquement paraît s'opposer à l'intentionnalité husserlienne comme cas unique d'un *cogito sans cogitatum*, cette conception de l'auto-affection de la cons\_cience par elle-même croit trouver dans *Traité des passions de l'âme* de Descartes confirmation de ces analyses dont l'auteur a bien conscience qu'elles vont au-delà de la lettre et même de l'esprit cartésien, si l'on prend l'oeuvre dans toute son étendue. Comme Husserl louait la méthode de retour à soi-même et déplorait les conséquences que Descartes en tirait, Michel Henry écrit : „Qu'après cette reconnaissance de ce commencement en son initialité, une chute fatale se produisit chez Descartes, que la pensée ne soit plus que l'attribut d'une substance qui se tient au delà d'elle, que le concept adéquat de substance soit réservé à Dieu tandis que la pensée n'est plus elle-même qu'une substance créée au même titre que le corps”, cette métaphysique des arrières mondes, Michel Henry, comme Husserl, la déplore et ne sait s'il doit l'attribuer au développement de la pensée de Descartes lui-même ou je cite, à „son recouvrement par des conceptions théologiques et scolastiques qu'elle s'était pourtant donné pour tâche d'écarter.”<sup>28</sup> Surtout il déplore la disparition progressive du „videor”, c'est-à-dire de la pure apparition de soi à soi au profit du *videre*, du voir, de l'acte de connaissance chez Descartes déjà et dans l'histoire de la philosophie occidentale, de sorte que le *videor* refoulé deviendrait comme l'inconscient de cette histoire et trouverait naturellement sa place au début d'une *généalogie de la psychanalyse*.

Même si la compréhension entière de l'oeuvre de Descartes dans sa résolution de connaître toutes les vérités, „qu'il nous est permis d'acquérir par la lumière naturelle et qui peuvent être utiles au genre humain”, si cette prise en compte de l'intention cartésienne est pour ainsi dire oubliée, dans l'unique considération de l'auto-affection de la pensée par elle-même dans le moment du *cogito*, une telle lecture qui s'attache d'une manière si profondément originale au texte cartésien ou du moins à certaines de ses parties, et qui va bien au-delà du prétexte cartésien de Husserl, ne pouvait laisser indifférente certains spécialistes de Descartes et c'est merveille de voir comment les thèses de Michel Henry ont contribué à la relecture de livres comme les *Méditations* et les *Passions de l'Âme*, ont éveillé de nouvelles voies interprétatives du cartésianisme. Non seulement s'en firent l'écho les divers bulletins cartésiens mais des recherches nouvelles ont été menées. Ainsi Jean-Luc Marion dans plusieurs articles, repris dans un chapitre de son livre *Questions cartésiennes*<sup>29</sup>, met-il à l'épreuve l'interprétation de Michel Henry sous le titre : „le *Cogito* s'affecte-t-il? La générosité et le dernier *cogito* selon Michel Henry.”<sup>30</sup>

Jean-Luc Marion examine deux questions qui donne lieu à deux débats dans la pensée contemporaine : la première qu'il évoque brièvement : que signifie *sum* dans la formule *cogito ergo sum*? Faute d'avoir explicité le sens de l'être, Descartes, aux yeux de Heidegger, a enlisé le sujet dans l'étant. Par les critiques qu'il a adressées, à Descartes dans son *Nietzsche* et surtout dans les cours du semestre d'hiver 1923-1924 publiés en 1994 dans le tome 17 de la *Gesamtausgabe* qui appelleraient une étude particulière, Heidegger se limite à une déconstruction du *cogito ergo sum* et de la démarche cartésienne où il voit un souci



inauthentique de fonder sur elle-même l'immanence de la conscience : le sujet, posant l'univocité de l'être, s'enferme dans une ipseité illusoire. C'est par une incompréhension de son être que le sujet s'objective comme sujet comme sujet représenté : *cogito me cogitare* : „Je me représente et c'est en quoi je réside.” L'accès au *Dasein* suppose au contraire l'abandon de ce point de départ cartésien qui a inspiré toute la métaphysique occidentale à laquelle l'entreprise de Heidegger tente de mettre fin.

La seconde question concerne le sens du *cogitare* dans le *cogito ergo sum* et proprement ce qu'implique l'analyse de Michel Henry par rapport à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Car, si l'on prend au sérieux le thème de l'intentionnalité, la conscience est toujours conscience de quelque chose. Dans le moment du *cogito*, du *cogito ergo sum*, il faut bien donner au *cogito*, un *cogitatum*, qui n'est certes rien d'autre que la pensée, source de la représentation de soi et de l'objectivité. La pensée, selon le mot de Marion peut-être emprunté à Husserl lui-même, „la pensée devient le spectateur transcendantal de l'ego.” Aussi la *cogitatio sui*, la conscience de soi comme toutes les autres *cogitationes* obéit-elle à l'intentionnalité, à son extase et donc à sa représentation. Mais en même temps naît une aporie fondamentale qui menace de ruine tout le système cartésien, car si la *cogitatio sui* constitue un objet de pensée, comment pourrait-elle échapper au doute qui, précisément et d'une manière radicale, porte sur tout objet de pensée, sur toute représentation? C'est là que l'interprétation de Michel Henry trouve sa justification dans l'affirmation d'un premier commencement qui ne peut être premier que parce qu'il est pur apparaitre de la pensée sans dédoublement possible : *videre videor*. „La *cogitatio* s'accomplit par et pour l'imédiateté.” Et, dans ce même chapitre de ses *Questions cartésiennes*, Marion va pour ainsi mettre à l'épreuve cette interprétation en analysant la générosité dans le *Traité des passions* comme cette auto-affection de soi-même, même s'il faut reconnaître que, chez Descartes, le projet de fonder la certitude dans les sciences donne le primat à la représentation.

Je ne puis ici qu'indiquer l'intérêt de cette tentative qui apparaît comme un premier rebondissement de la thèse de Michel Henry, bientôt suivi d'un second, plus considérable avec la publication à la fin de l'année dernière du gros livre de Denis Kambouchner, *L'homme des passions*<sup>3</sup>, qui pense trouver dans le dernier ouvrage publié par Descartes, une clé pour la compréhension de la question ultime de son entreprise, l'idée de la sagesse où Descartes voyait lui-même l'accomplissement de toutes les sciences.

A côté de beaucoup d'autres, non moins importants, ces travaux, qui montrent à l'évidence la vitalité des études cartésiennes, relèvent moins d'un souci purement historique de reconstitution, d'examen, d'analyses du système cartésien que de l'étude de concepts et de problématiques, qui peuvent aujourd'hui encore garder un sens pour le philosophe. D'où la liberté que manifestent ces études, le sort particulier qu'elles font à telle partie de l'oeuvre, ignorant ou voulant ignorer les autres, le choix qu'elles opèrent dans les thèmes à retenir, l'écho enfin qu'elles suscitent, bien au delà des cercles cartésiens. Et je retrouve ici ma question initiale dont la réponse positive suppose un retour sinon à Descartes dans la totalité de son entreprise dont les conclusions seraient à prendre ou à laisser, du moins à certains textes de Descartes pris en eux-mêmes, comme

les *Méditations* ou le *Traité des passions de l'Âme*, à certains thèmes de sa philosophie comme le doute et le *cogito*, où l'on verrait, pour reprendre la distinction kantienne, non pas une école de philosophie, mais une école du philosophe.

Certes il est possible de contester cette manière de voir ou de lui trouver un intérêt limité. Je ne pense pas ici aux contestations radicales auxquelles j'ai fait tout à l'heure allusion, qui dénonce la raison dans sa prétention illusoire à fonder le savoir et où le sujet perd son rôle d'instance signifiante, mais au contraire à des tentatives pour sauver le sujet de son naufrage contemporain. Si l'on examine par exemple la perspective ouverte par Alain Renaut dans son livre *L'ère de l'individu*,<sup>32</sup> paru chez Gallimard en 1989, l'aventure cartésienne, telle qu'elle nous est relatée par le *Discours* et les *Méditations* paraît prodigieusement lointaine, voilée et presque effacée par la suite de l'histoire de la philosophie moderne. Histoire, en partie au moins, de ses divers avatars : détournement de sens, refutation illa e mutilation. Descartes en sort tronqué, mutilé, châtré. Tel est sans doute le destin de la figure du Père : Malebranche déjà voit l'obscur là où Descartes voyait la lumière ; Leibniz surtout fait basculer le sujet cartésien dans l'individualité d'une monade sans porte, ni fenêtre ; Kant vide le *ich denke* de toute substance par sa critique de la psychologie rationnelle pour en faire le principe de l'unité originellement synthétique de la perception ; la figure du sujet est identifiée chez Hegel à l'esprit et à la vérité, à la volonté de puissance chez Nietzsche, à la liberté chez Sartre... Ces remises en question, ces bouleversements du sens de l'origine, créent une sorte d'épaisseur qui nous la rend presque inatteignable. Et ce livre dont les analyses montrent le passage du sujet à l'individu et de l'autonomie à l'indépendance dans une sorte de dérive fatale qui donne prise aux critiques qu'on croit à tort adresser au sujet lui-même, dans ce livre où se lit l'intention de fonder un nouvel humanisme qui retrouverait les valeurs traditionnelles du sujet, mais dans la pure immanence de celui-ci, Descartes a bien peu de choses à dire. C'est que d'emblée A. Renaut a exclu qu'il puisse y avoir un retour à Descartes, comme il exclut qu'il puisse y avoir un retour à Kant pour la même raison qu'il n'est plus aujourd'hui possible, au nom des acquis incontournables de la modernité, et, sauf à leur faire subir un traitement de purification radicale, de revenir à des philosophies qu'on pourrait dire métaphysiques.

Or, il est possible, de voir Descartes autrement, comme un maître de pensée qui nous enseigne encore, moins sans doute des vérités, qu'une expérience de la vérité à travers le *cogito ergo sum*. A le suivre, comme il nous y invite dans ses deux premières *Méditations* sur la voie du doute dont l'excès même conduit à la découverte de la certitude de ma pensée et de mon existence: Je suis, j'existe, dans une même intuition illuminante, à ne rien manquer de cette interrogation sur soi qu'il ne cesse de mener : „mais moi qui pense, qui suis-je?“ par objections et réponses qu'il se fait à lui-même ; à prendre ce style de la méditation qui ne se précipite point mais soutient longuement l'attention, tantôt laissant aller la bride à des pensées pour mieux en mesurer la vérité (à l'aune de la clarté et la distinction), tantôt revenant à l'ordre rigoureux de l'argumentation, comment ne pas

sentir, dans ce mouvement de l'esprit de Descartes, une proximité qui ne tient pas à sa répétition scolaire, mais à l'exemple qu'il donne au contraire de la liberté du philosophe?

Sans doute Descartes part-il de la pensée, de sa pensée, ni du monde, ni de Dieu. Il y a là une option décisive de la pensée philosophique. Si l'on admet pas ce commencement obligé, on explique l'homme parce qu'il n'est pas, produit de la société, de l'histoire, de son corps. L'homme n'est plus qu'un objet parmi d'autres objets. Ma pensée, toute pensée dès lors, n'est plus qu'un produit. Descartes retourne cette attitude en montrant qu'on n'échappe pas à la pensée. C'est ma pensée qui donne à l'objet sa signification et c'est encore par la pensée que j'explique la pensée par autre chose qu'elle-même et que je prétends à la vérité de mon assertion. Alors même qu'il cherchait la vérité dans les sciences. Descartes a cru que la plus fondamentale et première certitude que nous pouvions avoir était celle de notre fragile existence et qu'il y avait là une première lumière qui pourrait servir de fondement à la science et à la philosophie.

Est-ce à dire que *l'ego cogito* est le premier et dernier moment de la philosophie ou même que cette expérience unique, en laquelle, à certains égards, se lit l'humanité de l'homme dans l'exercice de sa plus haute liberté, ne peut être enrichie par des remises en questions, ou simplement par des questions que Descartes n'avait pas posées. Il serait absurde de l'affirmer. Plus qu'à d'autres moments de l'histoire de la pensée, notre temps est sensible à ce que, avec Ricoeur, certains appelleront des limitations ou des blessures de *l'ego cogito*. La première est la permanente obscurité de son rapport avec le corps que s'efforcent d'éclairer aujourd'hui les neuro-sciences, mais qui, dans l'usage de la vie, demeure énigmatique. L'explication scientifique est sans effet sur celui dont la raison vacille, dont la mémoire s'éteint ou dont la souffrance devient insupportable. Passions du corps, passions de l'âme. Limites indépassables de *l'ego cogito* même si le philosophe peut définir les règles du bon usage de sa machine corporelle comme le fait Descartes lui-même. La seconde est l'existence de l'autre dans son altérité qu'avec quelque artifice Marion dans ses *Questions cartésiennes* reproche à Descartes de ne pas avoir posée. Si l'intersubjectivité n'est pas un thème proprement cartésien, sauf peut-être d'une manière négative, elle s'impose aujourd'hui par une interrogation à laquelle le philosophe ne peut plus échapper. Enfin *l'ego cogito* ne pense pas seulement sa pensée, ne pense seulement la science, il pense la société et l'on peut comprendre Alain Renaut lorsqu'il cherche à concilier l'autonomie de la pensée et sa soumission à des normes librement acceptées à l'intérieur d'un état de droit.

Triple limite de *l'ego cogito* dans sa souveraineté que l'existence d'un corps, de l'autre, de la société. Triple blessure qui définit en même temps une triple ouverture de la pensée aujourd'hui. Il demeure une dernière blessure, la plus profonde, la plus irrémédiable, la dernière enfin que Descartes avait bien perçue, celle que le prométhéisme contemporain a cru pouvoir refermer. Cette blessure traduit la dépendance de l'homme à l'égard de l'infini, avec lequel il ne saurait se confondre et dont il ne peut se libérer, qui le renvoie à

sa finitude et à sa faillibilité, mais dont l'idée en sa pensée pour Descartes révèle son origine et sa destinée.

La grandeur de Descartes, comme ce sera aussi, d'une autre manière, celle de Kant, est d'avoir pensé l'homme, c'est-à-dire sa pensée comme le lieu de la vérité dans l'exercice souverain de sa volonté, mais d'en avoir perçu les limites et la dépendance.

## Notes

<sup>1</sup> *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1953, p.134.

<sup>2</sup> *Op. cit.* p.1.

<sup>3</sup> *Op. cit.* p.p. 21.22.

<sup>4</sup> *Op. cit.* p. 23.

<sup>5</sup> *Op. cit.* p.13.

<sup>6</sup> Q. Lauer, *La genèse de l'intentionnalité dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F. , 1995, p.269.

<sup>7</sup> „La crise de l'humanité européenne et la philosophie". Conférence donnée par Husserl à Vienne les 7 et 10 mai 1935 dont le texte figure in *La crise des sciences européennes et L phénoménologie transcendantale*, Coll. Tel. Paris Gallimard, 1976, p.p. 347-383.

<sup>8</sup> *Op. cit.* p.134.

<sup>9</sup> *Op. cit.* § 16 p.85.56.

<sup>10</sup> *Oeuvres*, éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996, Tome IX, p.121, en abrégé A.T. IX, p.121.

<sup>11</sup> Coll. E iméthée, Paris, P.U.F. , 1985.

<sup>12</sup> *Op. cit.* p.17. 13 *Op. cit.* p.18. 14 *Op. cit.* p.19.

<sup>15</sup> A.T. IX, p.28.

<sup>16</sup> A.T. VII, p.352.

<sup>17</sup> *Op. cit.* p.20.

<sup>18</sup> *Op. cit.* p.21.

<sup>19</sup> A.T. IX, p.23.

<sup>20</sup> Descartes. *Oeuvres*. Paris. Ed. Garnier. 1967. Tome II p.422

<sup>21</sup> A.T. IX, p.23.

<sup>22</sup> A.T. VII, p.360.

<sup>23</sup> A.T. IX, p.21.

<sup>24</sup> *Ibid.* p.23.

<sup>25</sup> A.T. IX, p.124.

<sup>26</sup> A.T. IX, II, p.28

<sup>27</sup> *Op. cit.* p.21.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris, P.U.F. , 1991

<sup>30</sup> *Op. cit.* p.153 et I.

<sup>31</sup> *Commentaires sur Descartes*, 2 volumes, Paris, Albin Michel, 1995.

<sup>32</sup> Bibliothèque des idées, Paris, Gallimard, 1989.