

Le sujet de l'énonciation, c'est le sujet à la mode. Et si bien à la mode qu'autour de lui tend à se constituer, sous une forme ou sous une autre – bien entendu, sans crier gare –, le Sujet. Qu'en est-il cependant non pas de l'énonciation mais de *l'énoncer* du sujet, ou de *l'énoncer-en-sujet* ?

Cette question ne peut procéder d'aucun discours sur le sujet, tant qu'elle ne s'est pas rapportée au discours du Sujet, et à son énoncer d'origine : celui de Descartes.

En parlant du "cogito", on substantive ou on substantifie ce que Descartes énonce : *cogito*. Encore la forme la plus propre de cet énoncer n'est-elle pas, chez Descartes, "je pense" (et encore moins, on le sait, "je pense donc je suis"), mais *Je suis. Ego sum* et non *ergo sum*. L'être du sujet qui s'énonce n'est ni conséquence de la pensée, ni substance pensante, ni sujet de l'énonciation et/ou de l'énoncé. Cet énoncer-sujet, ou ce dire-je-suis, qu'est-il ?

Il est, il était une fois une bouche qui s'ouvre et qui dit : j'écris, je me masque, je fabule, je suis mon corps, je suis un homme, et toujours cet énoncé inextricable : *je me retranche*, ou : *je me distingue*.

Ego ne dit, ou ne dis ni la présence, ni l'absence, ni la structure ni la fente du sujet – mais la très singulière épreuve de la bouche qui s'ouvre et se ferme à la fois. Une langue y bouge.

JEAN-LUC NANCY

EGO SUM

la philosophie en effet

AUBIER
FLAMMARION

JEAN-LUC NANCY

DU MÊME AUTEUR

DANS LA MÊME COLLECTION

La Remarque spéculative, 1973.
Le Ventriloque, in *Mimesis des articulations*, 1975.
Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus, 1976.

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Philosophie en cinquième, en collab. avec B. Gromer, in *Qui a peur de la philosophie ?*, coll. « Champs », 1977.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Le Titre de la lettre, en collab. avec P. Lacoue-Labarthe, Galilée, 1972.
La Thèse de Nietzsche sur la téléologie, in *Nietzsche aujourd'hui*, I, 10/18, 1973.
Nietzsche. Fragments posthumes 1869-1872, en collab. avec M. Haar [traduction], in *Œuvres philosophiques complètes*, I, Gallimard, 1977.
Les Raisons d'écrire, in *Misère de la littérature*, Christian Bourgois, coll. « Première Livraison », 1978.
L'Absolu littéraire, en collab. avec P. Lacoue-Labarthe, Seuil, coll. « Poétique », 1978.
La Jeune Carpe, in *Haine de la poésie*, Christian Bourgois, coll. « Première Livraison », 1979.
Jean Paul, *Cours préparatoire d'esthétique*, en collab. avec A.-M. Lang [traduction], Lausanne, l'Age d'Homme, 1979.

EGO SUM

FLAMMARION

MAIN
194
D44Zn

Pour recevoir régulièrement, sans aucun engagement de votre part, l'Actualité Littéraire Flammarion, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse à :

Flammarion, Service ALF, 26, rue Racine, 75278 PARIS Cedex 06.

Pour le CANADA à :

Flammarion Ltée, 163 Est, rue Saint-Paul, Montréal PQ H2Y 1G8.

Vous y trouverez présentées toutes les nouveautés mises en vente chez votre libraire : romans, essais, sciences humaines, documents, mémoires, biographies, aventures vécues, livres d'art, livres pour la jeunesse, ouvrages d'utilité pratique...

ISBN 2-08-226010-0

© 1979, FLAMMARION, Paris.

Printed in France

« ...denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. »

« enfin il faut statuer, établir, décider, ériger en statue et fonder en statut que ce prononcement, ce prononcé, cet énoncé, *Je suis, j'existe*, toutes les fois que je le profère, le propose, le prononce, ou que je le conçois dans mon esprit, ou qu'il se conçoit dans mon esprit, ou par mon esprit, est nécessairement vrai. »

(Descartes, seconde *Méditation*)

P

11/19

Dum scribo, en première version, et traduit en anglais par Ian McLeod, a paru dans le numéro spécial (vol. 3, n° 2, « Derrida ») de la *Oxford Literary Review*, Oxford, 1978.

Larvatus pro Deo, dans une première version traduite en anglais par Daniel E. Brewer, a été publié dans le n° 2 de *Glyph*, Johns Hopkins Textual Studies, 1977, Baltimore.

Mundus est fabula, dans une première version traduite en anglais par Daniel E. Brewer, a paru dans le numéro spécial (93) sur « l'autobiographie », dirigé par Rodolphe Gasché, de *Modern Language Notes*, Baltimore, 1978.

Unum quid a tout d'abord été exposé, en mars 1978, aux Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles. Il a fait ensuite l'objet d'un cours, en novembre 1978, à Irvine (Université de Californie). Sa rédaction finale est à plusieurs titres redevable aux échanges qui eurent lieu dans ces circonstances.

Le texte français de la première version de *Larvatus pro Deo* existe, ou figure à l'intérieur d'un *multiple*, qui porte à son tour le titre LARVATUS PRO DEO, signé du peintre François Martin et de Jean-Luc Nancy (Galerie Le Dessin, Paris, 1979).

EGO SUM
(Ouverture)

I

QUOTIES A ME PROFERTUR...

Où l'on reparle du sujet

Revenu, dirait-on, de quelques années d'exil ou d'éclipse — dans la Structure, le Texte, ou le Procès —, le Sujet occupe à nouveau les discours contemporains...

...Si nous commençons par là, c'est que nous tenons donc — et ce n'est pas la première fois¹ — à marquer l'ouverture de ce travail par un certain rapport à l'actualité, voire à la mode. Il faudrait par conséquent, une fois encore, s'en expliquer, d'autant que les circonstances ne sont plus les mêmes.

A l'égard du discours philosophique, la conjoncture actuelle peut se schématiser par la dualité, ou la duplicité suivante : un oubli et un retour, fortement solidaires l'un de l'autre, de quelque chose que l'on nomme « philosophie ». Nous n'avons pas l'intention d'analyser cette conjoncture comme telle, dans les règles de son économie et les enjeux de sa politique. Mais il n'est guère possible, dans ces conditions, d'ouvrir un discours philosophique (ou présumé tel : ceci se

1. Cf. *Le Discours de la syncope, I. Logodaedalus*, Flammarion, 1976, p. 5, « Digression sur la mode ».

présente comme « un livre sur Descartes », et qui n'est pas un livre d'histoire) sans tenter d'indiquer de quel « discours » il s'agit. Il y aura là en fait une première manière de reparler, à notre tour, du sujet.

D'une part, en effet, on en est venu aujourd'hui au point de ne même plus soupçonner, ou si peu, qu'il existe un travail et un discours philosophiques, et qui entretiennent *en tant que tels* des rapports déterminés et opératoires avec l'actualité dans toute son extension, c'est-à-dire avec ce qui, en l'occurrence, serait réputé « non philosophique ». Tout se passe au contraire comme si l'actualité ne pouvait être désignée, et atteinte, que dans la forme immédiate de l'objet empirique. Partout se répand, au titre du travail théorique, ce type de discours, ou plus exactement de propos, qui mêle en proportions variables le document et l'analyse, l'un et l'autre prélevés dans le vaste champ de notre nouvelle *épistémé*² : c'est-à-dire dans le champ d'une anthropologie générale qui, pour avoir accédé au maniement du symbolique, et pour user d'une psychologie, d'une sociologie, d'une histoire, d'une psychanalyse, d'une biologie, d'une poétique, d'une thermodynamique et même d'une mathématique toutes délestées des vieux positivismes, ne s'en réclame pas moins d'une positivité — et fût-ce de la positivité hautement sophistiquée (le lexique technologique s'impose ici) du sujet du propos en question. Car ce propos est du sujet, dans son objet et dans son sujet, c'est-à-dire qu'il n'est pas discours, et encore moins question, de ce que pour l'instant, et faute de mieux, nous appellerons l'être d'un tel sujet.

Sans faire des lignes qui suivent une garantie, et sans les tenir pour simplement vraies, nous n'éviterons pas de rappeler ce qu'avait au moins de juste ce texte de 1929, qui est de Heidegger :

« L'analytique de celle-ci (= l'existence quotidienne) aura méthodiquement soin de ne pas

2. Michel Foucault, qui a créé le concept, représente au mieux la chose par ses travaux : c'est le concept anthropologique de l'anthropologie générale. C'est-à-dire que, quelles que soient sa vigueur et sa finesse opératoires, ce n'est pas un concept philosophique.

laisser l'interprétation du *Dasein* dans l'homme se confondre avec une description anthropo-psychologique des « états vécus » et des « facultés » de l'homme. Ceci ne tend pas à déclarer « faux » le savoir anthropo-psychologique. Mais il s'agit de montrer que, en dépit de son exactitude, celui-ci est d'avance et définitivement incapable de faire saisir le problème de l'existence du *Dasein*³... »

De ce premier point de vue, notre actualité consiste, et insiste, dans l'expansion prolixue du sujet anthropologique — conséquence obligée, et plus que conséquence : effectuation d'une métaphysique du Sujet, mais, du même coup, *oubli* de la provenance et de la nature métaphysiques de ce sujet, oubli, méconnaissance ou dénégation de la métaphysique (ou de l'onto-théologie) qu'il perpétue. La tâche la plus actuelle, à cet égard, ne peut donc être que la plus philosophique : elle est de manifester cette effectuation comme telle, et corrélativement — sur le mode d'un paradoxe qui ne surprendra que ceux dont la faculté d'oubli a décidément tout englouti — cette tâche est de manifester l'ineffectivité de cette effectuation. C'est-à-dire, de manifester combien la profusion anthropologique du sujet recouvre, étouffe la question — autrement dit, et comme on le verra ici même, la voix — de quelqu'un ; ce quelqu'un, ni un sujet, ni le Sujet, nous ne le nommerons pas, mais ce livre voudrait le laisser s'appeler : *ego*.

Si tel est notre premier rapport philosophique à l'actualité, on aura raison de nous rétorquer qu'un tel rapport est constitutif, voire générateur de l'attitude philosophique à chaque moment de son histoire. Toutes choses égales d'ailleurs, on le retrouvera, très explicite, à l'ouverture des discours de Platon, de Descartes, de Kant, de Hegel... Et on ne manquera pas de l'y retrouver, constamment, occupé à

3. Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, 1953, p. 290.

dénoncer l'ineffectivité de l'époque et de son *épistémé*. Ce rapport lui-même doit donc être analysé selon deux versants : sur le premier de ces versants, il forme le rapport de la maîtrise, de la volonté de maîtrise dont le philosophique, comme tel, procède. Il est par conséquent, comme nous le savons depuis Hegel et depuis Bataille⁴, le rapport *servile* de la philosophie à son époque ; — ou bien encore, c'est le rapport anthropologique de la philosophie à son temps, à son épistémé, et à la philosophie elle-même. Rien sans doute ne témoigne mieux de sa nature servile et anthropologique que la volonté de dominer (par condamnation, subsomption, résorption ou fondement) l'anthropologie elle-même. Aucune philosophie ne s'en excepte sans doute — et pas plus ici qu'ailleurs, pas plus aujourd'hui qu'hier. C'est la philosophie en tant que sujet.

2 Mais il y a un second versant. La philosophie comme sujet n'est pas le sujet de la philosophie⁵. Du moins leur identité n'est-elle pas simple, et le second n'est-il pas un sujet. Il n'est pas le sujet de l'assujettissement servile à l'actualité. Il est — s'il *est* en quelque façon — cet autre rapport (qui se dénote *ou ne se dénote pas* comme « philosophie ») par lequel l'actualité, chaque fois, est *en acte*, c'est-à-dire ne se contente pas d'être simplement actuelle, présente et close dans son entéléchie, mais *s'agit* d'elle-même parce qu'en elle il est question (question active, troublante, dessaisissante) d'elle-même, c'est-à-dire de son actualité, c'est-à-dire encore de son inactualité. Il s'agit en chaque temps — en chaque *époque*, ou suspension actuelle du temps — une question de l'ineffectivité du temps. Ce rapport, non plus à l'actualité, mais de l'actualité à ce qu'elle inactualise, c'est le rapport philosophique (quel que soit, encore une fois, le nom qu'il prend). Et ce rapport est inévitable — il n'est pas moins évitable que l'histoire. Il

4. Parce que philosophique, l'anthropologie de Bataille n'a guère survécu, dans la mode, à une brève flambée de curiosité...

5. Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *Typographies I, Le Sujet de la philosophie*, Flammarion, 1979. — A propos de cette référence, et d'autres qui suivront, les pratiques actuelles (dont celle dite du « renvoi d'ascenseur »...) imposent une remarque intempestive (et qui sera, n'en doutons pas, prise pour une dénégation) : ce n'est pas l'amitié, ni la collaboration dans une collection, qui dicte la référence, ce serait plutôt l'inverse.

arrive, en chaque temps, quand bien même on ne le voudrait pas (et ce n'est pas toujours, loin de là, le professionnel de la philosophie qui le fait arriver). Il est ou il agit ce qui, de chaque temps, arrive. Et par exemple ceci qu'aujourd'hui arrive, ravivée, l'ineffectivité du sujet. La philosophie n'est pas, n'est peut-être jamais *ce* qui arrive ; mais le fait que ça arrive porte pour l'Occident le nom et la forme du philosophique. Il faut donc philosopher... (ce qui me pousse, ici comme ailleurs, ou plutôt ce qui m'oblige, c'est cet étrange impératif : « tu dois discourir⁶ » ; me pousse aussi sans doute, par conséquent, « Cette excessive volonté théorique, dont le lourd pédantisme est certainement préférable à l'allure dégagée, aujourd'hui répandue presque partout, qu'on se donne en falsifiant la théorie⁷ »). Et philosopher exige qu'on s'explique, sans relâche, par ce qui arrive, avec ce qui est arrivé, avec ce qui, de la philosophie, s'est actualisé — par exemple, avec l'anthropologie métaphysique.

« Notre époque (...) a besoin de s'exercer *sans cesse* à cerner la métaphysique et à s'en déprendre. Il serait, en effet, catastrophique que *nous* laissions le rapport de l'histoire mondiale à venir (mi-advenante, mi-avenir — toujours prête *aussi* à « ne pas pouvoir avoir lieu ») à son passé métaphysique dans la même obscurité où Marx a laissé son rapport à Hegel. Où prendrions-nous alors la force de dénoncer, d'empêcher (par une sorte d'initiative stylistique qui est notre seul arme) que renaissent, sous l'invocation du socialisme, diverses « koiné » marxistes, elles-mêmes à peine rajeunies, sous le manteau doctrinal de qui se perpétuerait l'impuissance historique qui règne actuellement comme « capitalisme »⁸. »

6. Cf. *Logodaedalus*, *op. cit.*, p. 18 et 148.

7. Walter Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, I, trad. G. Petitdemange, Aubier, 1978.

8. Gérard Granel, « Préface » à E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. VII.

A quoi nous nous contenterons d'ajouter que c'est désormais à la renaissance de toutes sortes d'autres « koiné » — non marxistes, antimarxistes — qu'il faut aussi s'en prendre. Toutes les « koiné » sont anthropologiques, qu'elles en appellent à l'histoire ou à la subjectivité.

On trouve ensuite, dans notre conjoncture, l'autre côté de la duplicité — le retour complice de l'oubli. C'est le motif récent, bruyant mais à vrai dire en même temps presque discret, fugace — dont on ne sait encore s'il a déjà fait son temps ou s'il diffuse imperceptiblement —, d'une philosophie nouvelle, par quoi il faut entendre essentiellement (car nous ne parlons pas ici des thèses de cette « philosophie », au demeurant diverses et confuses, mais de l'idée de la philosophie qu'elles impliquent) la philosophie en tant que nouveauté. On s'est mis, ici ou là, à nommer « philosophie » non pas le travail de l'inactuel, mais l'annonce d'une actualité inédite, en rupture simple avec tout un passé lui-même décrété simplement passé, nul et non avvenu, passé de faux ou de mauvais prophètes. C'est que la philosophie comme nouveauté se fait, au sens strict et au sens vague à la fois, elle-même prophétie : elle parle-au-nom-de et elle vaticine. Au nom de qui ? comme par hasard, au nom du même sujet, du sujet anthropologique, qui devient, dans la prophétie et pour qu'il puisse y avoir prophétie, sujet moral, ou moralisant. Cette « philosophie », qui ne peut prétendre à la « nouveauté » que parce qu'autour d'elle (et en elle) on a oublié ce qu'il en est de la philosophie, c'est la proclamation des droits et des désirs du sujet. Mais, encore une fois, ce n'est pas ici le contenu qui importe d'abord, c'est la forme prophétique : faisant parler le sujet, croyant saisir ou ressaisir le vif de sa parole, le cri de sa souffrance ou le chant de sa liberté (pourquoi donc ce discours est-il si pathétique ?), elle ne s'inquiète pas de l'ineffectivité de ce sujet (de sa provenance métaphysique). Elle ne s'inquiète pas de ce qui désormais est arrivé dans la philosophie — dans l'Occident — et qui ne cesse de lui arriver : à savoir, la fin de l'époque où la philosophie pouvait être ou du moins apparaître comme

vision (conception) d'un monde, d'une histoire, et annonce prophétique de cette vision. Changer de conception, substituer, par exemple, l'éthique au politique, ou l'esthétique à l'historique, etc., c'est rester soumis au régime de la conception en général : alors même que ce qui (nous) arrive s'annonce précisément tout d'abord comme la fin de la conception, ou de la concevabilité de la conception. Ceux qui « philosophent » sans chercher à penser cette fin (obscur, certes, et pour le moins ambiguë) ressemblent à ces Romains de l'Empire moribond qui cherchaient à restaurer d'anciens cultes, ou à en forger de nouveaux. Aussi ne soupçonnent-ils pas que le sujet qu'ils font parler — le sujet d'une conception du monde — ne dit peut-être désormais plus rien, quoi qu'on lui fasse dire. Du moins faudrait-il savoir ce que parler veut dire — et d'abord quand ça dit : *ego*.

Question d'actualité, s'il en est, par conséquent.

Où le sujet reparle de lui

Comme bien d'autres, l'actualité du sujet n'est pas aussi neuve qu'il y paraît. Elle confère plutôt la mince nouveauté du ton anthropologique ou (et) prophétique à un motif du sujet qui fait le leitmotiv — au sens fort du mot, le motif directeur — de la psychanalyse de Lacan. Il s'agit donc d'un motif qui n'insiste pas depuis moins de quarante années sous cette forme « moderne »⁹. Ce qu'il faut rappeler autant pour rendre à César ce qui lui appartient, que pour marquer la continuité d'un *imperium* du sujet à travers la plus avancée de ses problématiques autres que philosophiques.

Pour être plus juste, en tous les sens du mot, il faudrait plutôt dire ceci : la psychanalyse — celle de Freud et celle de Lacan — aura constitué l'extrême avancée de la problématique métaphysique du Sujet. Simultanément, elle aura donc constitué l'extrême anthropologisation (ainsi que l'inscription socio-institutionnelle de cet anthropologisme), *et*, comme il

9. 1936, première communication sur le « stade du miroir » : cf. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 67.

arrive régulièrement à chaque extrémité, elle aura fait surgir la limite d'un vacillement critique de l'anthropologie. Ce double processus se laisse de plus en plus clairement déchiffrer dans l'histoire récente de la psychanalyse ; et quel que soit l'aspect que l'on considère dans cette histoire, elle se rapporte toujours en dernière instance à la question du sujet. Le motif, dès longtemps introduit par Lacan, du sujet de l'énonciation, a fini par mettre la psychanalyse en demeure et en posture de critiquer cela même d'où elle avait cru pouvoir emprunter ce sujet : la linguistique¹⁰. Le constat ainsi dressé — à savoir que la linguistique ne peut au fond même pas toucher au sujet de l'énonciation — porte en réalité (ou, si l'on préfère, en puissance...) sur toute l'anthropologie ; celle-ci n'avait pas par hasard depuis si longtemps fait de la linguistique son paradigme, partout du moins où elle ne s'était pas contentée de fonctionner comme un simple inventaire bariolé de technologies et d'ethnologies.

A ce compte, la psychanalyse pourrait avoir accompli la tâche philosophique — et la philosophie, dans cette actualité, ne jouerait que cet autre rôle, qu'on lui connaît bien, d'un Don Quichotte tout occupé à pourfendre les arrières-gardes de la science... Il n'en est rien, cependant, et pour une raison bien simple. Cette raison n'a rien à voir avec des partages, et encore moins avec des oppositions ou des rivalités de « disciplines », et elle ne dispense pas de reconnaître par ailleurs toutes sortes de dettes contractées, en effet, par le philosophe envers le psychanalyste. Mais elle tient à ceci : tandis qu'*arrive*, philosophique, une question de l'ineffectivité du sujet, ce qui s'appelle « psychanalyse » ne dérange le régime anthropologique qu'en réinvestissant obstinément la position d'un discours du sujet, et selon les deux possibilités de ce génitif. C'est même là sans doute très précisément ce que Lacan a tenté d'assumer jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à une extrémité jamais atteinte mais toujours reconduite

10. Cf. aussi bien J.-A. Miller, *De la syntaxe à l'interprétation et L'Amour de la langue*, Seuil, 1978, que A. Green, « Psychanalyse, langage : l'ancien et le nouveau » in *Critique*, n° 381, fév. 1979, ou, antérieurement, N. Abraham, « L'écorce et le noyau » in *Critique*, fév. 1968, repris in *L'Ecorce et le noyau* (Anasémies II), Aubier-Flammarion, 1978.

comme le *telos* de son discours. Dans le sillage de Lacan — mais peut-être dans tout sillage psychanalytique *comme tel* — les tentatives les plus exigeantes ne peuvent pas ne pas se reconduire selon la même téléologie.

Prenons l'exemple d'une tentative particulièrement révélatrice parce qu'elle vise, après Lacan et d'autres mais avec une revendication toute particulière de radicalité, à déconstituer le sujet (le sujet plein, le sujet-maître) du discours analytique¹¹. Ainsi cherche-t-elle à faire franchir par l'analyse une « rupture épistémologique » qui implique la prise en compte d'un écart constitutif entre « le réel de son acte » (qui « réduit l'analyse au degré zéro des pratiques signifiantes ») et sa « consistance discursive » ou « mathématique », laquelle consisterait précisément, non dans une fondation ou légitimation de ce « réel », mais dans la prise en charge « rationnelle » de cet écart même, et de « l'apodicticité introuvable et indécidable » dont il dépend (il s'agit, en l'occurrence, de l'« apodicticité » de la psychose, de l'inassignable sujet psychotique de l'analyse). Il est bien clair qu'un pareil propos (version épistémologique, en définitive, du Witz lacanien) ne peut aboutir qu'à se détourner, quoi qu'il en ait, du fait même qu'il veut assumer, ou faire assumer par la théorie : à savoir, l'écart du « réel » et du « discours », car la théorie qui prétend s'enfoncer, comme telle, dans cet écart, se ramène immanquablement à se poser elle-même comme l'identification (la réduction) de l'écart (ou *comme son sujet*). (Résultat d'autant plus sidérant que dans la psychanalyse plus peut-être — ou plus visiblement — qu'ailleurs le « réel de son acte » coïncide avec l'instauration de son discours... Mais c'est aussi bien cette singulière identité que la théorie évite ainsi de penser.)

La théorie — c'est-à-dire le sujet — a toujours consisté à se poser comme la pensée de l'abîme ouvert entre l'acte de la pensée et le discours de la pensée. Rien d'autre, on aura l'occasion de le revoir ici, ne fait tenir l'opération non discursive du *cogito* cartésien (et ce n'est pas un hasard si ce dernier est remis en chantier par le texte dont nous venons de

11. Celle de Jean Petitot-Cocorda, « Sur ce qui revient à la psychose », in *Folle vérité*, collectif, Seuil, 1979.

parler, ainsi que par plusieurs autres travaux analytiques¹², là encore selon une tradition venue de Lacan). L'opération théorique a toujours proprement consisté dans l'auto-position, non pas d'un « savoir » immédiat et naïf (ou natif), comme le laisserait croire une schématisation simpliste de la métaphysique, mais de l'abîme entre la chose et le savoir ; elle a même consisté, depuis Descartes au moins, dans l'auto-position et dans l'auto-fondation de l'abîme entre la chose du savoir et le savoir de cette chose. Cette auto-fondation de l'abîme, cette façon de porter l'abîme à son comble et de le combler du même coup, c'est l'opération, par excellence, du Sujet. Son discours peut la replier ou la déplier sur elle-même autant qu'on le voudra : chacun de ces gestes fait partie du programme théorique, et conforte le Sujet, fût-ce de son propre manque-à-soi.

Aucun discours n'y échappe, assurément. Aussi bien ne s'agissait-il que de montrer ceci : la psychanalyse à son tour aura accompli cette loi du discours, et elle aura ainsi donné un tour de plus — irremplaçable — à l'accomplissement de la métaphysique, en exhibant au fond la figure dénudée de la « science » qui n'a plus d'autre « objet » que la loi de son propre discours. Le Sujet s'y entend, et il s'y fait entendre, infiniment¹³.

Où le sujet murmure...

De quoi s'agit-il donc encore ? Que pourrait-il rester ? Et que voulons-nous ici avec notre « philosophie » ?

Il ne reste rien, en effet — il ne reste que ce qui reste, l'obstinée reconstitution métaphysique du discours analytique, et de tout discours, ou peut-être même d'une équivalence qui se serait lentement et sourdement établie entre le discours et l'analyse, et qu'un observateur perspicace

12. Cf., p.ex. J.-M. Ribettes, « Le Phalsus » in *Folle vérité*, op. cit., p. 135, ou D. Sibony, *Le Nom et le corps*, Seuil, 1974, p. 160, etc.

13. C'est d'ailleurs pourquoi nous nous permettons ces remarques, elles aussi répétitives, dont le principe nous paraît acquis depuis plusieurs années déjà.

pourrait découvrir comme faisant le fond — l'ineffective effectivité — de notre actualité.

Mais cela reste, précisément¹⁴. Cela reste sur place (comment rester ailleurs ?). Cette place, c'est donc celle d'où le Sujet se fait entendre, et d'où nous savons pourtant qu'il ne fait peut-être plus rien entendre. Tout se joue à la même place, en tant qu'elle est la place du Même, la place même du Même. Cette place pourrait être dite la place d'une « apodicticité indécidable » — elle le pourrait, si ce n'était justement *ici* que tout doit se décider. L'indécidable n'est apodictique, ou ne fait une apodicticité, qu'à la condition qu'on ait tout d'abord décidé de le prendre et de le poser, tout indécidable qu'il soit, *comme tel*, et de lui conférer ainsi l'étrange *identité* de son indécidabilité, c'est-à-dire véritablement de le constituer en substance, et en Sujet. Tel est sans doute le tour ultime pris dans l'analyse, et grâce à elle, par le discours du Sujet : l'indécidable *pris comme tel* forme la décision la plus avancée (et la plus reculée, la plus abritée, hors d'atteinte des maîtrises discursives, et pour cette raison si impérieuse...) par laquelle un discours se donne consistance, substance et stature de Sujet¹⁵.

Et pourtant, il faut malgré tout décider (mais ce n'est plus une décision, puisque c'est nécessaire ; c'en est une cependant, et que chaque sujet de discours adopte ou rejette

14. Cela relèverait donc aussi à ce titre d'une problématique générale du *reste* telle que l'articule à plusieurs reprises le travail de J. Derrida, et qui n'est elle-même autre chose qu'une question de l'*entame* du discours, c'est-à-dire encore d'une certaine *écriture*, comme ne manque pas d'en venir à le reconnaître le discours psychanalytique (cf. p. ex. D. Sibony, op. cit., p. 12, *er passim*). Nous n'aborderons pas pour elle-même l'interrogation qui s'engagerait à partir de là, et qui porterait sur une *psychanalyse qui s'écrirait*. — Ajoutons seulement cette autre précision : si, par certains aspects, ce que nous disons de la psychanalyse peut présenter quelques analogies avec la mesure critique qu'essaie d'en prendre C. Castoriadis (cf. « Psyché » in *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978), ce qui nous en sépare résolument est la pointe d'une telle question. L'exigence de Castoriadis reste tributaire, quelque défiance qu'il manifeste envers la critique philosophique de la psychanalyse (cf. op. cit., p. 194), de la visée d'un discours plus puissant, plus « capable » ou plus unitaire que celui de l'analyse. C'est de tout autre chose qu'il doit s'agir, si l'analyse a déjà entamé, en tous les sens, un tel discours.

15. Nous prolongeons, ici encore, l'analyse de « l'indécidable » amorcée dans *Logodaedalus*, op. cit.

incessamment) de *ne pas* prendre comme tel ce qui n'est aucun « tel » ni « quel », et qui seulement s'indécide. Le discours décidé de cette indécision, le discours de quelque chose qui, s'indécidant, arrive, c'est celui de la philosophie — de la philosophie ou de « ce qu'on nomme encore de ce nom et qui a peut-être toujours disparu », comme l'écrit Blanchot¹⁶, précisant plus loin :

« Le discours philosophique est d'abord *sans droit*. Il dit tout ou pourrait tout dire, mais il n'a pas pouvoir de le dire : c'est un possible sans pouvoir. »

Il ne s'agit pas d'un autre discours — encore moins d'un discours de l'Autre —, il ne s'agit même pas de ce discours ici visiblement tenu (imprimé) au nom ou au titre de « la philosophie », mais de ce qui se tient, pour continuer à réciter Blanchot, « derrière ce qu'il dit », de

« ce *dis-cours* précisément sans droit, sans signes, illégitime, mal venu, de mauvais augure et, pour cette raison, obscène, et toujours de déception ou de rupture et, en même temps, passant par-delà tout interdit, le plus transgressif, le plus proche du Dehors intransgressible ».

Se fait entendre ainsi « l'obscur et dégoûtant murmure qui serait la pure-impure parole philosophique ». Ce murmure est celui de quelqu'un, d'un sujet peut-être, mais d'un sujet qui s'indécide, et pour qui, sans arrêt, s'indécide la décision de son discours. Il n'y a aucune chance de se soustraire à la reconstitution métaphysico-anthropologique du Sujet, sinon par l'irruption de ce murmure. Et il n'y a aucun intérêt à quelque travail philosophique que ce soit, si ce n'est pour courir cette chance — et non pour la discourir.

16. « Le discours philosophique », in *L'Arc*, n° 46, « Merleau-Ponty », 1971.

Mais ce geste lui-même — le seul par lequel puisse nous arriver quelque chose de ce qui arrive — passe par le discours (même s'il ne passe pas *que* par là). Si le nom de Blanchot, et son texte, devaient ici faire craindre aux uns et espérer aux autres que nous soyons en train d'insinuer l'idée de la philosophie comme (simplement) un genre de pratique littéraire, c'est-à-dire plus généralement artistique (et là encore, au sens simple, fût-il moderne, de l'expression), il faudra compléter, quelque paradoxe qu'on y voie, les phrases de Blanchot par celles-ci, qui sont d'Adorno :

« Une philosophie qui imiterait l'art, qui d'elle-même voudrait devenir œuvre d'art, se raye-rait elle-même (...). Ce que l'art et la philosophie ont en commun, ils ne l'ont pas dans la forme ou la démarche de leur mise en forme, mais dans un comportement qui leur interdit la pseudomorphose. A travers leur opposition tous deux restent fidèles à leur propre contenu ; l'art en résistant à ses interprétations ; la philosophie en ne se cramponnant à aucun immédiat (...). C'est à elle de faire l'effort d'arriver au-delà du concept par le concept¹⁷. »

Cela passe donc par le discours — ce qui ne veut pas dire simplement par la théorie. Cela passe par l'impératif d'avoir à affronter le *dis-cours* dans le discours, seule chance d'avoir jamais à faire à ce qui se retranche derrière le Sujet, à cela ou celui qui s'indécide en sujet. Dès lors, il est inévitable de retraverser le discours par lequel le Sujet s'est décidé : le discours de la métaphysique, dont, à ce titre tout spécialement, nous pouvons moins que jamais être quittes. Et dans l'occasion présente, il ne peut s'agir que du discours de

17. *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Payot, 1978, p. 20. — Faut-il souligner qu'il n'y a là aucune contradiction avec le motif de la littérarité ou de la textualité de la philosophie, dont il s'agit bien plutôt de ne pas cesser d'aiguiser (c'est aussi épuiser) la pointe.

Descartes, de ce discours — et de ce *Discours...* — auquel remonte comme irrésistiblement, ainsi que nous l'avons signalé, un certain propos psychanalytique — tandis que vient buter contre lui et contre son *cogito*, immanquablement, le discours linguistique du sujet de l'énonciation¹⁸.

Cependant, il ne sera pas question d'aller se réinstaller dans Descartes, et dans sa fondation du Sujet, ni de manifester par là une puissance de discours supérieure à la sienne — et pas non plus une puissance du philosophique supérieure à celle du linguistique et du psychanalytique. (C'est même dans cette différence à l'égard de la puissance théorique que doit d'abord se manifester la spécificité du geste philosophique.) Il ne sera pas question non plus de dévoiler une vérité de Descartes — fût-elle d'abîme ou de refente — qui se tiendrait derrière tous ces discours, et comme à leur fondement. Il sera question de se rendre au lieu, de regagner l'instant d'une fondation, en effet, celle du Sujet — pour y prêter l'oreille à ce que seule la fondation peut laisser entendre, parce qu'elle le déclenche, et le fait arriver : le murmure du sujet qui s'y énonce, et s'y effondre. Si le discours philosophique « n'est peut-être qu'une manière inexorable de perdre et de se perdre », comme l'écrit encore Blanchot, cela se vérifie *principiellement* là où ce discours se pose comme son auto-énonciation, ou mieux comme son auto-performance, position explicite (énoncée et énonçante) chez Descartes, mais qui effectue sans doute un programme inscrit depuis Parménide comme *le* programme même de notre discours — un programme sans lequel aucun sujet anthropologique, aucune subjectivité malheureuse ou triomphante, et aucun ébranlement psychanalytique du « Moi » n'eussent été possibles. Mais à ce programme il arrive aussi qu'il programme sa propre perte — ce qui est bien autre chose que de s'offrir à la critique, au dépassement théorique, ou à l'oubli anthropologique.

Celui qui s'énonce — et se dénonce — ainsi, nous le laisserons donc s'appeler *ego*. Ce ne sera pas une nomination,

18. Cf. F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, Seuil, 1979, p. 198-199, qui témoigne de la nécessité d'inventer pour le « cogito » un traitement linguistique *sui generis*.

ni celle d'un *moi*, ni celle de *je*¹⁹. Cela ne fera pas une égologie, ni transcendantale, ni indécidable. Mais, démarrant de l'origine de l'égologie et de l'origine égologique, ce sera un essai pour entendre ce qui s'appelle en s'énonçant, pas même une voie formée, mais l'énoncer d'où sort ou bien sourd un murmure, toujours inactuel — et qui *nous* appelle.

Reprenons donc, comme si nous n'avions encore rien dit.

19. Certes, Lacan disait en 1954 : « Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi. C'est le sens de l'expérience analytique, et c'est autour de cela que notre expérience s'est organisée, et a déposé ces strates de savoir qui sont actuellement enseignées. Mais croyez-vous qu'il suffise de s'en tenir là, et de dire — le *je* du sujet inconscient n'est pas *moi* ? Cela ne suffit pas, car rien, pour vous qui pensez spontanément, si l'on peut dire, n'implique la réciproque. Et vous vous mettez normalement à penser que ce *je*, c'est le vrai moi. (...) Ainsi, ce décentrage essentiel à la découverte freudienne, vous l'avez fait, mais aussitôt vous l'avez réduit. » (*Le Séminaire*, livre II, Seuil, 1978, p. 59) — et de ce qu'il résumait par « *Je est un autre* », il précisait : « D'une certaine façon, c'était déjà en marge de l'intuition cartésienne fondamentale » (*ibid.*, p. 17). (Ici comme ailleurs, au demeurant, s'avérait clairement une reprise, avec Freud, du Heidegger de *Sein und Zeit*.) Formulé de la manière la plus simple, ce qui nous reste encore à penser tiendrait sous ces deux rubriques : 1) *ego* est cet autre qui est aussi le même ; 2) cette même de l'autre et du même n'est pas en marge, mais au cœur de l'intuition cartésienne.

II

...VEL MENTE CONCIPITUR

Descartes imprime la certitude à trois siècles de modernité. Nous y sommes encore. Il ne s'agit pas, on le sait bien, de la certitude triviale (pure conviction) d'un quelconque subjectivisme, encore moins de cette invention saugrenue qu'on appelle « l'esprit cartésien ». Il s'agit de cette *terre ferme* à laquelle Hegel dit que la pensée aborde avec Descartes, ou de ce que Husserl nomme « la proto-fondation cartésienne de l'ensemble de la philosophie des temps modernes ¹ ». C'est-à-dire qu'il s'agit de l'assise et du substrat de la pensée enfin mis au jour dans la pensée même et *comme* pensée. En d'autres termes, du Sujet — du *subjectum* en tant que *quod substat*, et de la vérité comme certitude en tant qu'elle s'établit dans la position et selon la structure du *substratum*, ce dernier étant désormais compris comme le *substratum de la représentation*, comme cela pour quoi et par quoi quelque chose en général peut être représenté (pensé) — et, de ce fait, comme *celui* pour qui et par qui quelque chose peut être pensé.

On reconnaît ici sans peine le commentaire heideggerien de Descartes. Il est constamment

1. *La Crise des sciences européennes, op. cit.*, p. 484.

présupposé dans ces pages, de même qu'il y est présupposé que ce commentaire ne constitue pas une « interprétation » parmi d'autres de Descartes, mais l'élucidation inévitable de sa pensée. Ces prémisses ne comportent aucun arbitraire : on verra que nos analyses ne peuvent tenter de déborder le commentaire heideggerien que dans la mesure où elles le confirment. — D'un mot, que la suite explicitera, précisons ceci : l'analyse heideggerienne est exclusivement une analyse du *cogito*, et c'est en quoi on ne peut que la confirmer. Mais elle contourne ainsi, de façon surprenante, l'énoncé pré-cogitatif, si l'on peut dire, et matriciel, qui déclare : *ego sum*. C'est ici qu'une interrogation du sujet-s'énonçant doit s'écarter d'une analytique du sujet-de-la-représentation². Heidegger se porte pourtant lui-même au bord de cet écart, lorsqu'il en vient à écrire : « Ainsi, c'est la *proposition* « cogito sum » qui est le subjectum — la « proposition » non pas comme teneur du texte, ni comme formation grammaticalement conçue, ni non plus dans son « contenu de sens » qu'on prétendrait pouvoir à volonté

2. Le texte auquel notre propos renvoie comme à sa véritable condition de possibilité est celui qui se distribue en plusieurs sections du cours sur Nietzsche, c'est-à-dire dans l'analyse qui reconduit la forme dernière du Sujet — la Volonté — à son inauguration dans la subjectivité cartésienne. Cf. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, NRF, 1971, vol. II. La citation qui suit correspond à la p. 134 ; la traduction est modifiée. A ce texte, il faut encore joindre l'analyse de la *mathesis* dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* (trad. J. Reboul et J. Taminioux, Paris, NRF, 1971, p. 106 sq.). Un passage de cette analyse se tient à son tour au bord de l'écart, de l'écartement de l'énoncer : « Le *sum* n'est pas une conséquence du penser, il en est au contraire le fondement, le *fundamentum*. Dans l'essence du poser se trouve la proposition : je pose ; c'est une proposition qui ne s'oriente pas sur une donnée préalable, mais qui se donne seulement elle-même ce qui se trouve en elle. En elle se trouve : je pose ; je suis cela qui pose et pense. Cette proposition présente la particularité de poser en tout premier lieu ce sur quoi elle énonce, le *subjectum*. » (p. 114.)

Nous nous proposons donc de nous écarter de Heidegger selon la loi de cet écart qui s'ouvre en fait déjà chez lui et comme malgré lui. Ce qui signifie en outre que nous ne désignons ici l'énoncer d'*ego* comme « pré-cogitatif » qu'au titre d'une première description, superficielle, de notre

penser pour lui-même, mais la « proposition » selon ce qui s'exprime <ausspricht> soi-même en elle comme ce qui fait proprement l'essence et qui la porte dans son essence de proposition. » Cette essence, néanmoins, Heidegger la détermine aussitôt comme l'essence de la représentation. L'écart qui nous semble donc désormais s'imposer consiste à interroger non pas l'essence, mais si l'on peut dire le *proposant* de la proposition : *ego* énonçant lui-même. Ce qui revient au même que d'interroger l'« essence » (si elle en a encore une) de la proposition *première* : « ego sum ».

intention — description conforme à l'ordre des énoncés dans les *Méditations* : cela n'implique pas, en revanche, la visée d'une position et d'une valeur (ni d'essence, ni d'existence) de l'*ego* conçu comme entité autonome, antérieure et extérieure au *cogito*. Bien au contraire, c'est dans le *cogito* ou comme *cogito* qu'a lieu l'événement ou l'expérience de l'énoncer d'*ego*. Ou, si l'on veut, l'expérience de la pensée est celle de l'énoncer — et réciproquement. (Mais l'analyse devra compliquer cette équivalence.) Ainsi celui qui dit *ego sum* n'est-il pas un autre que celui qui dit *sum certus me esse rem cogitantem* (« je suis certain que je suis une chose qui pense »), au début de la troisième *Méditation*.

Nous prendrons ici l'occasion d'ajouter une remarque au sujet du livre de J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979. Cette nouvelle interprétation d'ensemble de Descartes a été publiée trop tard pour que nous puissions en tenir compte ici de manière précise. Notons donc simplement que, dans la mesure où l'une des thèses majeures de Beyssade concerne la primauté de la pensée dans l'expérience de l'*ego* (en y liant le refus d'une intuition du *cogito* conçue sur le modèle d'une intuition immédiate et simple, à quoi il substitue « l'intuition d'un lien, qui enveloppe la durée d'un mouvement deductif et rassemble des éléments plus simples, comme les notions de pensée et d'existence, ou la maxime que *pour penser il faut être* » (p. 239)), nous ne pouvons que trouver dans ces propositions un appui contre toutes les espèces de réduction du *cogito* à quelque forme d'immédiateté que ce soit (ou contre toutes les dissociations entre *cogito* intuitif et *cogito* objectif, dont la critique est une des ressources déterminantes de l'argument de Beyssade). Nous indiquerons plus loin comment cet auteur confirme aussi, et de manière corollaire, la nécessité d'une problématique de l'énonciation du *cogito*. Ces éléments sont pourtant loin de fournir les termes d'un accord d'ensemble avec ce livre. Mais nous n'avons pas non plus à le discuter, puisque nous ne nous situons pas sur le terrain d'une interprétation du cartésianisme, et encore moins d'une interprétation générale. Il paraît néanmoins étrange qu'on puisse, aujourd'hui, en proposer une sans entreprendre la moindre analyse de la lecture heideggerienne de Descartes. La chose est plus étrange encore lorsque, volontairement ou non, on met en jeu certaines implications de cette lecture : ainsi, chez Beyssade, l'important motif de la pensée comme « unité immédiate (...) d'une présentation et d'une représentation » (p. 163, n. 2).

La certitude, ainsi entendue comme la certitude propositionnelle du *cogito*, articule tous nos discours, jusqu'aux plus incertains — et jusqu'à la grande majorité des discours modernes qui s'en sont pris à la « certitude », à la « représentation » et au « sujet ». Dans tous ces discours est à l'œuvre un « sujet-de-la-représentation » : par exemple (et c'est peut-être aussi le cas du discours de Heidegger), un sujet-qui-sait-ce-qu'il-en-est-du-sujet-de-la-représentation, qui sait se le représenter comme l'illusion de la présence à soi d'une conscience, ou comme le sujet d'un fantôme, et qui sait ainsi se représenter, c'est-à-dire se présenter la vérité au sujet de Descartes comme penseur d'un illusoire ou fantasmatique sujet-de-la-représentation...

De toutes parts, ainsi, le sujet-inconscient, le sujet-histoire, le sujet-langue, le sujet-machine, le sujet-texte, le sujet-corps, le sujet-désir (et partout le sujet déclaré simple effet-de-sujet) n'ont produit jusqu'ici que l'aggravation, voire, de manière plus simple et plus massive, l'alourdissement du statut du Sujet : la confortation du *substratum* comme tel, qui se *substrate* si l'on ose dire d'autant plus et d'autant mieux qu'il prétend plus s'enfoncer hors de la figure du sujet-conscient, du sujet-créditeur ou du sujet-maître.

Car ce geste d'enfoncement revient à reporter chaque fois en arrière la forme générale d'une *instance* qui soutient et qui commande la possibilité d'assigner à partir d'elle toutes les figures du sujet, et de les identifier (à commencer par la pauvre, pâle et vacillante figure du sujet-conscient, à quoi l'on se plaît à réduire le *cogito*, pour mieux moquer ou déplorer l'énormité de son inconscience). Mais il est clair qu'une pareille instance, quelque nom qu'on lui donne et où qu'on aille l'inscrire — sur une « autre scène » ou dans une combinatoire biochimique —, forme ainsi proprement la *substance* d'un nouveau « cogito » : c'est à elle que se rapportent toutes les représentations de « sujets », et c'est elle qui les identifie. (*Cogito*, après tout, c'est *cum agito*, mettre, pousser, presser ensemble, et ensemble avec soi : mais un *soi* n'a pas besoin d'être une conscience, ni un esprit ; c'est un pôle d'identification.) Toute opération d'identification d'un sujet, quand bien même elle aboutit à une identité purement

négative, critique, dissociative ou chaotique, est elle-même en définitive le Sujet, le véritable substratum.

Cette régression à l'infini était en vérité programmée par le *cogito* : dès que la vérité comme certitude implique l'appropriation représentative de la chose (ou sa présentation-à-soi), on ne peut cesser de s'enfoncer vers une appropriation toujours antécédente de l'appropriation elle-même, vers une représentation de la représentation, et vers une présentation-à-soi de la vérité de la présentation-à-soi. Spinoza l'avait bien vu, qui coupait court en déclarant : « la vérité se manifeste elle-même ». Aucune formule peut-être n'est restée plus étrangère au monde moderne, qui a continué de creuser imperturbablement, et dans le plus grand sérieux, la substratification infinie du Sujet — oubliant qu'il exécutait la volonté de ce dernier.

∴

Etrange oubli, du reste, étrange persévération... On dit — ou on ne dit déjà plus, mais on a lourdement immobilisé la pensée (celle, du moins, qui fait le plus de bruit), depuis quelques années, là-dessus : « non pas *je* pense, mais *ça* pense ». On dit (ça dit ?) : « ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. » On ajoute aussitôt : « Quelle erreur d'avoir dit *le ça* ³. » Et c'est sans aucun doute une « erreur » que de dire *le ça*. Mais c'est peut-être bien aussi une erreur que de *dire ça*, et la vigilance se montre ici tout de même un peu courte : car ce n'est pas l'article défini qui produit à lui seul la substantification. On sait pourtant, au moins depuis Nietzsche, que la substance tient au sujet du verbe (quelle que soit au juste la nature de cette dépendance, ou de cette adhérence), et que c'est elle déjà, cette substance, qui fonctionne dans « ça fonctionne partout ». Pourquoi donc oublier que Nietzsche, après avoir substitué « ça pense » à « je pense », ajoute :

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*. Paris, Minuit, 1972, p. 7.

« En définitive, ce « ça pense » est déjà de trop : ce « ça » contient déjà une *interprétation* du processus et n'appartient pas au processus lui-même ⁴. »

Quitte à devoir, à notre tour, ne pas en rester à la formule de Nietzsche, et à devoir interroger l'interprétation que contient aussi, dans sa prétention à former une instance ultime, « le processus lui-même » (pense, fonctionne, respire... comme si ça pouvait fonctionner sans sujet...), nous placerons pourtant, au moins par provision, tout ce qui suit à l'enseigne de cette exigence nietzschéenne, la seule rigoureuse — et la seule qui puisse nous guider vers ce qui nous manque, vers une *considération inactuelle* du sujet.

Non sans savoir que son inactualité nous précipite d'un seul coup à l'extrême bord du discours, et qu'elle en épuise les ressources avant même de l'avoir laissé s'amorcer, ou dans l'ouverture même de son entame. C'est dans cet épuisement qu'il faut travailler, là où peut-être le Sujet s'épuise.

Mais ce ne sera pas pour chercher refuge dans quelque indicible, ou sous quelque revers du discours. Nous savons trop — « nous », ici, ce n'est pas l'auteur, c'est nous tous ; nous savons tous, sans toujours vouloir le savoir —, nous savons trop qu'une autre et identique cohorte de Sujets nous y précède déjà : Figure ou Geste, Cri ou Signifiant, Psychose ou Poésie. Nous le savons si bien que nous avons très vite usé la nouveauté de ces *soi-disants* non-sujets — que nous avons désespéré de leurs vertus théoriques et esthétiques, pratiques et politiques —, et que plusieurs se laissent dire désormais, avec une sorte de soulagement : nul n'échappe au Sujet, il régit le monde !..., tandis que d'autres (ou les mêmes) commencent tout simplement à remettre en honneur, sans broncher, la figure la plus classique et la plus ingénue du sujet individuel, conscience intime de soi et de sa liberté.

S'il s'agit au contraire d'accompagner et d'interroger un épuisement du Sujet (ou plutôt, sans doute, de nous laisser interroger par cet épuisement, qui nous arrive), nous

4. *Par-delà bien et mal*, § 17.

inscrivons l'exigence de Nietzsche afin de poser cette seule question : et si Nietzsche passait, en ce lieu, au plus près de la fondation du Sujet, au plus près de Descartes ? S'il y passait non seulement à la manière qu'établit Heidegger (c'est-à-dire en (re)fondant absolument la métaphysique de la subjectivité comme « métaphysique de l'absolue subjectivité de la Volonté de Puissance ⁵ »), mais aussi, et à l'inverse, en tant que ce geste de Nietzsche, par le fait même qu'il accomplit « la fin de la métaphysique », nous mettrait en mesure de nous interroger sur ce qui, dans la pensée de Descartes, dans la pensée du Sujet, a déjà commencé de finir la métaphysique du Sujet.

En d'autres termes encore, il s'agit de s'interroger sur ce qui *fin*it par principe le Sujet, sur une fin, une finition ou une finitude (dè)constituantes d'*ego*.

∴

Heidegger définit ainsi « la fin de la métaphysique » :

« L'instant historial où les *possibilités d'essence* de la métaphysique sont épuisées ⁶. »

Nous ne proposons rien d'autre que de vérifier l'énoncé suivant : *l'instauration cartésienne du Sujet correspond*, par la plus contraignante nécessité de sa propre structure, à *l'épuisement instantané de ses possibilités d'essence*.

L'érection et l'inauguration *mêmes* du Sujet ont provoqué l'effondrement de sa substance. Non seulement elles l'ont provoquée, mais l'effondrement de la substance *appartient* à l'érection du Sujet. Ou encore : *ego sum* ne s'est jamais posé que par *cogito*, et *cogito* (quelle erreur d'avoir dit *le cogito*...) n'a jamais eu lieu que par sa « pointe », qui est celle d'un « excès inouï et singulier, d'un excès vers le non-déterminé, vers le Rien ou l'Infini, d'un excès débordant la totalité de ce

5. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 160.

6. *Ibid.*, p. 161.

que l'on peut penser⁷ ». A quoi nous ajouterons : d'un excès débordant originairement, avant *tout*, la possibilité même de penser la pensée. Débordant par conséquent la possibilité même de la pensée tout court, si l'on peut dire, dans la mesure où le redoublement réflexif ou spéculatif de la pensée n'implique rien d'autre, pour commencer — et pour se commencer —, que la pure (mais non pas simple...) identité de la pensée. Une telle identité s'excéderait donc elle-même.

Ici encore, c'est peut-être par Spinoza qu'il faudrait passer : l'identité de la pensée, c'est l'identité de « l'idée vraie », qui se manifeste d'elle-même. Et si le *cogito* persiste à harceler l'idée vraie — si quelque chose, ou quelqu'un de Descartes insiste et résiste dans Spinoza —, ce n'est pas parce qu'il imposerait la réflexion-de-soi à l'infini (que Descartes, au demeurant, récusait tout autant pour sa part) : ce serait parce qu'il forme un effondrement et un débordement de la pensée dans son instauration même, dans sa propre identification, ou encore un débordement de la vérité dans sa propre « patéfaction ».

Ainsi, le problème est net, même s'il n'est pas simple : Descartes ne refuse rien avec autant d'obstination que d'introduire une pensée de la pensée, une réflexivité dans le *cogito*⁸. En revanche, il ne nous autorise pas et ne nous

7. Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 87. Ce texte forme la seconde condition de possibilité de notre propos. Car ce n'est pas, là encore, affaire de débats d'« écoles » ou d'« interprétations » que de « décider » que le *cogito* n'a lieu que par la pointe où la pensée s'indécide en folie — ou plus exactement : par la pointe où la pensée s'indécide, absolument, et par conséquent comprend en soi la possibilité, et plus que la simple possibilité, de la folie, tout autant qu'elle comprend la possibilité — et l'impossibilité — de la pensée. Il suffit — soit dit sans suffisance — de lire Descartes. Aussi, et par exemple, J. Petitot-Cocorda, dans le texte que nous avons mentionné plus haut, se réfère-t-il à la même analyse de Derrida. J.-M. Beyssade (cf. n. 2 ci-dessus) donne pour sa part les références de la discussion entre Foucault et Derrida (p. 158, n. 4), mais ce rappel semble curieusement n'avoir aucune fonction dans sa propre argumentation.

8. Même Martial Gueroult, qui conserve le terme de réflexivité à propos du *cogito* (*Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, t. I, p. 96-102), dirige en fait toute son analyse vers une réflexivité sans réflexion, si l'on ose dire, puisque sans dédoublement (cf. p. 101) ni médiation. Et toute l'histoire du *cogito*, à travers Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Husserl et Lacan, n'a été que celle des diverses, voire antinomiques manières de dénoncer, éviter, réfléchir, suspendre ou médiatiser l'immédiateté du *cogito*. Tout se joue là : le « cogito » ne se

conduit pas à simplement contempler la manifestation du vrai⁹. Et il ne permet pas non plus, en aucune façon, d'introduire dans l'« ego sum », sous le couvert d'un usage douteux du terme d'intuition, on ne sait quelle adhésion intime, vaguement psychologique ou existentielle, à un *soi* (au « soi » d'une « conscience de soi »), puisque c'est une telle adhésion que le doute suspend¹⁰. Pour cette triple raison, il est impossible, sur la limite extrême où se tient, s'il se tient, Descartes, de saisir la pensée, c'est-à-dire le Sujet — et pourtant, c'est ici que s'installe la pensée en Sujet.

tient que sur la limite commune à une identité (celle que lui confère Gueroult, dont l'argumentation serrée et délicate montre bien la difficulté de l'enjeu) et à une différence (celle de deux instances de pensée, et/ou d'une durée de pensée, que Beyssade oppose à Gueroult). Par-delà le débat des protocoles de lecture de Descartes, cette limite commune se formule par exemple ainsi dans le contexte heideggerien : « Dans le « je pose », le « je » en tant que posant est co- et pré-posé... » (*Qu'est-ce qu'une chose ?*, op. cit., p. 114.) Une telle limite ne peut plus relever ni de l'identité, ni de la différence, ni de l'immédiateté, ni de la médiation. Elle ne « relève » que... d'elle-même : Descartes ne s'est jamais épuisé à dire autre chose, et c'est dans cette même chose qu'il faut nous épuiser. Un discours d'interprétation, de reconstitution ou de re-fondation ne saurait y suffire.

9. A vrai dire (si l'on peut dire), ce n'est pas non plus ce que Spinoza propose, car la manifestation ou la « patéfaction » du vrai n'est pas pour lui de l'ordre (re)présentatif, mais, comme on le sait, de l'ordre d'un acte de volition, qu'enveloppe l'idée. Or cet acte de volition pourrait bien impliquer quelque chose comme une énonciation, ou plutôt, en retrait de toute verbalité, comme un « énoncer » ; cf. ce passage du scolie de la proposition 49 du livre 2 de *l'Éthique* (trad. R. Misrahi, NRF, 1954, p. 462) : « Ils considèrent donc les idées comme des peintures muettes sur un tableau et, obnubilés par ce préjugé, ils ne voient pas qu'une idée, en tant qu'elle est idée, enveloppe une affirmation ou une négation. » Ceux qui se trompent, ici, sont de toute évidence les cartésiens. Le refus du *cogito* conçu comme réflexivité de la représentation (muette) irait donc de pair avec un « s'énoncer » essentiel de l'idée. Autrement dit, Spinoza ne commencerait-il pas à (re)ouvrir, outre-cogito, hors du monde muet des représentations, l'origine d'un « se dire » comme « dire (le) vrai » ? — Mais nous n'engagerons pas cette analyse, parce que ce n'est pas ici sa place, et aussi parce qu'elle impliquerait sans doute très vite qu'on mette en question la *volonté* (donc, la subjectivité) impliquée dans l'affirmation de l'idée. En revanche, on pourra constater plus loin (cf. *Larvatus pro Deo*) que le tableau de Descartes n'est pas un tableau muet.

10. Nous retournerions ainsi volontiers — ne fût-ce que pour le plaisir de la stratégie — en argumentation cartésienne la critique anglo-saxonne du cartésianisme, d'abord sous sa forme behavioriste, puis sous celle de la théorie des automates. Cf. à cet égard la mise au point esquissée par Francis Jacques dans sa préface à la traduction du *Concept of Mind* de Ryle (*La Notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978).

Autrement dit, ce qui s'impose à partir de là est de tenter de rejoindre, ou d'approcher le point de cette installation, en tant que la certitude s'y saisit et s'y dérobe du *même* geste. Mais, par définition, ce point ne se laisse ni rejoindre, ni approcher. Peut-être même n'est-il pas un point — ou peut-être en ce point n'y a-t-il aucun point.

Ou encore, et pour faire référence à ce par quoi on cherchera, plus tard, dans l'idéalisme, à répondre au problème, il s'agit d'éprouver comment le Sujet cartésien se pose *et* ne se pose pas comme *intuition intellectuelle*, et comment par conséquent il s'offre *et* ne s'offre pas dans la spéculation visuelle de soi, dans la *théorie* de son être-Soi : vue dénuée de transparence, visage privé d'yeux autant que de miroir.

On dira qu'en faisant appel à une impossibilité de l'intuition intellectuelle nous travestissons Descartes en Kant. Mais outre le fait que Descartes, ainsi qu'on le verra, n'en est pas à un masque près, il ne sera pas inexact de considérer que nous examinons ici en quoi Descartes commande rigoureusement le principe de la *critique* kantienne, en tant que l'enjeu de celle-ci reste jusqu'à nous l'irréremédiable *crise* du Sujet (et il s'agit alors de bien autre chose que d'une préhistoire cartésienne du kantisme, telle qu'elle a eu cours dans certaines traditions d'interprétation). Un tel « principe », néanmoins, ne se laissera bien saisir que si l'on mesure exactement l'écart qui sépare Descartes de Kant, l'écart entre l'installation du Sujet et sa crise. Cet écart se mesure à partir de ceci : avec Kant, intuition et concept sont d'emblée séparés, et l'intuition elle-même est divisée d'avec soi ; avec Descartes, la pensée s'installe comme une identité antérieure à toute distinction de l'intuition et du concept, elle s'installe, si l'on veut, comme l'intuition de son concept. Or c'est *dans* la genèse de cette identité que cette identité s'effondre. C'est là ce qui lui *arrive*, et qui nous reste à reconnaître. L'identité se creuse de sa propre ouverture — dont la *Critique* se donnera la tâche inouïe de prendre la *mesure*, comme d'un espace. Pour que cette tâche — dont il faudra reparler ailleurs — fût entreprise, il fallait que le Sujet se fût ouvert. Dans cette ouverture vide — œil et bouche, on le verra, bouche voyante,

œil parlant, œil bouché, bouche aveugle — le Sujet se *dépose*, en tous les sens du mot. Il dépose sa certitude au bord de cette béance.

••

Les quatre essais qui suivent tentent quatre parcours de cette limite, ouverture sans bords dont le Sujet se borde et se déborde — ou dans laquelle son identité se retranche et se distingue.

Ces quatre parcours sont disjoints : le propos n'est pas une théorie générale et systématique du cartésianisme. Il n'est que de repasser plusieurs fois par le même point — le point cartésien du *Même* — pour voir se confirmer que le Sujet n'y tient pas : ni comme l'Un, ni comme l'Autre. Mais bien comme le Même : car le Même n'a pour nature la plus intime et la plus exorbitante que de *s'indécider*. C'est pourquoi *ego sum* épuise, en s'énonçant et parce qu'il s'énonce, à l'instant même de s'énoncer, toute essence de sujet.

Qu'arrive-t-il à celui qui ne peut se sustenter d'essence ? Autrement dit, *qu'est-ce que l'homme* ? — telle est la question à laquelle mènera le dernier de nos parcours, quatrième question de Kant, à laquelle Kant déclare que la philosophie ne peut répondre (pourquoi donc ceux qui font aujourd'hui parler l'homme si fort dans leur « philosophie » s'entêtent-ils à ignorer cette question ?...). Descartes, en ouvrant l'homme, a ouvert l'époque de la réponse impossible *au sujet de l'homme*. Et peut-être, du coup, a pu s'ouvrir l'époque de l'homme comme celui à qui *il arrive* quelque chose : quelque chose à la mesure de ce qu'il n'est pas — à la mesure de ceci : qu'il n'est pas. Quelque chose du genre de ce qui vous (nous) tombe dessus à l'improviste : un accident, une nouvelle, un ordre. Question d'actualité, question de l'intempestive actualité de l'« homme ».

Ce qui survient au sujet, ce qui lui tombe dessus — au lieu de le soutenir d'une sub-stance, et même au lieu de le soutenir d'une parole — c'est finalement, comme on le verra, son *aréalité*, selon le concept qu'ailleurs nous avons commencé à

proposer¹¹ : son manque de réalité (qui ne fait pas absence, et qui empêche de se livrer à une égologie négative sur le mode de la théologie négative), et sa nature d'aire — *area* —, d'espace ou d'étendue antérieurs à toute spatialité. L'aréalité n'est pas non plus la forme transcendante de l'espace ; antérieure au régime transcendantal (mais pensable seulement à partir de Kant), plus « primitive », l'aréalité *s'étend* comme le lieu inassignable de l'expérience informe que fait le « sujet » de son « propre » chaos. Précisément parce qu'elle a pensé l'absolue subjectivité de la substance, la pensée de Descartes ne cesse, à tout instant, de voir — sans rien y voir — cette expérience lui tomber dessus, à l'improviste. L'improviste, l'im-pro-vision (et peut-être aussi l'improvisation dont s'accompagne toute entrée en scène), l'obscurité antérieure à toute vision et l'excès sur la clarté de la clarté *même*, ce n'est rien d'autre que l'aréalité qui survient au sujet disant *ego sum*, disant tour à tour :

ego sum, dum scribo,
ego sum — larvatus pro Deo —,
ego sum : mundus est fabula,
ego sum unum quid...

DUM SCRIBO

11. Cf. « Lapsus iudicii » in *Communications*, n° 26, Paris, Seuil, 1977. L'« aréalité » s'y dégage d'une analyse du « sujet du droit », qui ouvre à son tour sur une problématique de l'impératif catégorique. Cet ensemble de questions a pour horizon l'élaboration d'un motif plus général de la *syncope*, à laquelle il s'agit ici de donner ses indispensables prémisses cartésiennes.

... dum scribo - « pendant que j'écris », écrit Descartes dans la douzième des Règles pour la direction de l'esprit.

Pendant que j'écris ces Règles qui n'ont d'autre objet que d'assurer à l'esprit humain, une fois pour toutes, la direction unique et constante de la vérité, de la science véritable, c'est-à-dire de cette science, de cette Mathesis universalis dont le savoir est moins un savoir de quelque chose (d'un contenu, d'un résultat, par exemple du produit chiffré d'une opération) que le savoir de la structure et de la procédure, de l'opérativité du savoir lui-même : le savoir, comme je vais l'écrire dans ma seizième Règle, non de « la somme » mais « de la manière dont elle dépend des données » ; et pour vous qui me lisez afin de prendre connaissance de ce savoir, il s'agit moins de savoir ce que j'écris, que la manière dont je l'écris. La Mathesis est le savoir du procédé, du quomodo, in quo tamen uno scientia proprie consistit : c'est pourtant en cela seulement que la science se pose et se compose, se rassemble et s'installe en sa propriété.

Pendant que j'écris ce livre, le premier livre que je rédige vraiment, à la manière d'un livre, et que pourtant je n'achèverai pas et ne publierai pas : mais ce ne sera pas en raison d'une erreur de la pensée que j'y consigne, ce sera plutôt parce que « pendant que j'y travaillais, j'acquerrais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu auparavant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier,

ainsi que si quelqu'un, ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquerrait cependant des richesses qu'il n'aurait pas espérées et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fût trop petit pour lui », comme je l'écris à Mersenne le 15 avril 1630. Il me faudra me loger, je vous le ferai voir, dans un livre plus spacieux, moins resserré.

Pendant que j'écris sur ces cahiers, sur ces codes (Codices novem de Regulis..., dit l'Inventaire de Stockholm, neuf cahiers de règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans l'inquisition de la vérité) : les Anciens écrivaient sur le rouleau, le volumen, les Modernes sur le cahier, c'est-à-dire selon certains le codicarium, petit codex, et selon d'autres, plus savants, le quaternum, codex de quatre feuilles. J'écris sur le codex, dont le papier ne se referme pas sur soi dans l'involution du volume, mais offre son étendue plane toujours prête d'avance à l'écriture comme à la lecture ; ses feuilles se tournent l'une après l'autre, peuvent être numérotées, rendant à tous égards plus pratiques la lecture et l'écriture, ainsi qu'il convient à l'époque que j'inaugure et qui sera celle d'une « philosophie pratique » destinée à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Le codex, c'est du bois — souche ou tronc —, de ce bois même dont le liber, entre l'écorce et l'aubier, fera le livre ; le codex, c'est des plaques de bois réunies par le dos, reliées donc et articulées l'une sur l'autre. C'est une machine à écrire propre à faire s'enchaîner le plus rigoureusement, le plus facilement et le plus clairement du monde toutes les raisons monstratives et démonstratives d'un savoir. J'en écris les règles, j'en dresse le code ; je fais un livre, je codifie la Vérité, je la fais inséparable, indissociable et indiscernable de l'opération qui en inscrit, ici et maintenant, les règles. Je fais le premier livre du savoir qui se sait dans l'acte et la manière de s'inscrire.

Pendant que j'écris sans savoir que je garderai et transporterai avec moi ces neuf cahiers jusqu'à Stockholm, où ils seront trouvés après ma mort parmi mes papiers, et d'où ils seront expédiés en France à Clerselier — mais avant de lui parvenir ils auront coulé dans la Seine avec le bateau qui les portait de Rouen à Paris, ils auront passé trois jours dans leur coffre au fond de l'eau (dans le même état que moi-même

lorsque j'entamerai ma seconde Méditation : « Et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. »), et le troisième jour Dieu permit qu'on les retrouvât écrira Baillet, et ils auront été repêchés et séchés, pour être recopiés d'abord et communiqués à plusieurs personnes savantes, puis enfin publiés dans mes Opuscula posthuma de 1701 : et si j'ignore cette histoire, ce n'en est pas moins pour être lu après ma mort (ce sera dit dans le Discours) que j'écris ce que je ne publie pas. L'autre motif qui me pousse à écrire mes pensées « avec le même soin que si je les voulais faire imprimer », c'est que « sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu de plusieurs ». Pendant que j'écris je crois me voir étant vu par plusieurs, qui lisent par-dessus mon épaule les mots que trace la main d'un mort, immobilisée pour l'éternité de la vérité dans l'instant de son inscription : dum scribo...

Dum scribo, intelligo... — pendant que j'écris, je comprends. L'intellection, c'est le recueil de ce qui est à choisir, à discerner : inter-lectio. C'est la lecture : je lis avec intelligence pendant que j'écris, je lis entre mes lignes. J'écris, mais l'intellect saisit bien au-delà de l'écriture ce qu'il y a à lire, ce qui fait que c'est un livre, le Livre des Règles de l'Esprit, le Livre de l'Intellection. Je recueille l'esprit du livre, ainsi que le peut faire un lecteur attentif — facile colliget attentus Lector —, un de ceux qui sauront, ainsi que je le demande depuis ma quatrième Règle, considérer et respecter exactement le sens qui est ici le mien — quicumque attente respexerit ad meum sensum —, le sens de cette Mathesis sans commune mesure avec aucun autre savoir. Il va de soi que je comprenne entre mes propres lignes, il va de soi que je demeure, en cet instant et jusqu'à ma mort qui en immortalise l'inscription, mon meilleur, mon plus attentif et unique lecteur.

Il va de soi, dès lors, que ce que je comprends si bien ne peut être autre chose que moi ; ce qu'il ne faut pas entendre

par métaphore, comme si je voulais dire « ma doctrine » ou « ma pensée » (ni ce que diront tous les autres lecteurs, qui n'auront pas pu lire pendant que j'écris, et ne seront donc jamais parfaitement attentifs lorsqu'ils prononceront : c'est Descartes, c'est sa méthode). Vous verrez qu'ici rien ne doit être entendu par figure. Je lis entre mes lignes : ce n'est pas ce que j'écris que je comprends pendant que j'écris ; mais je comprends ou plutôt je recueille que j'écris. Je me recueille écrivant. Cogito, sum, sera-t-il écrit plus tard : ici j'écris scribo, intelligo.

Je me recueille écrivant mon code, et c'est en cet instant que j'en trace le savoir — en traçant le savoir de ce geste. C'est le moment d'être attentif :

Dum scribo, intelligo eodem instanti quo singuli characteres in charta exprimuntur, non tantum inferiorem calami partem moveri, sed nullum in hac vel minimum motum esse posse, quin simul etiam in toto calamo recipiatur

Pendant que j'écris, je comprends qu'au même instant où les caractères s'inscrivent l'un après l'autre sur le papier, ce n'est pas seulement la partie inférieure de la plume qui est en mouvement, mais qu'il ne peut y avoir en elle aucun mouvement, même le plus infime, qui n'ait lieu en même temps dans la plume tout entière.

Je recueille mon écriture : le mouvement de ma plume. Ce mouvement a lieu à l'occasion et selon le tracé des lettres. Ce tracé est successif et discret : singuli, un par un les caractères sont inscrits. Bien que j'écrive à la main, d'une graphie liée et du type que l'on nomme cursive, ce n'est pas la course qui m'intéresse. C'est l'instant où s'isole un caractère : mon modèle est imprimant, typographique — je suis moi-même une machine à écrire. Characteres exprimuntur : à chaque instant, dans l'unité de l'instant, un caractère est exprimé. Je ne décompose pas le caractère en traits distinctifs d'un ordre inférieur, et de ce fait je ne mesure l'instant que par la lettre. L'instant n'est pas une mesure chronologique : il est, de toute évidence, la limite achronique d'une telle mesure. Aussi forme-t-il une mesure caractérologique ou graphologique (ces deux sciences vont ensemble) : l'instant est l'unité de

présentation d'une figure et d'une seule. Réciproquement, la figure — le tracé distinct et distinctif où s'isole, se marque et se présente l'individualité propre de quelque chose ou de quelqu'un — est ce qui se donne, une et achevée, dans l'instant. Le caractère est exprimé dans la figure : ce qui revient à dire qu'il est imprimé.

Pendant que j'écris, à chaque instant, s'imprime la marque distinctive d'une unité phonématique de la langue : l'ensemble imprimé de cette phonographie ne fera pas une durée, puisqu'il sera une somme d'unités caractérologiques. La somme sera caractéristique : elle fera l'impression de la figure de la pensée que la langue exprime ; l'impression de la vraie Règle de la Vérité, mon Livre.

Cela s'imprime in charta, sur la charte — depuis des siècles déjà ce vieux mot, ce mot grec pour le papier désigne par privilège des actes juridiques, établissant des droits, sanctionnant des accords. Le papier par excellence, c'est toujours le titre, l'attestation, la présence légale. Voici la charte de la science : elle n'a d'autre paraphe et d'autre sceau que le caractère même de sa graphie.

(Charte ou carte, c'est la même chose : je signerai René Des Cartes.)

Le mouvement de cette écriture fait le tracé de la lettre : l'esprit n'est pas ailleurs que là. Mais il n'y est pas grâce à la médiation des signes que je trace. Il y est comme le mouvement de ma plume, et ce mouvement n'est pas ici considéré — par moi qui le produis et le comprends — en tant que l'instrument du dépôt d'une signification. Ce que je recueille pendant que j'écris s'arrête au bord de l'écriture qui fait sens ; cela ne fait qu'effleurer les signes. De l'écriture, il ne faut ici considérer avec moi que son geste insignifiant.

Ce geste est instantanément le même en toute la plume ; dans l'instant, c'est-à-dire sans passage ni transfert ni progression ni communication : recipiatur, il est reçu, localisé, empreint d'un seul coup du bas en haut de ma plume. Dum scribo : ce n'est pas au long du temps de ma besogne d'écriture, c'est dans le même temps, hors de la durée par conséquent, hors de l'écriture aussi : j'écris n'écrivant pas

dans l'instantané du mouvement, décrivant chaque fois des mouvements divers soumis au même instantané.

atque illas omnes motuum diversitates etiam a superiori ejus parte in aère designari, etiamsi nihil reale ab uno extremo ad aliud transmigrare concipiam

[et je comprends et recueille] que toutes ces variétés de mouvements sont aussi décrites dans l'air par sa partie supérieure, bien que je ne conçoive rien de réel qui se transporterait d'une extrémité à l'autre.

Les extrêmes se touchent, à l'instant. Dans l'air, d'une écriture transparente, impalpable et invisible, véritable éthérogaphie, se trace l'instantané — photographique — de mon mouvement d'écrire. Les extrêmes se touchent, l'impression a lieu par contact, et le Livre de la vérité se dessine dans la pureté de l'air : designari ne désigne pas le signe, mais le dessin du signum, marque, empreinte, caractère ou sceau. Le Livre est scellé d'une cire aérienne, le Livre est lui-même le sceau de l'instant sur la coprésence des parties de la plume avec laquelle j'écris ce dont j'ai l'intelligence — et qui n'est autre chose que le scellement même de ce sceau.

Car c'est la vérité du sceau que j'expose dans cette douzième Règle. J'y rassemble et conclus toutes les Règles précédentes. J'y mets en œuvre in genere — de manière tout à fait générale et générique — les principes de la vraie connaissance : dont j'ai établi qu'elle avait lieu avant tout par l'intuition, la vision de la chose dans la lumière naturelle de l'esprit, l'impression lumineuse et caractéristique dont je suis frappé.

Revenez au début de la Règle. J'y rappelle que l'intellect seul — solus intellectus — peut percevoir la vérité — percipiendae veritatis est capax : est capable de la vérité devant être perçue, ainsi qu'il faut traduire mot à mot. Il s'agit de la capacitas de l'intellect : de sa qualité en tant que réceptacle, de ce qu'il peut recevoir et contenir. Il s'agit de l'intellect en tant que recueil, recueil de marques imprimées,

comme je vais le faire voir — et donc de l'intellect en sa qualité suprême de Livre.

J'ai écrit dans ma troisième Règle que je n'entends point par intuition « le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination occupée à de mauvaises compositions ». L'intuition est une vision pure, une pure vision de l'esprit. Je veux ici, sans lui rien ôter de sa pureté, la faire voir : entendez-le de toutes les manières. C'est pourquoi j'écris

Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen juvandus est ab imaginatione, sensu et memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus
...il faut cependant assister l'intellect par l'imagination, le sens et la mémoire, afin que nous ne risquions pas d'omettre quelque chose de ce qui se trouve en notre industrie.

L'intellect seul ne va pas sans toute la machine. L'industrie, c'est ce que nous disposons, arrangeons, préparons ou machinons en nous-même (endo-struo). La révolution industrielle, c'est la révolution du sujet. Le sujet n'est pas un pur esprit : il est l'esprit pur mettant en œuvre, dans lui-même, la machine — la machine à imprimer des images. Il est l'ingénieur ad directionem ingenii.

Il faut à mon intellection l'industrie des images : ma lecture est le recueil des planches, schémas, tableaux, figures et cartes que je sais lire entre les lignes. Les dessins, par delà les signes, sont les plus proches et les plus propres auxiliaires de l'esprit. Ils font partie de sa fabrique ; cette fabrique est celle d'un corps ; ce corps industriel reçoit des images — et non des signes ; il reçoit des signa, des seings ou des sceaux. Nulle pensée n'est plus matérielle que la mienne : il faut à mon Savoir toute la machine physique dont les forces impriment des formes. L'image est moins pour moi une copie, un simulacre ou une icône de quelque réalité transcendante, qu'elle n'est la vérité en tant qu'impression de la certitude, à l'instant, dans mon esprit. La certitude est le recueil de ce qui est séparé, distingué, cerné et discerné. Peu m'importe qu'imaginer soit de même racine qu'imiter ; certes, je ne dirai jamais qu'imaginer soit concevoir, mais je le veux saisir pourtant par la racine d'imprimer — de presser, appliquer et

enfoncer en moi la figure certaine de toute chose convenable. Ma connaissance sera livresque ou ne sera pas. Et c'est ce que je veux faire voir.

Dans ce but,

optarem exponare hoc in loco quid sit mens homini, quid corpus, quo modo hoc ab illa informetur

je voudrais exposer en ce lieu ce qu'est l'esprit de l'homme, ce qu'est son corps, comment celui-ci est informé par celui-là ;

je voudrais exposer comment l'esprit donne au corps sa figure, comment le corps est la figure que l'esprit se trace, et vous mener ainsi par voie démonstrative à saisir en pleine lumière le vrai mode de la connaissance. Je le voudrais —

cupio enim semper ita scribere

je désire en effet toujours écrire de façon à mettre en avant eadem rationes, quae me eo deduxerunt : les raisons mêmes qui m'ont amené là, les raisons qui m'ont déduit jusqu'à la vérité. Je désire que mon écriture soit ma déduction, et la vôtre (qui pourrait être aussi votre séduction : et quibus existimo alios etiam persuaderi). Je désire mon écriture en permanence comme la persuasion vraie de la déduction par les raisons. C'est ainsi que je voudrais exposer hoc in loco l'information de mon corps : j'y désire la séduction de mon corps écrivant, ou bien, mais ce serait la même chose, j'y désire la déduction de l'écrivain que je suis —

nisi nimis angustus mihi videtur : si ce n'est que ce locus me semble trop étroit. Je n'ai pas ici la place nécessaire à ma déduction. Ici : dans mon livre. Mon livre est trop étroit. Mes cahiers, mes codes, mes cartes sont trop resserrés. Les lieux d'écriture forment des défilés, des passages impraticables pour l'exposition du corps écrivant de l'esprit. Locus nimis angustus : angor, j'y suis étranglé, mon désir s'y anguisse, ma plume est serrée dans l'angle d'une écriture inégale à la vérité.

Le livre n'est pas trop étroit parce qu'il est trop petit : quand bien même toute la science qui se peut désirer serait comprise dans les livres, si est-ce que ce qu'ils ont de bon est mêlé parmi tant de choses inutiles, et semé confusément dans un tas de si gros volumes, qu'il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit

pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même. C'est ce que je mettrai plus tard en tête d'un petit dialogue que j'intitulerai la Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle, mais que je n'achèverai pas et qui paraîtra lui aussi parmi les Opuscula posthuma.

Le livre est trop étroit parce qu'il faut le lire : ce que je voudrais vous exposer n'est pas à lire mais à voir. Je désire une écriture illuminante, aveuglante. Je désire écrire avec de la lumière, et ce que je cherche éperdument à vous communiquer, c'est ma photographie, prise pendant que j'écris.

Je n'exposerai donc pas comment le corps est informé par l'esprit. J'exposerai plutôt comment l'esprit se fait voir dans le corps, ou comment l'un et l'autre prennent forme ensemble — dans l'écriture qui s'imprime. Mais c'est peut-être ainsi, en vous exposant son impression, que j'échapperai au volume restreint de ce livre.

Car il faut pourtant conquérir l'Écriture du Livre, il faut sortir de l'angle et de l'angoisse. Si vous le voulez bien, nous y emploierons en tout cas le meilleur de notre industrie.

Ne croyez pas, s'il ne vous plaît pas de le croire, que la chose soit en réalité comme je vais l'écrire : sed quid impediēt quominus eadem suppositiones sequamini — mais qu'est-ce qui empêcherait de suivre ces suppositions, dès lors qu'elles rendent omnia longe clariora, toutes choses de beaucoup plus claires ? Nous ferons donc des suppositions, et c'est par la vision de la façade une fois élevée que nous jugerons de la qualité des supports. La sup-position prendra valeur substantielle dès lors qu'elle nous donnera à voir. Le visible décidera pour l'invisible, et l'impression de la lettre pour l'exposition de l'esprit.

Concipiendum est igitur — voici donc ce qu'il faut concevoir :

sensus omnes externos... proprie sentire per passionem, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo

que tous les sens externes sentent proprement par une

passion, selon la même raison par laquelle la cire reçoit du sceau une figure.

Sigillum, petit signum, figurine ou statuette, image que porte un sceau. Le monde n'est pas un monde de signes, mais un monde de signa et de sigilla. Les sceaux impriment leurs figures dans la cire des sens. L'homme qui prend connaissance du monde est l'homme sigillé. Le traité de la Science — celui que j'écris — est une Sigillographie générale, traité des sceaux du Monde et de la cire de l'Homme. Je garderai cette cire en mémoire, et je l'imprimerai dans la Méditation de mon existence pensante. J'y établirai que la cire elle-même ne m'est connue que par mon esprit seul. Vous qui lisez mon texte après ma mort, d'un seul coup d'œil, vous connaissez déjà cette page fameuse :

Sed ecce, dum loquor, igni admovetur : saporis reliquiae purgantur, odor expirat, color mutatur, figura tollitur...

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu (cette cire) : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd...

Dum loquor, pendant que je parle, la cire fond, la figure s'efface, il ne reste que la conception que j'ai de la cire, « et cette conception ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer ». Je n'y contredis pas, bien que je convoque ici tous les secours de l'imagination : mais il faut bien entendre avec quelle pureté je conçois ici, déjà, la cire et l'imagination.

Car ici, dum scribo, pendant que j'écris, la même cire est au contraire à l'instant de se refroidir et se durcir ; on l'écarte du feu, on approche le sceau. La cire reçoit l'empreinte de la figure, la passion des sens me rend connaissant. Je dirai là ce qu'il faut concevoir de la figure, j'écris ici ce qu'il faut figurer de la conception : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'imprimer la vérité.

Neque hoc per analogiam dici putandum est ; sed plane eodem modo concipiendum

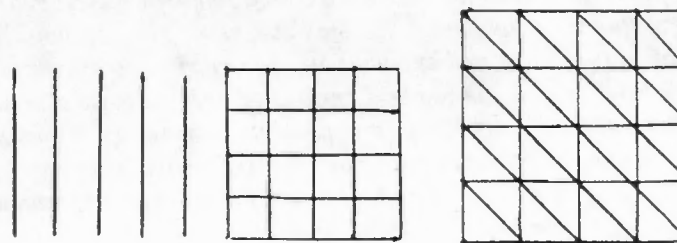
Il ne faut pas croire que je dis cela par analogie ; cela doit au contraire être conçu tout à fait de la même manière...

Ne vous imaginez pas que je parle par figures ; il n'y a ici rien d'autre à imaginer que l'imagination elle-même : aussi ne saurait-elle se livrer, comme ailleurs, à de « mauvaises

compositions ». Et l'empreinte de la figure n'est pas une image ni une figure : c'est proprement le mode de la passion des sens, et tout particulièrement, je le précise aussitôt, de la passion de l'œil (ita recipere figuram impressam ab illuminatione : l'œil photographie les figures du monde).

C'est donc au sens le plus propre que je dis qu'il faut concevoir ainsi toute notre connaissance externe, cum nihil facilius sub sensum cadat quam figura : tangitur enim et videtur — car rien ne tombe plus facilement sous le sens que la figure : elle se touche en effet et elle se voit. Comprenez que cela arrive ici le plus littéralement du monde : la figure se voit, c'est ici la spéculation de la figure. Et se voir, pour elle, c'est se toucher ; elle se spécule sans miroir, se faisant à elle-même impression. La figure se rabat sur soi en imprimant ici, dans la passion de mon œil, la figure de ma vision. Mon œil se touche, il se conçoit.

Je ne lis pas — j'écris et je vois : je vois que tout fait figure — quod tam communis et simplex sit figurae conceptus, ut involvatur in omni sensibili, car le concept de la figure est si commun et si simple qu'il est enveloppé dans toute chose sensible. Il suffit de le développer pour avoir, à tout coup, la photographie de la figure de la chose. Je puis ainsi vous faire voir ou concevoir le blanc, le bleu, le rouge :



— cet emblème tricolore suffit à vous montrer que toutes les différences sensibles sont exprimables, imprimables, par la multitude infinie des figures. La figure est infinie, la figure est partout présente — elle imprime toute chose en moi. La figure

est l'élément de toute chose : vous ne pouvez rien penser du monde que vous ne l'y pensiez. Cogito, figuratur.

Car l'empreinte se transporte à l'instant en une autre partie du corps quae vocatur sensus communis, qu'on appelle sens commun : la figure commune à tout va au sens commun de tous les sens — eodem instanti et absque ullius entis reali transitu, dans le même instant et sans le transit d'aucun être réel.

Comment cela se fait-il ?

C'est, vous l'avez compris, ce que je comprends pendant que j'écris, et ce que je saisis du fait que j'écris :

plane eodem modo, quo nunc, dum scribo, intelligo...

Pendant que j'écris la douzième de ces Règles qui n'ont d'autre objet que d'assurer à l'esprit la direction unique de la vérité, j'identifie dans mon geste d'écrire le mode de transmission instantanée et sans transit qui me donne en vérité connaissance du monde.

Je n'ai donc pas non plus, en parlant de ma plume, parlé par analogie. Je recueille l'instantané de mon écriture, du tracé de mes figures — et par exemple de ma pictographie tricolore —, je saisis le mouvement de ma plume tout entière comme la modalité même du passage en moi de toute figure. L'éthéroggraphie est la même chose que la connaissance des choses par le sens commun. Les sens externes sont avec le sens commun dans le même rapport que les deux extrémités de ma plume. Connaître, écrire, c'est même chose, même empreinte, pour peu que l'on sache lire entre les lignes, à même le calame, et que l'on sache voir ce qu'il désigne : le dessin de son seing. Je vous l'ai montré : la cire aérienne du Livre est la même cire dont est fait le sens commun, laquelle se comporte en cire à cacheter, plane eodem modo.

Quis enim putet minorem esse connexionem inter partes corporis humani, quam inter illas calami...

Qui pourrait en effet penser que la connexion des parties du corps humain soit moindre que celle des parties de la plume ?

Le corps humain, dans ses extérieurs et son intérieur, dans sa multiplicité et son unité, se tient comme une plume, et sans

doute plus qu'une plume — calame formidable —

...et quid simplicius excogitari potest ad hoc exprimendum ?

et que se peut-il inventer de plus simple pour exprimer cela ?

Je ne parle pas par figure, mais par excogitation, par invention, imagination, fantaisie, par pensée-hors-d'elle-même. Le duc de Luynes traduira ce mot, dans mes Méditations, par « extravagance ». J'extravague hors de la pensée pour penser l'impression de la figure dans ma pensée — et c'est ainsi que je conçois proprement ce que c'est que l'industrie de la pensée. Je ne recueille pas seulement le geste de mon écriture, je ne me vois pas seulement écrivant, je ne prends pas seulement figure d'écrivain, mais je fantasme tout mon corps comme une plume : mon corps — par moi-même manié, entre mes doigts, corps dactylographique — se meut du mouvement des caractères. C'est la vérité de cette écriture que j'écris ici, et qui se trace dans l'air de mon intellection au même instant que sur la charte de ma science. C'est ici que s'écrit le Livre des Règles : l'impression la plus frappante de vérité s'y trouve exprimée, l'expression la plus simple, la mieux excogitée, s'y trouve imprimée. L'idée véritable y reçoit son imprimatur —

car il faut enfin concevoir sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas ; atque hanc phantasiam esse veram partem corporis

que le sens commun fait à son tour fonction de sceau pour former dans la fantaisie ou imagination comme dans la cire ces mêmes figures ou idées qui parviennent pures et sans corps des sens externes ; et que cette fantaisie est une vraie partie du corps.

La passion se fait imprimante, le même corps sentant est le corps écrivant, la même cire prend la dureté métallique d'un sceau. Comment cela est-il possible ? comment s'opère cette

transsubstantiation ? comment les creux et les reliefs inversent-ils au même instant leur disposition ?

neque enim totus calamus movetur, ut pars ejus inferior ; quinimo, secundum majorem sui partem, plane diverso et contrario motu videtur incedere

la plume ne se meut pas en effet tout entière ainsi que sa partie inférieure ; bien au contraire, elle semble être animée, dans sa plus grande partie, d'un mouvement tout à fait inverse et contraire.

C'est donc toujours la plume qui vous fait concevoir comment le corps se scelle en lui-même à l'esprit, comment les corps s'impriment en pensées : plane eodem modo, plane diverso et contrario motu — c'est la contrariété motrice dans l'identité modale qu'il vous faut concevoir. Concipiendum est : c'est ce qui est devant être conçu.

Aussi bien est-ce ici le lieu — lieu sans étroitesse, sans angle et sans angoisse, largement offert à l'infinité des figures qu'il s'imprime —, le lieu de la transfiguration des corps : les figures y sont, à l'instant, des idées, et elles sont pures et sans corps. Venues de l'extérieur sensible sans passage ni transport de matière, venues sans venir ni se déplacer, elles sont transmises telles qu'elles sont, à l'instant, incorporelles.

J'avais établi dans ma neuvième Règle la transmission instantanée de la puissance motrice :

si quantumvis longissimi baculi unam extremitatem moveam, facile concipio potentiam, per quam illa pars baculi movetur, uno et eodem instanti alias etiam omnes ejus partes necessario movere, quia tunc communicatur nuda, neque in aliquo corpore existit, ut in lapide, a quo deferatur

si je fais mouvoir une extrémité d'un bâton aussi long que l'on voudra, je conçois facilement que la puissance par laquelle est mue cette partie du bâton fait aussi nécessairement mouvoir, en un seul et même instant, toutes ses autres parties, parce qu'alors elle se communique nue, et n'existe pas dans quelque corps, tel une pierre, qui la transporterait.

Ce très long bâton préfigurait ma plume : vous la pouvez imaginer aussi grande qu'il vous plaira, vous la pouvez concevoir infinie. Vous pouvez écrire avec un pieu : peu importe ce qui en adviendra sur le papier, si cela vous fait

comprendre que les figures se comportent ainsi que la puissance. Elles se communiquent nues. Il faut concevoir la nudité comme le dépouillement du corps : sa disparition ; et il faut concevoir la figure comme une puissance : le traçage plutôt que le tracé. Tout en haut de la plume, la figure des corps inscrit dans les nuées sa nudité.

Et dans mon texte, de la même manière, les figures des choses sont à l'instant devenues des idées : j'ai substitué un mot à l'autre sans passage ni transport entre les deux concepts. C'est ainsi que s'exprime ma science, par déplacements sans transferts. J'écris avec un grand bâton, et mon style est celui de la métaphore instantanée. J'ai subtilisé le vêtement matériel des figures sans avoir rien à démontrer de cette opération, tout comme j'ai compris d'un seul coup que les caractères tracés à l'encre deviennent aussitôt, à l'autre extrémité de ma plume, de purs graphismes aériens. Le sceau idéal des figures n'en frappe pas avec moins de vigueur et de précision l'étendue corporelle de ma cire fantastique ou fantaisiste.

C'est ainsi que je peux penser : solus intellectus, ici, s'imprime en corps transfiguré par sa nudité, par la puissance de sa nudité. L'intellection a besoin de cette industrie imaginante, de cette pornographie, parce qu'elle est elle-même la figure nue, la vérité, transfigurée dans son idée : telle sera donc ma méditation, que quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoi qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

Et s'il vous semble que je n'ai parlé que de ma connaissance des choses sensibles, faut-il donc vous rappeler que je l'ai fait en vue de rassembler toute cette industrie des sens et de l'imagination au service de l'intellection la plus pure et la plus véritable ?

Je vous parlerai tout de suite après dans cette même Règle de cette force par laquelle nous connaissons proprement toute

chose, et je dirai qu'elle est pure spiritualis — qu'elle est purement spirituelle, c'est-à-dire qu'elle n'est même pas comme ces idées des choses sensibles, qui ne sont pures que pour avoir eu leurs corps subtilisés. Voici donc ce que je dirai de cette forme sans figure aucune :

je la dirai a toto corpore non minus distinctam quam sit sanguis ab osse, vel manus ab oculo — non moins distincte du corps tout entier que le sang ne l'est des os, ou la main de l'œil.

Je fais donc la distinction de l'esprit et du corps par la distinction des parties de ce corps en qui pourtant tout est lié d'une connexion au moins aussi intime que celle des parties de la plume ou du bâton. Après vous avoir fait concevoir la contiguïté et la coprésence jusqu'à l'idée même, je vous demande à présent, plane diverso et contrario motu, d'y concevoir la distinction totale. Je mesure l'écart de l'esprit au corps par celui du fluide qui court à travers tout le corps, pareil à l'encre dans le calame — ou bien je le désigne, en opposition à l'œil qui voit les figures, par la main qui touche et saisit... la plume ou les figures. Il vous faut concevoir cette graphie spirituelle avec le sang, cette hématographie.

Je dirai encore de cette force unicamque esse — qu'elle est unique en toutes ses opérations. C'est le même esprit qui sent et qui comprend, qui reçoit ou qui forme des figures, qui dénude la cire vierge et qui lui imprime sa marque, qui voit le monde ou qui en écrit la science.

In quibus omnibus haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur

En toutes ces fonctions, cette force connaissante tantôt pâtit et tantôt agit, et imite tour à tour et le sceau et la cire.

L'esprit imite : je parle donc ici par figures, ou je dis tout au moins que l'esprit ne fait proprement ce qu'il fait que par imitation, donc par image. — Quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur : ce qu'il ne faut pourtant prendre ici que par analogie, car il ne se trouve dans les choses corporelles rien de tout à fait semblable à cette force.

Il n'y a pas de similitude parfaite, il n'y a pas vraiment de sceau ni de cire spirituels. Il faut donc concevoir l'esprit hors de l'analogie du sceau, il ne faut plus lui imprimer le sceau de l'analogie :

si denique sola agat, dicitur intelligere : quod ultimum quomodo fiat, fusius exponam suo loco

lorsqu'enfin cette force agit seule, on la dit intellection : comment se fait cette ultime fonction, je l'exposerai plus au long en son lieu.

Je le dirai en un autre lieu. C'est ailleurs que je descellerai l'analogie : en un lieu qui ne viendra pas dans le livre, dans ce petit livre — hoc libellum, dit la quatrième Règle —, en un lieu que ne rétrécira l'angle d'aucune écriture. Je le dirai en son lieu : au lieu aérien où nulle lettre ne se trace, d'un mouvement inverse à celui des caractères sur l'étroit papier.

Je l'exposerai — vous n'y verrez plus rien, plus aucune figure, vous n'y relèverez aucune empreinte, mais vous comprendrez, lisant à livre et paupières fermés la pure éthérogaphie, ce que vous a fait voir ici la sigillographie. En ce lieu-ci pas plus qu'en cet autre on ne vous fait déchiffrer des signes : on vous a scellé d'une analogie tout ce qu'il faut concevoir de la conception : il faut la concevoir selon l'impression dans la cire vierge et nue.

Quant à concevoir la nudité même, la puissance nue de la conception, il y faut jusqu'en son lieu propre la figure insistante de l'impression. Car ce lieu est ici, dans nul autre avenir que celui de l'instant : ce lieu est au sommet du calame. Vous y voyez la figure évanescence d'une empreinte sans contours pour une idée sans caractère, dans une cire qui jamais ne se durcit pour épouser le monogramme d'aucun sceau. Vous y déchiffrez l'écriture renversée, l'antigraphie d'un bâton dans l'air.

Les caractères antigraphiques nous sont inconnus : mais c'est précisément en ce cas qu'il faut faire preuve d'invention et qu'il faut excogiter. Je l'ai écrit dans ma dixième Règle :

methodus... non alia esse solet, quam ordinis, vel in ipsa re existentis, vel subtiliter excogitati, constans observatio : ut si velimus legere scripturam ignotis characteribus velatam,

nullus quidem ordo hic apparet, sed tamen aliquem fingimus la méthode n'est point à l'ordinaire autre chose qu'une observation constante d'un ordre, que celui-ci existe dans la chose même, ou qu'il soit excogité avec subtilité : comme si nous voulons lire une écriture voilée sous des caractères inconnus, aucun ordre certes ne s'y manifeste, mais nous en forgeons pourtant un.

Nous forgeons, feignons, fictionnons : fingimus, nous figurons et nous nous figurons ainsi. La méthode consiste à donner ordre et figure d'écriture à l'ordre antigraphique de la vérité.

Pour bien concevoir, il faut quelque secours et suppléance de figure — car l'antigraphie est encore une graphie, et la vérité nue est toujours déjà scellée.

His autem omnibus ita conceptis, facile colliget attentus Lector, quaenam petenda sint ab unaquaque facultate auxilia, et quousque hominum industria ad supplendos ingenii defectus possit extendi

Toutes ces choses une fois conçues de cette manière, le lecteur attentif rassemblera facilement le recueil des secours qui sont à demander à chaque faculté et pourra conclure jusqu'où l'industrie humaine peut s'étendre pour suppléer aux défauts de l'esprit.

Lecteurs attentifs de mon Livre, vous avez déjà conçu toute cette industrie, pour peu que votre souci de la vérité vous ait portés, me lisant, à écrire vous-mêmes. Pendant que vous écrivez, maintenant, vous comprenez, vous recueillez grâce à l'industrie de votre fantaisie le mouvement de plume de vos corps. Vous voyez ce calame que vous êtes, se touchant de toutes ses parties, traçant dans l'air supérieur les caractères — vos caractères — du livre que vous écrivez, où vous recueillez la vérité de ce que vous êtes, la vérité que vous êtes — que vous êtes pendant que vous écrivez et autant de temps que vous écrivez. Vous vous voyez, vous vous touchez, vous êtes figures, vous vous figurez. Ainsi vous aurez considéré avec soin meum sensum, le sens de mon livre, le sens du sens commun tel que je l'imprime : scribo, j'écris, je suis écrivant, homme de plume et figure de cire.

Ma propriété fondamentale réside dans l'immobilité de mon mouvement, dans la mort à chaque instant qui suspend et recueille mon geste d'écrire. C'est la propriété de la plume ; où rien ne se déplace tandis que le tracé a lieu dans tout son corps. La structure du calame, qu'il soit de plume ou de roseau, doit être celle d'un corps creux, afin de prendre l'encre et la laisser couler. Je suis cette structure creuse : en moi le dépouillement des corps, le sang qui se subtilise, au long de moi la connexion soudaine d'un graphisme. Telle est ma qualité première, celle qu'il me faut concevoir et celle qui me fait concevoir, plane eodem modo, plane diverso et contrario motu. Il faut frapper l'empreinte de son concept : calamitas, nature de calame, de chaume coupé ; je suis le chaume sans épi, sans substance nourrissante, comme lorsqu'un fléau s'est abattu sur la moisson. Je suis une calamité.

Cette plume est inimaginable. Mais il vous faut concevoir exactement ce que cela signifie. Cela ne veut pas dire qu'il faut imaginer l'inimaginable, qu'il faut bien, par force, donner figure à ce qui n'en a pas. Cela ne veut pas dire que le sans-figure de la pure intuition ne peut, en raison des défauts et limites de notre esprit, se donner qu'à travers un substitut de figure, et d'écriture. Cela veut plutôt dire, selon ce que Montaigne, déjà, dans son livre que j'ai su lire entre ses lignes, a écrit de la béatitude céleste, qu'il faut imaginer inimaginable la pure saisie de la vérité en sa figure propre. La loi de la figure propre est de figurer d'elle-même en elle-même sa propre limite externe, le cerne infigurable de sa vérité.

La vérité de l'âme est celle de la plume. Mes Principes l'établiront :

On peut aussi prouver fort aisément que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements qui se font dans le corps sont suffisants pour lui faire avoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux quelque chose qui ressemble à ce qu'ils font concevoir ; et particulièrement, qu'ils peuvent exciter en elle ces pensées confuses qui s'appellent des sentiments. Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions. Sur un même papier,

avec la même plume, et la même encre, en remuant tant soit peu le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes, ou des furies, à ceux qui les lisent, et qui les rendent indignés ou tristes ; au lieu que, si vous remuez la plume d'une autre façon presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, de paix, de repos, de douceur, et exciter en eux des passions d'amour et de joie.

La vérité est une calamité.

LARVATUS PRO DEO*

Bene latuit

Certaines renommées brillent d'un éclat tel qu'elles aveuglent, pour longtemps, ceux qui les contemplent — ou qui croient le faire. Rien de plus fameux, sans doute, dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire ornementale de la philosophie moderne, que le mot de Descartes : « *je m'avance masqué* ». Mais rien de plus constant que les effets produits par ce masque illustre : éblouis d'une pareille déclaration, les commentateurs se précipitent de confiance. Les uns pour lever le masque — sans voir qu'après tout ils ne savent pas où le prendre ; les autres pour repérer ce masque —, obligés dès lors de forger l'un ou l'autre « Descartes secret », ou plus exactement obligés de *feindre* le vrai Descartes, c'est-à-dire de mettre en œuvre la procédure la plus avérée, la plus avouée (comme vous allez le voir bientôt) de Descartes lui-même quant à sa « vérité ». Et donc de se reprendre au piège de son masque ¹.

* Quant à la manipulation d'où sort le titre de cet essai, nous avons découvert que Léon Brunschvicg s'y était déjà livré, dans des intentions assez différentes (in « Métaphysique et mathématique chez Descartes », *Revue de métaphysique*, juillet 1927, p. 323). Cette caution peut ôter tout scrupule au lecteur qui soupçonnerait ici une modernité intempérante dans le jeu de mots.

1. Il suffit de parcourir la littérature sur Descartes pour y retrouver ces diverses péripéties. On peut rappeler surtout le livre de Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929 (2 vol.), et, en ce qui concerne le texte des *Préambules*, les commentaires de Adam et Tannery,

Personne au demeurant ne peut prétendre à faire mieux ou plus dans le genre, et je n'ai pas l'intention de surmonter un aussi nécessaire aveuglement. On peut tout au plus se proposer d'accepter, pour un moment, le singulier face-à-face d'un lecteur qui n'y voit goutte et du regard vide d'un masque. Lisons une première fois le texte illustre :

« Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde où, jusqu'ici, je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué <larvatus prodeo> ². »

Quelques lignes plus loin, on le sait, Descartes écrit : « Trésor mathématique de Polybe le Cosmopolite. » Voilà donc le masque, le pseudonyme envisagé pour ce premier traité qui n'a jamais vu le jour. Et pour nous, qui savons, le tour est déjoué. Il l'est en effet pour ce texte des années 1620 : sous le nom de Polybe, son auteur est Descartes. Mais qui, Descartes ? Et si Descartes, par la suite, n'avait cessé de s'avancer masqué ? Il avait pris pour devise le mot d'Ovide : « *Bene vixit, bene qui latuit* ³. » Il faut prendre le masque au mot de sa maxime. Il faudra finir par relire le texte pseudonyme des *Préambules*.

Pour cela, un détour est nécessaire. Il faut passer par un écrit anonyme de 1637, intitulé *Discours de la méthode*.

Ut pictura

Descartes s'est donc « formé une méthode » pour la « recherche de la vérité », et il « ose croire » qu'elle est la seule

de H. Gouhier (*Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, 1958), de J. Sirven (*Les Années d'apprentissage de Descartes*, Paris, 1928), ainsi que le *Descartes par lui-même* de S. de Sacy, Paris, 1956.

2. *Préambules*, in Descartes, *Oeuvres philosophiques* en 3 volumes. éd. par F. Alquié, Paris, 1963-1973. Nous donnerons désormais les références selon cette édition commode, en désignant les volumes par les chiffres romains I, II, III, suivis de la page. Ici, I, 45.

3. Il a bien vécu, celui qui s'est bien caché (*Tristes*, III, 4, 25). Cf. lettre à Mersenne d'avril 1634.

occupation humaine « solidement bonne et importante ». Pareille annonce, cependant, ne va pas de soi. Ce qui va de soi au contraire, en vertu des principes mêmes de la réforme cartésienne, c'est que la méthode ne saurait se couvrir d'un argument d'autorité. Elle peut seulement se présenter selon ce qu'il faudrait nommer l'*argument d'auteur* : ce dont je suis seul l'auteur ne peut s'imposer qu'au jugement que chaque je en pourra faire. Cette formule résume le mode et le modèle cartésiens de la communication de la vérité — une communication essentiellement dépendante de la constitution même de cette vérité en *certitude* (à moins que, de manière plus complexe, cette constitution ne dépende à son tour du projet même de communiquer la vérité : d'une certaine façon, c'est aussi de cela qu'il va falloir s'occuper ici, de l'inauguration cartésienne de la hantise moderne au sujet de la communication, de la communication de la vérité et de la communication *comme* vérité).

La vérité/certitude de la méthode impose donc, comme de juste, un certain régime à sa présentation. Echappant au régime de l'autorité comme à celui de la démonstration, il faudra produire la monstration de l'auteur, ou plus exactement du « devenir-soi-même-auteur » (de la méthode) ⁴. C'est pourquoi, à peine son invention de méthode annoncée, Descartes ajoute aussitôt ceci, qui doit donner le régime du *Discours* :

« Toutefois, il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre ou de verre que je prends pour de l'or et des diamants. (...) Mais je serai bien aise de faire

4. D'où, en général, le mode *narratif* de l'exposition cartésienne, tel que Hegel en souligne fortement la spécificité dans son *Histoire de la philosophie*. Nous y reviendrons (cf. *Mundus est fabula*). Mais il est bon de signaler dès ici que ce mode, qui entretient d'étroits rapports avec le modèle pictural, concerne les trois textes fondateurs de la philosophie cartésienne : les *Regulae*, le *Discours*, les *Méditations* (et, de façon plus limitée, le *Monde et l'Homme*). (Les *Principes*, quant à eux, sont un exposé destiné — tel était du moins le désir de leur auteur — aux écoles : on ne sera pas étonné de constater qu'il suffit de l'intention pédagogique pour démanteler l'exposition la plus propre d'une pensée...).

voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir⁵. »

Prendre du verre pour du diamant, c'est proprement le fait d'un aveugle : Descartes l'avait écrit à Beeckman⁶ : « Représentez-vous, devant les yeux, un aveugle que l'avarice aurait rendu si fou, qu'il s'amusât à passer les jours entiers à chercher des pierres précieuses dans les ordures de la maison de son voisin, et que, toutes les fois qu'il rencontrerait sous sa main quelque pierrette, ou quelque petit morceau de verre, il crût aussitôt avoir trouvé une pierre fort précieuse... » Toutes les hantises de Descartes se trouvent ici — toutes les hantises de l'impropreté (un *faux* trésor, tiré des *ordures d'autrui*) —, et rassemblées sous la hantise suprême : celle de la cécité. Ne pas y voir plonge dans l'immondice et dans l'aliénation. Si Descartes se trompe, donc, il ne peut s'agir d'une erreur partielle. C'est tout ou rien : la clairvoyance ou la cécité.

Ne nous arrêtons pas au caractère évidemment rhétorique de ce « Toutefois... ». Il va de soi que ce scrupule est *feint*. Mais c'est précisément le statut et la fonction de la feinte qui sont à examiner — un statut et une fonction philosophiques qui surdéterminent ici la rhétorique, voire la retournent ou la pervertissent jusqu'à en faire une *rhétorique feinte*... Considérons donc qu'en effet Descartes doit s'assurer qu'il n'est pas aveugle, qu'il voit ce qu'il touche, et que ce qu'il touche n'est pas de l'ordure, mais en vérité de l'or.

Dans ce but, il expose son tableau. La « représentation », ici, ne dénote pas la copie, seconde, imitée, et toujours par conséquent plus ou moins factice, mais bien la présentation même, la présentation de la chose même. Descartes va se montrer lui-même, et la comparaison avec un tableau lui sert à convoquer toutes les valeurs d'exactitude, d'authenticité, de

5. I, 570-571.

6. 17 octobre 1630, I, 278.

présence vivante que l'on peut attendre d'un portrait fidèle. Descartes présente son portrait, et le portrait, c'est la fidélité même, c'est-à-dire ce qui fait voir. L'enjeu du *Discours* est de faire voir Descartes, de *faire voir l'auteur de la méthode* — mais il se trouve que c'est à entendre dans tous les sens possibles de l'expression. Je n'ai, pour le montrer, rien à forcer.

Il suffit en effet — et c'est inévitable — de se reporter aux intentions déclarées de Descartes quant à l'exposition de son tableau. Il les avait écrites à Mersenne, alors qu'il lui annonçait la première rédaction des *Météores* :

« Au reste, je vous prie de n'en parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira⁷. »

Le tableau, le tableau fidèle, et si l'on ose dire la fidélité même du tableau ont en réalité pour mission de dissimuler au public l'auteur du tableau (et du même coup, son original). La Philosophie dont il est ici question ne s'établit pas en s'exposant — elle ne s'expose que pour permettre à l'auteur, caché, de savoir ce qu'on en dit.

Le *Discours* donne bien au tableau la même fonction : instruire Descartes du jugement d'autrui, et l'instruire dans sa cachette : puisque le *Discours* est anonyme, le lecteur de 1637 sait que l'auteur se tient derrière le tableau. La dissimulation n'est pas dissimulée, la feinte est avouée. Elle reste feinte pourtant (il y a toujours, aux feintes de Descartes, une feinte en moins et une feinte en plus) — car ce que la lettre dit, et non le *Discours*, c'est que Descartes ne croit pas à la franchise d'autrui, et veut donc la surprendre de sa cachette⁸.

7. 8 octobre 1629, I, 224.

8. Il ne s'agit pas — pas seulement — de la « psychologie » de Descartes, mais bien de la doctrine. Comment ferait crédit à la franchise celui qui vient, seul, d'inventer la franchise comme méthode, c'est-à-dire d'inventer les conditions mêmes de la vérité ?

La dissimulation de l'auteur, la feinte de son absence sont donc pour lui le moyen de savoir par surprise quel il est — aveugle ou clairvoyant. Serait-ce que Descartes compte sur cette vérification par le jugement d'autrui ? Mais comment vérier par ce moyen ce qui ne s'établit que par et dans l'exclusive certitude de l'auteur ? Le *Discours* interdit à plusieurs reprises que vienne du dehors, à son auteur, un « nouveau moyen de s'instruire ». Ce qui me vient d'autrui se tient, par principe, au même rang gnoséologique que tout ce contre quoi la méthode s'enlève : les exemples, les coutumes, les histoires, les fables. C'est ainsi que dans la Sixième partie, par une superbe contradiction avec sa déclaration liminaire, Descartes écrira : « Il est rarement arrivé qu'on m'ait objecté quelque chose que je n'eusse point du tout prévue... en sorte que je n'ai quasi jamais rencontré aucun censeur de mes opinions, qui ne me semblât ou moins rigoureux, ou moins équitable que moi-même⁹. » De derrière son tableau, Descartes n'a rien à attendre, rien à entendre qui puisse réformer sa certitude.

Et pourtant, il y a peut-être à s'instruire dans cette exposition. Peut-être en effet Descartes ne peut-il s'assurer de sa certitude — et tout d'abord, par conséquent, du *cogito* — que grâce à ce dispositif. Peut-être le *cogito* ne peut-il s'entendre que moyennant l'écoute de ceux qui en voient le tableau. Si la vérité du portrait, en effet, tient à sa conformité avec l'original, la dissimulation de celui-ci implique que ce n'est pas de cette conformité que les spectateurs ont à juger. Placé devant une ressemblance inassignable, invérifiable, le spectateur devrait juger d'une conformité tout entière contenue dans le tableau, ou créée par lui. Il aurait à répéter le fameux *ut pictura poesis*, en l'entendant ainsi : la création, la poésie de la vérité prend ici la forme de la peinture par le sujet de son authenticité. Rien de moins réaliste ou naturaliste que l'esthétique picturale qu'il serait possible de déduire du *Discours* — mais rien de moins « esthétique » que cette peinture dont la fonction représentative se confond d'entrée de jeu avec la présentation de son auteur. L'auteur de la

9. I, 640.

méthode ne peut se présenter qu'en peinture — et cette peinture est à la fois son propre original, et le masque de l'original qui se dissimule, à deux pas, derrière son portrait. En se tenant devant le portrait, et en le commentant, le spectateur vérifierait donc peut-être non pas la ressemblance (dans la mesure où le tableau est une copie, sa fidélité est assurée *par principe*, en raison de la franchise, de la véracité de son auteur), mais bien l'existence même, le *sum* de l'original. Je suis cet être pensant que l'autre voit, ou pense voir.

On aura reconnu la situation ainsi créée : dans la doctrine cartésienne, elle est homologue à la reconnaissance de l'existence de Dieu par la vision de son idée (copie fidèle) en moi. Le spectateur du tableau voit Descartes comme Descartes voit Dieu (aussi bien, donc, et aussi mal). C'est à quoi servirait ce portrait en position de masque : *larvatus pro Deo*, faudrait-il écrire — je suis masqué pour occuper la place de Dieu.

Videre videor

On commence donc à deviner que ce dispositif complexe et retors n'est pas là pour le plaisir. Ou bien il n'est là, précisément, que pour assurer la jouissance voyeuriste, c'est-à-dire *théoricienne* : ici le voyeur *écoute* des gens — espèce de raffinement du voyeurisme — qui sont les spectateurs de son portrait — le voyeur est donc aussi un exhibitionniste. Et c'est grâce à tout ce montage pervers qu'il obtient la vision désirée de lui-même — la théorie. Ni la rhétorique ni la peinture ne sont ici d'ornement ou d'agrément : on obéit à la plus stricte nécessité de la perversion que met en œuvre le sujet de la théorie du sujet. Cette perversion n'est pas accidentelle, mais tient sans doute — c'est ce qu'il va falloir confirmer — à la constitution de ce sujet. Comme d'autres, le sujet de la théorie du sujet est pervers de naissance. Mieux : sa naissance est sa perversion. Je ne me masque que pour m'apparaître et me voir, et me voir entendre.

Mais il faut dès lors prendre en compte toutes les opérations et toutes les positions imposées par ce trajet pervers du regard.

Qui *regarde* ici, au juste ? Le spectateur, bien sûr, et le tableau. Les yeux sans vue du portrait regardent celui qui les regarde. Descartes, lui, ne voit rien — sinon l'envers obscur de la toile. Mais c'est justement pour arriver à voir, à se voir, et donc à voir s'il est aveugle ou clairvoyant, qu'il doit rester caché aux autres et à son propre portrait.

Le modèle optique ne va donc pas de soi, ne fonctionne donc pas dans sa propre transparence, comme on a coutume de le penser (non sans raison) à propos de la doctrine cartésienne. Certes, l'optique détient le privilège des privilèges pour cette *théorie*. La *Dioptrique*, à laquelle introduit le *Discours*, commence par ces mots : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et le plus noble...¹⁰ » Mais dans la *Dioptrique* elle-même l'accès à la vision — et à la lumière — n'est possible que moyennant un détour, et un détour par la cécité : la fameuse comparaison de la transmission de la lumière à celle du mouvement d'un bâton ne recouvre pas seulement une analogie mécanique, elle renvoie en même temps au bâton des *aveugles*, au sujet duquel « on pourrait quasi dire qu'ils voient des mains¹¹ ». Contrairement à ce qu'une tradition consacrée par Auguste Comte a laissé croire, Descartes ne prétend jamais à une auto-vision — à une spéculation — de l'œil. L'œil, la lumière et la vision ne se voient jamais qu'à travers une cécité qui en constitue l'indispensable condition de possibilité. L'œil voit l'œil — voit la théorie de l'œil voyant — à travers un œil mort, ainsi que le propose le dispositif expérimental de la *Dioptrique* :

10. I. 651.

11. I. 654. De manière plus générale, il faudrait étudier l'ensemble des procédés de comparaison, métaphore ou modélisation par lesquels la lumière cartésienne est toujours présentée comme l'objet d'une vue *indirecte*.

« Si, prenant l'œil d'un homme fraîchement mort, ou, au défaut, celui d'un bœuf ou de quelque gros animal, vous coupez dextrement vers le fond les trois peaux qui l'enveloppent (...) puis (...) que vous mettiez cet œil dans le trou d'une fenêtre fait exprès (...) si vous regardez (...) vous y verrez, non peut-être sans admiration et plaisir, une peinture qui représentera fort naïvement en perspective tous les objets qui seront au-dehors¹². »

L'œil vivant collé au fond de l'œil mort — avec une inquiétante curiosité, comme au trou de serrure derrière lequel se devêt la vérité — voit ce que c'est que voir, et que c'est voir la peinture du monde (en perspective, il faut le retenir, car on en reparlera). Peinture naïve, c'est-à-dire native, originelle, tableau princeps sur lequel les objets accèdent à l'authenticité de l'existence théorique.

Mais pour en arriver à la *Dioptrique* — à voir la vue et sa peinture — il aura fallu passer par la méthode et par son exposition. Si l'auteur caché derrière le tableau n'a rien à apprendre de ce qu'il entend, c'est qu'il est là pour voir : ce que cache cette oreille tendue, c'est l'œil collé à l'arrière de l'œil aveugle du tableau. Par l'oreille, Descartes n'apprend rien — sinon que, puisqu'il entend des voix, c'est qu'on le regarde, qu'on regarde le regard sans vie du portrait. Et c'est ainsi qu'il voit — sans voir —, et qu'il voit son propre regard — à l'instant même qu'il l'aveugle en le collant au revers sombre et informe de la toile qui figure son œil.

Je le répète : ce regard ne voit rien. Ni celui qui est peint sur la toile, ni celui du peintre derrière la toile ne voient. Ils ont seulement l'air de voir. Mais paraître voir, ou *se paraître voir* est la condition nécessaire et suffisante pour établir l'évidence lumineuse du *cogito*. La seconde *Méditation* le précisera bien :

« Toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois (*videre videor*), que

12. I. 687.

j'ouis, et que je m'échauffe ; (...) et cela (...) n'est rien autre chose que de penser. »

« Il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose ¹³. »

Videor : j'ai l'air, je parais, je suis vu. Je m'apparais en tant que je suis vu — et je suis vu comme ayant l'air de voir. Le *videor* assure le *cogito*, car il atteste la seule présence que le doute le plus radical ne peut entamer : *videor* se maintient, même en pleine fantasmagorie, même en pleine illusion. Avoir l'air, c'est faire illusion. Le *videor* est l'illusion qui, par une torsion ou une perversion inouïe, ancre la certitude en plein abîme d'illusion. Le lieu du *videor*, c'est bien la peinture, le portrait, le plus factice et le plus fidèle à la fois des visages, l'œil le plus aveugle et le plus clairvoyant.

Le portrait de Descartes est authentique non par sa fidélité reproductrice, mais parce que, en tant que portrait, il a seulement l'air de voir. Ou plus exactement, la fonction de vérité du tableau se joue en cette étrange intersection qui fait, au même lieu, sur la toile, s'échanger sans fin les valeurs représentatives (s'il a l'air d'y voir, c'est qu'il est admirablement peint) et leurs contre-valeurs de facticité (si c'est une peinture, il n'a que l'air d'y voir).

Integumenta

Ce n'est pas tout. En se cachant ainsi derrière son tableau — en disant à un ami qu'il se cache et en dissimulant aux autres qu'il a dit qu'il se cachait — Descartes imite quelqu'un d'autre. Le Descartes caché est encore lui-même un portrait

13. II, 422, 428. L'importance de cette détermination est également repérée par J.-M. Beyssade, *op. cit.*, p. 234 : « Je vois, et ce qui est indubitable est seulement qu'il me semble voir. Est-ce que la sensation est douteuse, et la pensée réfléchie seule indubitable ? Nullement : ce qui est indubitable dans la pensée est le pur apparaître en tant qu'il écarte toute construction, toute distance entre deux termes, toute position par le jugement d'une réalité séparée de l'apparaître. »

— et un portrait fait à la ressemblance d'un peintre. Ou peut-être faut-il dire à la ressemblance *du* peintre par excellence. C'est en effet un trait attribué à Apelle que Descartes utilise dans la lettre à Mersenne. (Par conséquent, en ne nommant pas Apelle, et même si l'anecdote a des chances d'être déjà connue de Mersenne, Descartes dissimule qu'il se règle sur un modèle : l'aveu de la dissimulation comporte ainsi à son tour sa propre feinte.)

Quel est donc ce modèle ? C'est précisément le modèle des peintres. C'est ainsi en effet que toute l'Antiquité a célébré Apelle, le maître du portrait, et, la réversion s'impose, le portraitiste du maître puisqu'il eut le privilège exclusif d'exécuter les portraits officiels d'Alexandre ¹⁴. Comme de juste, il doit ce privilège et cette maîtrise à son art accompli de la ressemblance. La fidélité vivante — ainsi va le langage — des portraits d'Apelle était telle — ainsi va la légende — que des devins (*métoposkopoï*, ceux qui voient sur le front, physiognomistes, comme doivent être, pour être philosophes, les spectateurs du portrait de Descartes) étaient capables de prédire sur eux les années à vivre de leurs originaux. Cette ressemblance étonnante est celle qu'on dit la ressemblance *indiscrete*, au sens (peut-être) mathématique du mot, c'est-à-dire celle qui ne laisse subsister aucun écart avec le modèle. L'indiscrétion de la ressemblance — celle qui va permettre au spectateur de ne rien ignorer de Descartes, mis à nu autant que sa vérité — c'est donc la perfection de l'illusion. C'est même, en toute rigueur, et comme le prouvent les *métoposkopoï*, l'illusion strictement indiscernable de la réalité, et si l'on ose dire, à défaut d'être aussi *vraie* que la vérité, elle est pourtant infiniment plus que vrai-semblable, en ce qu'elle est aussi *opératoire* que la vérité : mais l'opérativité est peut-être précisément ce qui fonde ou forme la vérité cartésienne. L'illusion parfaite, en tout cas, c'est donc le *trompe-l'œil*, dans lequel en effet excellait Apelle, puisque devant son portrait

14. Nous devons les informations concernant Apelle à la documentation exemplaire réunie par Dominique Bergougnan à travers l'*Enciclopedia dell'arte classica e orientale*, Roma, 1958, etc., la *Real Encyclopädie...* de Pauly, le *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs* de E. Bénézit, Paris, 1948, etc., l'*Encyclopédie des Beaux-Arts* de L. Hourticq, Paris, 1925.

d'Alexandre en Zeus (en Dieu) on croyait voir la main armée du foudre (de la lumière) jaillir hors du tableau vers le spectateur. Longtemps résident d'Ephèse, Apelle est le compatriote et le successeur de Parrhasios, l'auteur du fameux trompe-l'œil absolu : un voile peint recouvrant un tableau, lequel par conséquent n'existait que comme la fiction d'un en-deçà visible du voile inamovible. L'indévoilable tableau de Parrhasios gouverne toute la mimétique picturale : la ressemblance parfaite est celle qu'on ne saurait écarter, soulever ou relever pour exhiber la vérité de son modèle, puisqu'elle *est* elle-même cette vérité — bien que (ou parce que ?) *en même temps* elle abuse l'attente de cette vérité et en déçoive le désir. Ainsi du *Discours*, très secrètement placé par son auteur sous cette autorité de la ressemblance *criante de vérité*.

Que voient donc les spectateurs du *Discours* ? Alternativement, simultanément, le tableau d'Apelle et celui de Parrhasios. Ils voient le portrait de Descartes (du modèle de Descartes, du Descartes modèle), et ils voient un voile dont on leur dit qu'il recouvre un portrait, alors qu'en réalité ce voile peint ne couvre rien. Le portrait véritable est le voile lui-même, ou le voile figure déjà le portrait dont il paraît être l'enveloppe. Simultanément, donc, le spectateur voit Descartes et ne le voit pas, ne verra jamais le vrai Descartes sous un voile impossible à soulever.

Mais qui, « Descartes » ? Il ne s'agit pas de René Descartes, gentilhomme français retiré en Hollande, qui rapporte précisément dans son *Discours* assez de détails (c'est, on le voit plus loin dans son texte, un élément constitutif de la *fable* du *Discours* que de ne rien cacher de la vie qu'on y peint) pour qu'on le reconnaisse, qu'on le soupçonne tout au moins. A ce titre, l'anonymat du *Discours* n'est, pour un contemporain des salons ou des écoles de Paris, qu'un assez peu difficile « jeu du portrait ». Mais il s'agit de celui qui dit *je* dans ce discours, il s'agit de moi en tant que j'y acquiers la certitude du *Je* de mon être pensant : c'est lui sans doute qu'il faut montrer en peinture, car c'est de lui, peut-être, que je ne puis voir la face sans voir le portrait. Descartes — le *sujet* du *Discours* —, n'y voyant pas, obtiendrait sa vision par l'écoute

des spectateurs qui ne voient à leur tour qu'un voile — un voile peint sur un regard-feint-d'être-peint, ou un regard peint sur un modèle feint-d'être-vrai. Le « vrai » modèle, en dernière instance, sera toujours l'exemple d'un très antique maître de l'illusion.

La structure étrange de ce labyrinthe anoptique correspond à une nécessité de la science cartésienne. Le voile ou le tableau (on comprend qu'ils sont indécidablement le même) y sont de rigueur. Les *Regulae* ont exposé que la *mathesis universalis* a été dissimulée par les Anciens (l'autorité cartésienne est toujours antique, et son antiquité est toujours dissimulatrice), pour être découverte à nouveau par Descartes, et par lui de nouveau recouverte : sans les enveloppes sous lesquelles il la présente, en effet, sans les *integumenta* que sont les « mathématiques vulgaires », la *mathesis* ne serait pas accessible — pas aisément en tout cas — à l'esprit des hommes :

« Si j'ai parlé de revêtement (*integumentum*), ce n'est pas que je veuille envelopper cette doctrine ni la voiler pour en écarter la foule, c'est plutôt que j'entends l'habiller et la parer, de manière à la pouvoir mieux accommoder à l'esprit humain. » (*Reg. IV.*)

Il faut bien sûr entendre ici *et* ne pas entendre la dénégation, il faut saisir la vérité de la feinte avec la feinte de la vérité. Il faut se demander jusqu'où exactement un *habit* se distingue d'un *voile* (ou d'un *masque*...), et si l'un n'entretient pas avec l'autre une ressemblance proprement indiscrete. Orner et dissimuler vont peut-être du même geste, et si l'ornement permet de mieux montrer la chose, ou la personne, on devine quelle retorse nécessité s'impose à la présentation de la *mathesis*. Comme si Mathesis ne s'exhibait que sous les fards de Mimesis.

Il faut encore se rappeler que l'une des sources du talent d'Apelle était son attachement à l'art fondé sur l'arithmétique et sur la géométrie, mathématiques à l'aide desquelles se construit la perspective, sans laquelle il n'est pas d'illusion

picturale. Comme la perspective, les *integumenta* cartésiens sont indispensables pour faire saisir la *profondeur insaisissable* de la science — de cette science que pourtant, en même temps, ils recouvrent. La *mathesis* ne se présente ni ne s'appréhende directement : mais elle ne se laisse pas pour autant toucher indirectement ; il n'est pas question de la deviner (sous un habit qui ferait fonction de déshabillé), ni de la représenter (par un habit qui ferait fonction de mannequin). Il est question de l'habiller pour la faire voir : parce que donc, sans habits, elle n'est pas visible. L'*integumentum* est au-delà ou en deçà de l'opposition d'une présentation directe et d'une représentation indirecte. Il est, si l'on veut, l'*aprésentation* de la *mathesis*. On ne peut atteindre celle-ci que par voile interposé — mais ce voile, c'est la parure mathématique elle-même, c'est la *mathesis* qui se pose, et s'impose, en s'interposant. Car enfin, les « mathématiques vulgaires » sont quand même le premier et le plus pur fruit, la toute première existence de la *Mathesis universalis*. Ainsi, les fards de *Mimesis* ont les couleurs authentiques, le véritable incarnat de *Mathesis*. Ou l'inverse.

Or c'est la *couleur* qui assure ou qui assume la vérité de la peinture, selon ce que les *Méditations* disent des peintres :

« Si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable (...) certes, à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. »

La couleur a donc la position de la certitude — ce qui n'est pas sans étrangeté si l'on songe que la couleur comme telle est précisément sans *position*, et n'en obtient que pour autant que des *figures* la circonscrivent. Mais de même que les figures géométriques des *Regulae* tiennent donc le rôle des voiles qui font voir la nudité de la Science — de même la *figure* qui doit être tracée sur le tableau du *Discours* doit servir à faire voir l'incarnat du Sujet. Celui-ci ne devra sa certitude qu'à l'*indéterminable* de sa couleur — indéterminable, mais

matériellement certaine : son grain, sa pâte, sa *substance* est là, passée, appliquée, collée sur la toile au revers de laquelle se colle une oreille incolore.

Les couleurs, certes, sont circonscrites — sinon, elles ne seraient plus là, elles couleraient l'une dans l'autre, l'incarnat du Sujet se fondrait dans... le fond sur lequel il doit s'enlever, on peindrait indéfiniment, à figure et à fond perdus, la grisaille sur la grisaille de la toile —, mais elles le sont dans le tracé de « quelque chose (ou quelqu'un ?) de si nouveau que nous n'avons jamais rien vu de semblable ». Et nous savons en effet que le *cogito* ne se compare ni ne s'imite. La figure de Descartes est donc le fruit d'une « imagination extravagante », pour reprendre le mot de la traduction du duc de Luynes (Foucault reproche à Derrida de s'en servir, au lieu du latin, mais il oublie que le duc de Luynes a été relu, corrigé et approuvé par Descartes...); ou, pour s'en tenir au texte latin, elle est non pas simplement « inventée » (comme traduit Foucault), mais *excogitée* comme le dit le texte, qui ne saurait mieux dire. Le *cogito*, en tant qu'il a ou qu'il fait figure, est excogité — il ne se pense qu'en s'ex-posant, en feignant de s'exposer et en exposant sa feinte, sa fiction, son extravagance ¹⁵.

Ainsi la perspective — dont le trompe-l'œil n'est que la mise en œuvre sans réserve —, ce procédé qui permet de feindre les trois dimensions sur un plan, constitue-t-elle le procédé d'exposition de Descartes lui-même. Dans la Cinquième partie du *Discours*, il explique que c'est ainsi qu'il a composé le *Monde* (ce traité que le *Discours* cache et révèle à la fois, dissimule et supplée en raison de la conjoncture théologico-politique ¹⁶) :

« J'ai eu dessein d'y comprendre tout ce que je pensais savoir, avant que de l'écrire, touchant

15. L'épisode des couleurs précède, il est vrai, le Malin Génie, dont l'intervention rend douteuses même les couleurs. Mais il ne s'agit ici que de retenir le rapport de la figure et des couleurs pour lui-même.

16. Il faudrait ouvrir l'abîme que forme ici la correspondance entre le dispositif théorique et la conjoncture, qui forcent l'un et l'autre l'auteur à se cacher. Cette conjoncture, c'est celle de l'affaire Galilée — Galilée qui plus tard aura perdu la vue lorsque Descartes désirera lui faire lire ses œuvres.

la nature des choses matérielles. Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour, et ombrageant les autres, ne les font paraître qu'autant qu'on peut les voir en la regardant : ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevais de la lumière¹⁷. »

La perspective est donc un procédé nécessaire en raison d'un caractère plan ou plat du discours (planitude ou platitude ? Manque-t-on d'épaisseur, ou de poésie ?), et de ce qui vient s'y heurter : un excès de relief, de profondeur de la pensée. Ce schéma traditionnel renvoie comme de juste à un défaut de l'écriture. La perspective supplée l'indigence de l'écriture. C'est donc un palliatif. Mais ce palliatif réussit à merveille, au point de faire mieux et plus, peut-être, que simplement dissimuler un défaut. Ce que Descartes installe au premier plan et peint donc « vers le jour », c'est la lumière elle-même. La perspective peint le relief du jour qui permet de voir la perspective elle-même. Le tableau peint son propre dehors, et tourne ou détourne ainsi, magistralement, sa condition plate. Le peintre ici fait voir ce qui fait voir (mais un peintre a-t-il jamais peint autre chose ?). En trompant l'œil du spectateur, il lui présente l'élément de sa vision : le relief de la lumière. De l'œil vivant et de l'œil peint, on ne sait plus lequel éclaire l'autre — ce que j'entends aussi dans le sens qu'au xviii^e a pu avoir le verbe « éclairer » : surveiller, épier, de derrière un tableau par exemple.

Le portrait de Descartes, c'est donc le portrait — saisissant de ressemblance — de la lumière.

17. I, 614.

Sibi simile signum

Ce serait donc l'autoportrait par excellence, la peinture avant toute peinture de la lumière posant — sur quelle obscure toile, sinon sur l'envers noir de la lumière, sur ce tain aveugle du jour, bien plus obscur et plus ancien qu'aucune nuit — la touche, qui la rend visible, de sa ressemblance.

Apelle, à qui l'on attribuait en outre une autobiographie, est l'auteur du plus ancien autoportrait des annales de la peinture. C'est Apelle qui sera invoqué — nommément cette fois — par Descartes lorsqu'il expliquera l'origine en moi de l'idée de Dieu, c'est-à-dire la seconde pierre d'angle de sa doctrine. Cette idée, énonce la seconde *Méditation*, est « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage », « et — ajoute Descartes — il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage ». La marque de Dieu peut donc être moi-même, la substance pensante comme telle. Il suffit d'établir qu'il en est bien ainsi : « De cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même¹⁸. » La preuve — qui ne dépasse pas, très curieusement, le degré d'une forte crédibilité — repose donc sur l'acte de créer. Ce qui peut s'argumenter de deux façons au moins, dont l'une n'exclut pas l'autre : la création serait une déchéance du créateur si elle n'était sa reproduction ; ou bien : la création introduit nécessairement à l'ordre de la réalité seconde, de l'image, mais la première image ne peut avoir d'autre modèle que le créateur. Le créateur fait donc son autoportrait. C'est ce que Descartes évoquera en commentant ce passage dans les Cinquièmes Réponses, et sous l'autorité d'Apelle :

« C'est de même que si, reconnaissant dans quelque tableau tant d'art que je jugeasse n'être

18. II, 453.

pas possible qu'un tel ouvrage fût sorti d'autre main que de celle d'Apelle¹⁹ » ;

puis, pour conclure l'argumentation (laquelle a simultanément comparé l'opération de Dieu avec le travail du peintre et avec « la génération d'un père ») :

« Il n'est pas vrai aussi qu'il n'y a jamais aucun rapport entre l'ouvrier et son ouvrage, comme il paraît lorsqu'un peintre fait un tableau qui lui ressemble (*sibi simile signum*)²⁰. »

Le modèle de Descartes est donc double, et de ce fait doublement caché. C'est Apelle, à l'image de qui Descartes peint avec un art consommé l'image (l'idée) de Dieu (Alexandre en Zeus) — et c'est l'autoportrait, à l'image de quoi Descartes compose son *Discours* —, ce qui signifie donc qu'il opère ou qu'il crée à l'image de Dieu lui-même. Une fois de plus, en exposant *sibi simile signum*, Descartes déclare (dissimule qu'il déclare) : *larvatus* (en peintre) *pro Deo*.

Mais il n'est pas certain que le divin — ou le pseudo-divin — auteur et modèle du *Discours* soit simplement le « je » pensant qui dans l'âme de Descartes reproduit la semblance de Dieu. Il n'est pas certain, non pas que le portrait soit celui du sujet du *Discours*, mais que ce sujet lui-même soit ou ne soit que la lumineuse présence à soi de son *cogito*. La peinture de la lumière fait peut-être à son tour illusion.

Le *Discours* recèle en effet une autre feinte encore. Lorsque Descartes rapporte, toujours dans la cinquième partie, l'essentiel du traité du *Monde*, que le *Discours* cache et supplée, il indique qu'il a procédé dans ce traité non seulement selon la perspective, mais aussi, par prudence, selon une fiction (que le *Monde* nomme « fable ») : « Même, pour ombrager un peu toutes ces choses (...) je me résolus (...) de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau

19. II, 817 : les deux pages qui suivent dans le texte de Descartes nomment le peintre à plusieurs reprises et rappellent en particulier ses portraits d'Alexandre.

20. II, 818.

(monde), si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière (...) en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre²¹. »

Se dévoile ici une première feinte, qui est celle du *Monde* lui-même : la fable de la création d'un autre monde n'est qu'une rhétorique de protection à l'égard des « doctes » ; c'est bien la vérité des lois de ce monde-ci que Descartes entend exposer. Et c'est ce qu'il avoue ici en présentant sa fable comme un procédé de peinture (« pour ombrager... »)²². Mais cet aveu trompe l'œil sur la dissimulation qui le suit. Descartes poursuit en effet : « Ainsi, premièrement, je décrivis cette matière et tâchai de la représenter telle qu'il n'y a rien au monde, ce me semble, de plus clair ni plus intelligible, excepté ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme... » — Or c'est tout justement en cet endroit que le *Discours* camoufle le plus le *Monde* : car dans ce dernier il n'est pas question de « ce qui a tantôt été dit de Dieu et de l'âme ». Dans le *Monde* — dans le monde feint de la vérité mathématique — la matière (i.e. l'étendue) du chaos originel, pareil à celui des poètes, est la *seule* chose qui soit la plus simple à concevoir, et dont la conception est en même temps la condition de toute autre conception : « Et son idée est tellement comprise en toutes celles que notre imagination peut former qu'il faut nécessairement que vous la conceviez ou que vous n'imaginiez jamais aucune chose²³. » La matière du chaos est ici la limite de la feinte du « nouveau Monde », le point où l'on ne peut plus feindre parce que la feinte s'y authentifie en vérité. La matière du chaos poétique s'avère comme la même chose (la chose même) que la matière première de la création divine. Elle a donc la position structurelle du *cogito*, et c'est elle, dans la genèse des pensées

21. I, 615.

22. L'aveu dissimule cependant à son tour une autre proposition, qu'il faudra analyser plus loin (*Mundus est fabula*) : à savoir que seule la création fictive d'un autre monde possible donne, selon la certitude, la science vraie de notre monde. Le statut théorique de la fiction, tel qu'il gouverne toute la science moderne, est installé par là.

23. I, 347.

de Descartes, qui fournit la matrice de celui-ci. Dans toute la mesure où le *cogito* vaut et fonctionne comme la pointe ultime d'une feinte ou d'une fiction véridique, il a au moins son équivalent, au plus son origine dans cette matière du chaos. Or cette mesure — celle qui fait valoir le *cogito* en tant qu'opération plutôt que comme contenu —, loin d'être négligeable, constitue sans doute la nature et la fonction mêmes du *cogito*. Je n'entreprends pas ici son analyse²⁴. Je me contente de demander pour le moment, face au tableau de Descartes, que l'on n'oublie pas que le *cogito* est précédé et comme doublé (au sens où la doublure donne à l'étoffe sa résistance et sa tenue — mais aussi si l'on y tient au sens que le théâtre donne à la « doublure ») par la position du chaos élémentaire.

La lumière elle-même provient du chaos, dans l'ordre des opérations divines comme dans celui des opérations fictionnantes (ce sont les mêmes) de Descartes : « Je vous dirai que je suis maintenant après à démêler le Chaos, pour en faire sortir de la Lumière...²⁵ » La radicalité, ou si l'on veut l'originalité de l'entreprise cartésienne lui impose de commencer par le chaos — indissociablement, indiscernablement par le chaos et par le sujet. La condition minimale, c'est à la fois la

24. Il faut au moins rappeler brièvement que le *cogito* fait savoir qu'il y a une substance, à savoir un *sujet* de l'opération, mais non — dans le moment du *cogito* lui-même — *quelle* est cette substance. Le savoir du *cogito* lui-même, strictement limité à ce qui le constitue comme tel, n'est que le savoir d'un quelque chose comme sujet, c'est-à-dire aussi bien d'un sujet comme quelque chose que rien, à cet instant, ne détermine encore ni comme « conscience », ni même comme « pensée » en un sens déterminé du terme. Dans l'instant du *cogito*, le *penser* n'est que l'auto-position de l'opération fictionnante du doute, qui se substantifie elle-même à la pointe de sa feinte. Qui se substantifie ou qui se « matérialise », selon ce passage des *Réponses* à Hobbes : « Les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme des substances (ou, si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques). » (III, 604.) Pour autant que le mot de « matière » — avec et malgré les précautions de Descartes — désigne ici quelque chose (et ne soit pas simplement l'équivalent de « quelque chose », c'est-à-dire de « n'importe quoi »), il ne peut désigner que ce qui échappe à toute assignation et désignation : l'informe et l'innommable du sujet qui en effet n'a pas ici de forme, et ne saurait être nommé *puisque sa nomination pure équivaut à son auto-énonciation, laquelle n'énonce que l'acte de s'énoncer soi-même...* Le pur anonymat (dont on va parler) et la pleine identité sont ici rigoureusement la *même* « chose ».

25. A Mersenne, 23 décembre 1630, I, 287.

création d'un chaos par un sujet, et la conception du sujet attestée par la matière du chaos. L'un précédant l'autre, l'autre précédant l'un, en même temps. Il est dès lors inévitable de soupçonner que le *cogito* lui-même, le *lumineux cogito*, sert encore de masque à quelque chose qui n'est, en toute rigueur, ni âme, ni Dieu, ni monde. Et que la lumière peinte en trompe-l'œil ne peut faire voir son relief qu'en dissimulant cet envers obscur, ce support (cette *substance*) innommable sur le grain chaotique duquel elle se peint. Il ne sera donc jamais possible de supprimer ou relever le voile ou le tableau, sous peine de ne plus rien y voir, de n'y voir que le noir — un noir qu'aucune lumière n'a encore séparé d'elle-même, et qui ne prend pas même la *figure* d'une ombre. Et c'est aussi, pourtant, par la « vision » de cet invisible support — *substance informe de l'œil lui-même* — que s'inaugure l'illumination. A quoi *ressemble* en fait, derrière le tableau, le visage de Descartes ? Derrière l'œil mort qui trompe l'œil, à quoi ressemble l'œil (du) sujet ? A quel *chaogito* ?

Ignotus moritur sibi

Si le chaogito se peint lui-même, cela veut donc dire à la fois qu'il ne *peut pas* se peindre, et qu'il ne peut se montrer qu'en *peinture* ; la raison est chaque fois la même : il ne ressemble à rien. La ressemblance est exigée parce que impossible.

Impossible d'abord au *cogito* lui-même. C'est le sujet qui ne peut pas se reconnaître, qui ne le peut pas sans passer par le dispositif complexe selon lequel le trompe-l'œil convertit en vision la cécité de la substance, du support qui ne peut ni voir ni être vu sans exhiber la surface de la lumière et du regard. Il faut donc en passer par le regard d'autrui — ce qui pourtant ne va pas sans risques, sans le risque de résorber la vision de soi-même dans une image aliénée. Descartes a déclaré plus tard avoir pris pour devise ces vers de Sénèque — qui prolongent le « *bene latuit* » de sa première devise :

« *Illi mors gravis incubat,
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi* ²⁶. »

Le passage où Descartes livre cette maxime est l'un de ceux — assez fréquents, on le sait — où il se déclare résolu désormais à « s'abstenir de faire des livres ». Cette résolution fut déjà prise à la fin du *Discours* — et je vais y revenir. Dans le livre en effet, c'est-à-dire sur le tableau où le sujet s'expose, se joue toute la difficulté de l'accès à la vision de soi par le faux-semblant de l'autoportrait — la difficulté de l'accès par le masque au visage, par la surface à la substance.

Le *Discours* vérifie cette difficulté par deux traits qui, pour ainsi dire, l'encadrent : il est anonyme — et il veut être le premier et dernier livre publié par son auteur.

L'anonymat du *Discours* n'a pas la fonction d'un anonymat ordinaire — à moins qu'il ne « dévoile » les ressorts cachés de tout anonymat. Il ne se contente pas de cacher son auteur. Il cache l'auteur qui présente le tableau de sa vie, il cache donc celui qui se découvre dans sa vérité. Cet anonymat déclare donc expressément qu'il est un faux-semblant, et du même coup, à défaut du nom de l'auteur — et *par* ce défaut — il proclame qu'il y a un auteur, un auteur unique, irréductible, ou plutôt un auteur dont l'exemple unique, irréductible, va nous être dépeint. Il proclame donc que le nom dissimulé est le nom propre *le plus propre* qui soit : le nom de celui qui seul s'est donné à lui-même la méthode de la certitude — et par conséquent de celui qui se donne *lui-même* comme méthode de la certitude et certitude de la méthode ²⁷. Mais l'identité de ce sujet ne vaut qu'à la condition d'être l'identité *même*, dépouillée de tout accident, de toute empirie (comme celle du nom « René Descartes »), et présentée dans sa substance de sujet. Tel est peut-être en vérité le renvoi complexe à l'auteur qu'implique le trompe-l'œil en général — c'est-à-dire toute la

26. A. Chanut, 1^{er} novembre 1646. III, 684. « Une mort pénible l'attend / Celui qui, trop connu de tous, / Meurt inconnu de lui-même. »

27. Ce qui devra plus tard être prolongé par l'analyse de l'exemplarité toute particulière que met en œuvre la *fable* du *Discours*.

peinture soumise à la ressemblance : il ne doit y avoir *aucun* auteur si l'illusion parfaite rejoint l'identité même qui se (re)présente, et l'auteur d'une si parfaite ressemblance ne peut être que l'Auteur par excellence ²⁸. Dans l'anonymat encore, *larvatus pro Deo*.

D'autre part — mais pour confirmer ce qui précède —, Descartes entend que cet anonymat ne soit que provisoire. Il n'est pas non plus à ce titre une simple dissimulation. C'est un masque à lever — mais il ne faudra le lever qu'une fois que le public aura pris connaissance, en lisant le *Discours*, de son auteur. Pour le moment, le masque permet « que ce que je ferai ne soit pas moindre que ce qu'on aurait attendu ²⁹ ». Si Descartes craint de décevoir par rapport à ce qu'on peut attendre de René Descartes, c'est qu'il ne faut pas mesurer le *Discours* (la méthode) à son auteur, mais bien l'auteur à sa méthode — soit, à la certitude même de la science. Ici encore, il faut déchiffrer la feinte : sous « je ne suis peut-être pas à la hauteur de ce qu'on attend de moi », il faut lire : « je ne suis qu'à la hauteur inouïe de ce que j'expose ». Mon identité ne vaut que comme l'identité exorbitante du sujet de la vérité : *je* pense. « René Descartes » ne sera dévoilé qu'une fois identifié à ce *je* (lequel, on le sait, ne s'identifie qu'à lui-même et ne ressemble à rien) ³⁰.

Le sujet anonyme de la méthode expose un sujet feint en portrait pour y trouver sa vérité de sujet impossible à feindre. Sans ce procédé il ne s'approprierait jamais son image (son idée), mais avec lui, il ne s'approprie peut-être jamais que son tableau.

28. C'est bien pourquoi l'anonymat seul convient, et non un pseudonymat comme celui de Polybe le Cosmopolite.

29. A. Mersenne, 27 février 1637 ; I, 523.

30. Cf. Le texte de Voetius, que Descartes cite dans son *Epître* au même : « Son nom, quelque temps tenu secret, et qu'il a révélé lui-même, est René Descartes. » (III, 29.) On pourrait ajouter ici, si elle n'était quelque peu superflue, l'analyse de la feinte par laquelle Descartes présente son *Discours* comme une réponse au faux bruit qu'on a fait courir, selon lequel il avait une philosophie. Il prétend alors en effet s'en être forgé une pour que le faux bruit cesse d'en être un : l'argument reproduit donc la procédure qui fait sortir le vrai du faux — cette fois, sans doute, avec une ironie à peine voilée, mais où se dévoile peut-être l'ironie constante qui règle cette procédure tout au long du *Discours* : comme si la certitude n'était certaine que de feindre d'être certaine... (Cf. I, 600-601.)

C'est sans doute pourquoi Descartes entend ne plus rien publier. Qu'il s'agisse du *Monde*, caché derrière le *Discours*, ou de ce qu'il a depuis continué à écrire, il a pensé qu'il ne devait « aucunement consentir qu'ils fussent publiés pendant ma vie, afin que ni les oppositions et controverses, auxquelles ils seraient peut-être sujets, ni même la réputation telle quelle, qu'ils me pourraient acquérir, ne me donnassent aucune occasion de perdre le temps que j'ai dessein d'employer à m'instruire³¹ ». Il n'est donc plus du tout question de s'instruire par le jugement d'autrui : le regard du spectateur n'était, semble-t-il, nécessaire qu'à l'exhibition du sujet, non à la vérification de la science. A se publier, au contraire, Descartes s'exposerait à se perdre, à « mourir ignoré de lui-même » — ou à s'ignorer lui-même, ce qui pour le sujet revient à mourir. Le sujet *exposé, excogité*, joue à la fois le gain de sa substance et la perte de son identité. Ou l'inverse. Il ne sera plus publié que posthume — une fois revenu en lui-même à lui-même, à ce « je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue ».

Descartes continue d'écrire cependant. J'ai pensé, écrit-il,

« que je devais réellement continuer d'écrire toutes les choses que je jugerais de quelque importance, à mesure que j'en découvrais la vérité, et y apporter le même soin que si je les voulais faire imprimer : tant afin d'avoir d'autant plus d'occasion de les bien examiner, comme sans doute on regarde toujours de plus près à ce qu'on croit devoir être vu par plusieurs (...qu'afin qu'ils puissent être lus après ma mort) ».

Tout se passe donc comme si l'écriture, déficiente et plate avant le *Discours*, avait été découverte ou s'était transformée, à la faveur de la peinture, en instrument nécessaire de la pensée. Ou plutôt, elle est elle-même devenue peinture :

31. I, 638.

écrire, c'est se peindre en trompe-l'œil un lecteur. Pour y « regarder de plus près », Descartes se figure le faux-semblant du regard d'autrui. L'exhibitionniste se forge la fiction d'un voyeur. C'est une feinte, et pourtant ce n'en est pas une : le voyeur existera après ma mort, et c'est là que je le vois. A travers son propre œil mort, Descartes voit celui qui le regarde. Il lui faut ce trompe-l'œil de plus pour ne pas mourir ignoré de lui-même.

(L'auteur de l'épithaphe de Descartes à St-Germain-des-Près avait bien compris :

*Nunc veritatis quam unice coluit
conspectu fruitur.*

A présent, la vérité qui fut son unique soin, c'est par les yeux qu'il en jouit.)

Larvatus ergo

Un spectateur fictif est donc partout nécessaire à l'exposition du portrait — c'est-à-dire à la *conception* du *sujet* du tableau, soit encore à la *vérité*. La vérité que la mathesis cartésienne érige comme la certitude du sujet est du même coup décidée comme l'auto-conception de ce sujet, ou comme l'auto-conception qu'est ce sujet. L'ontologie de la subjectivité n'est pas celle d'une « intériorité » subjective ou d'une conscience, elle est l'ontologie de l'auto-conception de l'être.

Mais c'est la même décision qui, par l'exhibition du sujet, ruine radicalement la possibilité de la saisie-de-soi. Tout le discours de Descartes ne tient pas d'autre propos que celui de l'appropriation de soi. Mais son régime ou sa position — dont j'ai ici retenu le trait par lequel il se donne comme un discours de la peinture de soi — répondent aux contraintes de l'impossibilité de cette appropriation : l'ontologie de la *substance pensante* est par principe contradictoire avec l'exposition de la surface couverte de signes. C'est aussi bien ce que la métaphysique avait toujours dit. L'ontologie du *sujet*, pourtant, pose l'exposition elle-même, et la production des signes, comme le lieu et l'être de la substance même. Elle veut faire voir le support, ou plutôt que le support se fasse voir. Et c'est toujours immanquablement le leurre de sa

surface qu'il exhibe et qu'il s'exhibe à lui-même. Dans l'instant même de l'appropriation, le sujet ne s'approprie que *le sans-fond de la substance encore sans surface*, ou l'informe du support qui n'a pas pris forme de tableau³².

Tant il est « vrai » que c'est la surface qui forme le fond — et que pour que le fond se voie il lui faut voir sa surface — et que pour voir la surface il n'a que le regard des autres. Tant est vraie, par conséquent, la fiction du spectateur.

« Fictif » ne veut pas dire ici « imaginaire », mais désigne une position ou un rôle structurellement indispensable dans la production de la vérité *théorique* du sujet. La fiction cartésienne désigne la feinte (c'est le même mot) par laquelle se donne — se présente et se représente, à la fois — la vérité d'une inexposable identité. C'est la feinte même de la peinture et de la perspective, telle que l'expose la *Dioptrique* : « Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée ça et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure dont elles aient proprement la ressemblance ; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés ; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne pas lui ressembler. Or il faut que nous pensions tout de même des images qui se forment en notre cerveau...³³ »

On le voit bien, le « fictif » n'est pas l'« imaginaire », ou si l'on préfère il l'est en ce sens que l'imaginaire lui-même, l'ordre de l'image, est désormais celui de la pensée. L'imagination cartésienne compose inextricablement ensem-

32. C'est évidemment ce qu'il faudra établir par l'examen de la fable du *cogito*.

33. I. 685.

ble la valeur de la « fantaisie » irrationnelle et dangereuse, et celle de l'image comme *tracé* reproducteur de la chose. Mais dès lors que la chose existe par et dans sa figure, ce tracé est aussi bien *le tracé producteur de la chose*. Une seule chose est sans figure : la substance pensante. Mais pour toute chose, et donc aussi pour la pensée, il n'y a qu'une loi de la présentation : il faut en tracer la figure. Et c'est ainsi l'articulation scabreuse du « sans-figure » et de la loi du tracé qui constitue ce qu'on appelle le « sujet » — et qui engage, à travers toute une histoire, le futur privilège (re)présentatif, chez Kant, de l'espace sur le temps, avec toutes ses conséquences. Fondamentalement, la théorie cartésienne est celle qui donne à la pensée vraie de la chose même la condition de la représentation spatiale. Et qui de ce fait est la théorie du *sujet*, c'est-à-dire de cette « homogénéité du substrat de la représentation » dont parle Panofsky à propos de la perspective³⁴. Le substrat homogène, c'est la substance de l'œil « unique et immobile » telle que la perspective la *suppose*. La philosophie de Descartes a son fond dans l'ontologie de cette *position* nécessaire à la *per-spective*, c'est-à-dire à la « vue claire, perçante ». Et parce que cette position est aussi inassignable (étant toujours au revers du support) qu'elle est rigoureusement déterminée, cette même ontologie ne se soutient elle-même que de la figuration par laquelle on trompe l'œil en lui peignant l'œil lui-même. Le sujet ne s' imagine pas, mais parce qu'il ne peut être que le sujet de sa représentation, il *s'image* à tout coup, il *se figure*.

La vision (la théorie) du sujet n'est pas « fictive » : elle sera mieux dite, par un doublet juridique du mot, *fictice*. Une action fictive, dans le droit romain, est une action où le juge étend la validité de la loi à un cas auquel elle ne s'applique pas ; mais c'est une action réelle, et non un exercice d'école. La loi de la vérité cartésienne, c'est la loi de la vision du sujet, la loi de l'évidence (de la « lumière naturelle »), qui fait la certitude, la *per-spective*. La méthode étend sa validité au cas où elle ne peut s'appliquer : la vision du sujet par lui-même, la

34. *La perspective comme forme symbolique*, trad. G. Ballangé, Paris, 1975, p. 174. La citation suivante, p. 42. L'ouvrage entier de Panofsky demanderait à être commenté selon le motif cartésien.

vision de la vision. La *spéculation* est fictive : aussi ne s'expose-t-elle pas par miroirs, mais par portraits — qui sont des masques.

L'œil du masque est double. Il est l'œil peint sur le tableau qui ne voit pas mais a l'air de voir (*videre videor*), et masque l'œil aveugle du peintre qui se dissimule. Il est en même temps l'œil d'un masque, c'est-à-dire la seule chose qui dans un masque ne soit pas feinte ou figurée. Un masque n'a pas d'yeux, mais des trous. Au fond des trous, il y a l'œil véritable *d'on ne sait qui*. La structure du masque est ainsi équivalente à la structure du visage (c'est pourquoi il trompe et figure, il trompe en figurant une figure ressemblante), si le visage répond bien à ce qu'exprime cet aphorisme de Lichtenberg rapporté par Freud : « Il s'étonnait de ce que les chats aient, juste à la place des yeux, deux trous taillés à même la peau. » Mais cette structure est encore celle *de l'œil lui-même*, qui porte en son milieu, comme Descartes ne pouvait manquer de le noter, « un petit trou rond qui est ce qu'on nomme la *prunelle*, et qui paraît si noir au milieu de l'œil, quand on le regarde par dehors ³⁵ ». Par dehors — mais nous avons *vu* ce que c'était que voir la prunelle *par dedans* : c'est *voir*, tout court, et donc ne pas voir la vision, ou bien c'est voir l'œil mort dans lequel on regarde. Voir l'œil vivant, c'est toujours « regarder par dehors ». Voir l'œil, c'est voir le masque — c'est toujours voir la figuration, criante de vérité (car dans ce trou s'ouvre peut-être une bouche : j'y reviendrai), du trou. Voir le masque, c'est voir l'œil : en se masquant, Descartes a tout montré.

Relisons donc le « *larvatus prodeo* » :

« Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de paraître sur ce théâtre du monde où jusqu'ici je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué. »

35. *L'Homme*, I, 416. Ce trou ouvre, bien entendu, sur la *chambre obscure* et sur la problématique propre à celle-ci (cf. Sarah Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, Paris, 1973) ; il a de ce fait la structure du *diaphragme*, dont nous parlerons plus loin (cf. *Unum quid*).

On ne sait d'où vient à Descartes l'idée d'une fonction pudique du masque de théâtre ³⁶, si elle est de tradition ou de son invention. Adam et Tannery, embarrassés par ce passage, déclarent qu'il doit s'agir d'un souvenir de théâtre au Collège : seuls les jeunes acteurs amateurs ont à cacher leur honte de paraître en scène. Ce qui n'est guère convaincant, on le voit... En revanche, il serait possible de se demander dans quelles pièces de théâtre Descartes a pu avoir l'occasion de jouer à La Flèche : *Les fausses vérités* ou *Croire ce qu'on ne voit pas et ne pas croire ce qu'on voit* de d'Ouille, *l'Innocente infidélité* de Rotrou, *la Fidèle tromperie* de Gougenot, *les Apparences trompeuses* de Boisrobert ou *le Semblable à soi-même* d'Alarcon ? A-t-il, dans le personnage de Lidias, un des sosies de *la Ressemblance* de Rotrou, déclamé le vers « Je croy moy-mesme avoir un masque » ou, comme l'un des deux Dromion de *la Comédie des erreurs*, « Je suis à moi-même déguisé ³⁷ » ? Le *Discours de la méthode* n'est-il pas la théorie de l'esthétique baroque, de la tragi-comédie en trompe-l'œil (histoire et décor) qui envahit les scènes à l'époque même où Descartes écrit ce *Discours* ? La pensée de Descartes est en effet la *pensée baroque* par excellence, c'est-à-dire en fin de compte, et comme je pense on le « voit » désormais, moins la théorie *du* trompe-l'œil que *la théorie en trompe-l'œil*, avec tout ce que cette expression peut vouloir dire...

...ou plus exactement, avec tout ce que cette expression peut ne pas arriver à énoncer sans s'effondrer sur elle-même.

On sait en tout cas que Descartes avait écrit trois actes au moins d'une comédie qui selon Baillet « a tout l'air d'une Pastorale ou Fable bocagère » (c'est la mère de la tragi-

36. On connaît des masques à fonction de pudeur, comme ceux que l'on trouvait aux lieux d'aisance, dépourvus de portes, de certaines maisons vénitienes de la Renaissance. On connaît aussi, au théâtre de l'époque élisabéthaine, les masques que portaient dans la salle les dames de qualité — et l'on verra plus loin qu'une spectatrice masquée convient au spectacle que présente Descartes.

37. Avec plus de pertinence encore seraient à examiner les pièces du théâtre jésuite de l'époque, comme le *Cenodoxus* de Bidermann, histoire de l'hypocrisie et de la feinte, où la Mort répète comme chez Calderon que « la vie est un songe ». Il faudrait alors s'interroger sur ce théâtre moral destiné à étayer une morale de la vie conçue comme un théâtre, morale qui se retrouve chez Descartes (cf. p. ex. à Elisabeth, 18 mai 1645).

comédie, fable édifiante dont les ressorts sont masques, faux-semblants, métamorphoses). Descartes, toujours selon Baillet, avait dans cette pièce « voulu envelopper l'amour de la sagesse, la recherche de la vérité et l'étude de la philosophie sous les discours figurés de ses personnages ». On ne saura jamais comment se présentaient au juste ces masques. Je sais en tout cas de toute certitude que dans cette scénographie (c'est le mot antique pour la science de la perspective) je mettais en scène, du début à la fin, un spectateur, moi-même, que je ne voyais jamais et que je prenais toujours pour un autre, moi-même. Leibniz cependant nous a gardé une description partielle de cette Fable inachevée. L'héroïne Parthénie y apprend qu'elle est princesse, elle « en parle à soy-même et délibère si elle doit aimer Alixan », lequel est prince lui-même, mais sans le savoir. Alixan, d'une cachette, entend ce monologue, puis se dévoile. Leibniz s'étonne de cette scène, contraire aux usages selon lesquels les amants ne devraient découvrir que très tard leur véritable identité. Leibniz pense au coup de théâtre classique d'une révélation. Descartes ne connaît pas de révélation : il met en scène celui qui *dérobe* à la vérité — à Parthénie, la vierge — le secret de son identité, et de son amour pour lui, prince inconnu de lui-même et qui l'écoute caché.

Mais revenons au masque. Il ne cache pas tant le sujet que sa honte. C'est-à-dire aussi bien qu'il montre le sujet, qu'il lui permet de se montrer débarrassé de toute honte. Le masque cache et montre à la fois l'impudeur du sujet qui s'exhibe — cette « rougeur du front » qui selon Ferenczi forme un équivalent de l'érection. Le portrait de Descartes que l'on n'a jamais vu, et qui pourtant est son seul portrait, c'est celui de Descartes en érection.

Mais aussi bien — par un tour de Méduse, inévitable ici comme ailleurs — celui de la *confusion* de Descartes. S'il n'est de sujet qu'en érection, cette érection même le plonge dans la confusion. Le masque dissimule le sujet en désarroi, en dérouté, honteux de lui-même et perdant toute assurance au moment où il se présente. Mais comme le sujet n'a pas été avant de monter sur la scène où il dira : « Je suis », le masque dissimule aussi la confusion dans laquelle il advient à lui-

même (donc à l'être), obscur à soi sous l'envers noir du masque, se confondant avec cet autre dont il tient le rôle pour tenter de s'apparaître.

Il n'y a personne derrière le masque ; la pensée n'a pas de figure, si « par le corps j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure³⁸ ». Il y a quelqu'un sous le masque, puisqu'« il » s'avance masqué. Il y a quelqu'un qui se confond avec personne, puisqu'« il » ne ressemble à rien ; quelqu'un qui se confond avec *personne*, c'est-à-dire en latin, comme on sait, avec le rôle ou le masque dont « il » couvre sa honte.

Mais cette pudeur est la condition du savoir du sujet. Le texte des *Préambules* ajoute un peu plus loin :

« La science est comme une femme ; si, pudique, elle reste auprès de son mari, on l'honore ; si elle se donne à tous, elle s'avilit. »

Bene latuit : derrière le masque, la science reste auprès de son mari — Descartes. Ou bien Descartes, femme masquée, reste auprès de Dieu. Dans cette intimité de derrière le masque pourrait se défaire la honte. La vérité pourrait se mettre à nu :

« Les sciences sont maintenant masquées ; les masques enlevés, elles apparaîtraient dans toute leur beauté. »

C'est toujours dans le même texte, et comme une façon singulière de jeter le masque. Descartes et la science, ou Dieu et Descartes — bref, le sujet et lui-même — nus, pourraient *concevoir le sujet en toute pureté*. Mais c'est peut-être cela qui n'est pas possible, et en tout cas jamais visible. Les enfants de Descartes, la petite Francine et l'*ego* du *cogito*, sont toujours restés cachés, et sont morts dans leur jeunesse.

Larvatus pro Deo : dans toutes les initiations, tous les rites sacrés, les masques n'ont jamais servi qu'à cacher un individu

38. 2^e Méditation, II, 417.

qui n'en était pas un, qui n'en est plus un dès lors qu'il se masque ; à sa place, le masque exhibe la figure du dieu, jamais visible sans masque. Le sujet de Descartes s'initie à la théorie du Sujet en prononçant : *larvatus ergo sum*. « Le cogito ne signifie rien dans ses termes. Il signifie comme mimique », écrit Valéry³⁹. Et Alain : « L'homme s'y retrouve tout, et le lecteur s'y perd. Ce regard noir ne promet pas plus⁴⁰. »

MUNDUS EST FABULA

39. *Cahiers*, éd. Pléiade, Paris, 1973, t. I, p. 609.

40. Eloge de Descartes, in *Éléments de philosophie*, II, 10. Ajoutons à l'ensemble de ce texte une référence qui aurait dû lui être fondamentale, si elle ne s'était offerte après coup : il s'agit de l'étude de Michel Beaujour, *Autobiographie et autoportrait*, parue dans *Poétique*, n° 32 (Paris, Seuil, novembre 1977). M. Beaujour distingue sous le nom d'*autoportrait* une catégorie littéraire dont les traits essentiels nous semblent recouper exactement ceux que le modèle pictural fait surgir dans le texte de Descartes. Nous ne citerons ici que le plus saillant : « L'autoportrait se constitue en abattant son jeu : son secret est dans cette évidence. » Bien que M. Beaujour prenne au moins un exemple chez Descartes, il tient le *cogito* cartésien pour le « colmatage » et la « censure » de l'impossible expérience de s'écrire qu'il nomme autoportrait : tels ont été sans doute les effets idéologiques du *cogito*, mais tel n'est pas le fonctionnement de son *Discours*, dont la nature d'« autoportrait » en ce sens (disons, s'il est possible de condenser sans trop trahir : l'écriture sans fin d'un sujet qui s'excède) nous paraît au contraire absolument confirmée par les analyses, pourtant si éloignées des nôtres, que propose M. Beaujour lui-même.

« L'apologue est composé de deux parties dont on peut appeler l'une le corps, l'autre l'âme ; le corps est la fable, l'âme la moralité. » Ainsi s'exprime La Fontaine dans la Préface de ses *Fables*. Cette doctrine paraîtra cartésienne, à l'évidence. Mais elle l'est bien plus et bien autrement qu'on ne le soupçonne. L'âme de Descartes — ou plus précisément, et pour le moment¹, l'âme humaine considérée dans sa qualification substantielle d'âme *pensante* — se propose et s'expose comme la moralité d'une fable. Ce qui n'a pas lieu par commodité, par expédient ou par ornement littéraire, mais en vertu d'une nécessité fondamentale du *cogito*. Cette fable elle-même est l'histoire de la vie pensante de Descartes, son autobiographie intellectuelle. Laquelle, à son tour, ne peut obéir à une autre logique qu'à celle de l'invention de sa propre fable. La structure et la fonction du *cogito* sont de part en part soumises à cette loi fabulatrice. Voilà ce qu'il est indispensable de démontrer.

∴

Nous placerons en frontispice un des portraits de Descartes, celui qu'exécuta J.-B. Weenix vers 1647. Mais il n'est pas besoin d'en donner l'image : c'est un portrait à lire. René Descartes y tient un livre ouvert, dont on peut voir la

1. En attendant de reparler de l'âme et du corps : cf. *Unum quid*.

page de gauche. Il y est écrit : *mundus est fabula*. C'est-à-dire à la fois, selon l'acception latine et selon l'acception moderne : « le monde est une pièce de théâtre », et « le monde est une fable ». Certaines traditions font remonter l'origine de cette sentence — tout au moins quant à la comparaison du monde avec un théâtre — jusqu'à Pythagore. Et donc, jusqu'à l'origine elle-même (de la philosophie). Selon ce portrait emblématique, toute la doctrine de Descartes tient dans la réinscription de cette sentence immémoriale. Et si toute la philosophie, en effet, recommençait avec Descartes par la reprise de cette formule — de cette formule accédant désormais au statut de la science et du sujet ?

Mais ce n'est pas une hypothèse : *mundus est fabula* devient effectivement avec Descartes la formule de la science du monde. Et puisque cette science n'est telle que par ce qui la constitue, tout d'abord, en science du sujet — science que détient le sujet, et science qu'il a de lui-même (science qu'il ne détient que par et selon son savoir de soi) — la formule devient celle de l'ontologie de la subjectivité : c'est-à-dire, encore une fois, de cette « terre ferme » à laquelle, selon Hegel, Descartes fait aborder la métaphysique, cette terre ferme sur laquelle nous ne cessons de marcher, surtout lorsque nous marchons sur la lune, sur laquelle nous n'avons pas cessé d'élever nos villes, nos États, nos usines. La terre ferme du sujet, sur quoi nous sommes installés. Or le sujet, c'est celui qui a un *monde* : quelque chose qui est à sa disposition, quelque chose de prêt pour son usage, de *propre*, de bien disposé pour être sa propriété. Aujourd'hui, depuis Descartes, le sujet c'est le monde, et réciproquement. Il faut alors entendre aussi : *mundus* — celui qui est pur, propre — *est fabula*. Le Sujet, la pure propriété de soi du Soi, est une fable.

Ce n'est pas un jeu : c'est le même mot, *mundus*, pur, propre, bien disposé, bien arrangé, monde. C'est ce que, selon Plutarque, Pythagore a voulu dire avec le mot *kosmos* : le monde est un bel arrangement, bien net, pur et propre. Le monde, c'est ce qui n'est pas immonde.

Nous avons donc à démontrer ceci : ce qui n'est absolument pas immonde, ce qui est monde absolument, ce

qui se dispose de soi-même dans son auto-propriété — est une fable ; ou encore : c'est la Fable.

∴

Et non pas, comme on l'entend presque toujours : « c'est de la fable ». Il est fort possible que le peintre Weenix ait compris la formule qu'il peignait (qui donc l'avait choisie ? le peintre, le modèle ?) dans son sens le plus banal, le plus proverbial, et qui fut un lieu commun dans la pensée de l'âge baroque : ce monde que nous voyons, dans lequel nous vivons, n'a pas plus de réalité que la fable dont un théâtre nous offre l'illusion. Descartes, sans doute, en tombe d'accord ; il fait lui aussi partie de la banalité baroque. Il fait même la théorie de l'irréalité du monde que nous connaissons ; ainsi commence *Le Monde* :

« Me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux avertir est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination, par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumière. »

Le propre de l'entreprise cartésienne sera pourtant de percer l'illusion et d'établir la *vérité* dont dispose ce même sujet qui peut-être ne connaît pas les choses mêmes : la *certitude*. Et cela n'a plus rien à faire avec le subjectivisme en fonction duquel « *mundus est fabula* » se comprend partout autour de Descartes. La doctrine des idées dans les *Méditations* sera au contraire la doctrine de la *ressemblance* des idées, qui sont « comme des tableaux », avec leurs originaux ; et cette ressemblance est moins l'effet d'une imitation, qui nous laisserait au théâtre, que d'une communication d'être à travers une causation productrice de l'idée :

« Afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective². »

Ainsi, quoique je ne puisse tout connaître, ni tout connaître de manière parfaite, « il est certain... que j'ai en moi les moyens de connaître avec certitude » toutes les choses du monde³.

Le savoir cartésien est l'anéantissement du subjectivisme qui prend le monde pour de la fable. A cet égard, le portrait dû à Weenix est une grossière erreur.

Mais ce savoir ne ruine le subjectivisme que parce que le Sujet de ce savoir, le propriétaire de la certitude, se conquiert et s'expose lui-même en présentant sa propre et véritable fable : c'est le *Discours de la méthode*.



« Mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle,

2. 3^e Méditation. Rappelons que Descartes a précisé auparavant le sens du mot « objectif » (la réalité de l'objet dans mon esprit) et du mot « formel » (équivalent de l'« actuel », soit de la réalité de la chose existant en elle-même).

3. 6^e Méditation.

parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise. »

Descartes propose donc son *Discours comme une fable*. Ce n'est pas une comparaison ; son écrit n'emprunte pas, par imitation, l'allure d'un genre littéraire. Mais il est donné à titre de fable, et il faut en user *en tant que fable*. Ce n'est donc pas exactement le motif d'une fiction opposée par essence à la vérité, mais qui viendrait lui servir d'instrument, ou d'ornement. Si la fable, ici, doit en effet introduire la *fiction*, ce sera en vertu d'une tout autre procédure, et elle ne l'introduira pas « sur » la vérité, ou à côté d'elle, mais *dans* la vérité.

La « fable » du *Discours* excède donc d'emblée, si même elle ne le retourne pas complètement sur lui-même, le thème de la fiction. En vérité d'ailleurs, si l'on peut dire, il ne sera désormais question que de ceci : comment certain retournement de la fiction est l'opérateur de la vérité du sujet.

C'est pourquoi cette position liminaire de la fable dans le *Discours* n'a que de lointains rapports avec ce qu'il faudrait appeler l'appareillage *littéraire* de la fiction, dont Descartes se sert en plusieurs autres textes : soit qu'il le suggère au lecteur des *Principes*, en l'invitant à parcourir ce traité « d'abord tout entier ainsi qu'un roman⁴ » ; soit qu'il l'installe expressément comme procédé de mise en scène : ainsi dans le dialogue inachevé, intitulé *la Recherche de la vérité* ; soit encore, comme dans la comédie ou « fable bocagère » dont nous avons perdu le texte, qu'il ait voulu écrire une œuvre littéraire à contenu philosophique⁵. Dans tous ces cas — dont la fréquence, par ailleurs, ne peut manquer de nous alerter sur l'insistance inattendue chez Descartes de ces procédures

4. Dans la Lettre-préface de l'édition française.

5. Cf. *Larvatus pro Deo*.

littéraires, au demeurant fort banales en son temps —, il s'agit de la fable en tant qu'on ne doit pas y croire, de cette fable mentionnée dans la douzième des *Regulae* pour servir de comparaison aux illusions des sens, la fable qui n'est pas une « histoire vraie », une *res gesta*.

Le même motif de la fable s'était en revanche, dès avant le *Discours*, présenté avec une fonction différente, dans *Le Monde*. Lorsque Descartes va passer à la description de la structure et de la matière élémentaires du monde tel qu'il entend le connaître — disons, donc, à la description de la vérité scientifique du monde —, il déclare (à la fin du chapitre V) :

« Mais afin que la longueur de ce discours vous soit moins ennuyeuse, j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, et qu'elle ne sera pas moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue. »

Selon cette présentation, la fable du Monde est une « enveloppe » destinée à l'agrément. Il convient cependant d'y voir de plus près. Descartes évoque le risque que la fable voile un peu trop la vérité. Or, depuis les *Regulae*, la vérité de la science cartésienne est telle précisément qu'il lui *faut* un vêtement (celui des « mathématiques vulgaires ») pour se montrer. Cette première fonction, qui excède dans son principe même celle de l'ornement littéraire, se complique encore dans *Le Monde*. La fable en question (ou la *feinte*, comme elle sera nommée plus loin) va être celle de la création par Dieu d'un nouveau monde. Ou plus exactement, il va s'agir *à la fois* de l'invention par Descartes d'un monde (« que je ferai naître dans les espaces imaginaires »), de la création par Dieu d'un nouveau monde (« supposons que Dieu crée de nouveau »), et de la répétition de la création de notre monde (il faut remonter en deçà des « cinq ou six mille ans » que compte la terre). Il s'agit donc d'une fiction destinée à exposer la vérité de ce monde, par l'explication de sa constitution.

Mais cela n'est dès lors possible que si la fiction entretient un rapport intrinsèque avec l'explication. Et elle l'entretient par sa propre invention de fiction. Il ne s'agit pas de présenter les « choses qui sont en effet dans le vrai monde », mais « d'en feindre un à plaisir (...) qui puisse toutefois être créé tout de même que je l'aurai feint ». La fable du Monde est donc bien moins l'instrument d'une exposition que *l'organe d'un équivalent de création*, et d'une création équivalente (à la Création). En *inventant* cette fable, je fais — je fais et je feins, je fictionne, je façonne — un monde : il n'est pas, peut-être, celui de l'effectivité, mais il ne contrevient pas aux lois de la création effective. Il peut donc être la vérité savante de ce monde-ci.

La question n'est donc pas pour Descartes de fournir un équivalent fictif et vraisemblable du monde réel : cette vraisemblance ne pourrait s'établir que par une connaissance préalable du « vrai » monde. La question est de fournir la vraie invention d'un monde. Car si les mondes de la fiction et de la réalité ne sont pas identiques, ce qui est en revanche identique — ce qui livre l'identité même de Descartes — c'est l'activité d'invention et celle de création. L'une n'est pas le vrai-semblable de l'autre : mais les deux sont la même vérité inaugurale. L'inventeur de la fable est le Dieu d'un monde qui pour n'être pas le monde lui-même n'en est pas moins *un autre monde vrai*, et cela *parce qu'il est inventé*, et qu'il répond ainsi aux conditions d'une possible création⁶. Le sujet du savoir vrai doit être l'inventeur de sa propre fable.

∴

6. Tel est le fondement de la scientificité des sciences modernes, dont Descartes pense ainsi le fonctionnement même : de l'invention de la fable (la théorie) jusqu'à l'institution de l'expérience (la construction instrumentale du dispositif fabuleux), on ne va pas d'une « hypothèse » à son épreuve par les faits, mais on opère la mise en œuvre du sujet — du sujet qui se confond avec son opération d'artiste-technicien.

Le *Discours* radicalise cette exigence, il l'accomplit jusqu'à l'ontologie.

La *fable* du *Discours* n'a plus rien de l'ornement littéraire. Elle s'est même dépouillée de la fiction ou de la feinte d'être un simple ornement, dont s'enveloppait la fable du *Monde*. Elle est le régime même selon lequel le *Discours* se propose. Aussi bien le texte fait-il clairement comprendre en quel sens il faut prendre le mot « fable » (« proposant cet écrit (...) comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter... ») : il s'agit ici de la fable comme genre moral, de la fable en tant qu'elle enseigne ou délivre une « moralité ». Ce qui fait proprement ici la fable, c'est l'histoire exemplaire.

La théorie littéraire de la fable qu'implique le *Discours* est celle qui sera développée après Descartes (jusqu'où faudrait-il dire : à cause de lui ?) par la poétique classique :

- « 1. La première chose par où l'on doit commencer pour faire une Fable est de choisir l'instruction et le point de morale, qui doit lui servir de fond, selon le dessin et la fin que l'on se propose.
2. Il faut ensuite réduire cette vérité morale en action, et en feindre une générale et imitée sur les actions singulières et véritables. C'est le moment de l'invention de la fable ; celle-ci doit déguiser « le point de morale », l'instruction doit rester cachée.
3. Les noms qu'on donne aux personnages commencent à spécifier une Fable. »

« L'on dira toujours que le poème épique est une fable, c'est-à-dire, non le *récit* de l'action de quelque héros, pour former les mœurs sur son exemple : mais au contraire un *discours* inventé pour former les mœurs par le récit d'une action feinte, et décrite à plaisir, sous le nom emprunté d'une personne illustre, dont

on fait choix après avoir dressé le plan de l'action qu'on lui attribue⁷. »

Disons pour le moment que le lecteur du *Discours* ne peut faire appel à une autre conception de la fable qu'à celle-ci. « *Discours de la Méthode* » veut donc très rigoureusement dire « Fable de la Méthode ».

Cependant, on voit aussitôt en quoi la poétique de Descartes diffère de la poétique littéraire : son personnage est anonyme, tout d'abord — et sa fable n'est donc pas « spécifiée ». Elle est Fable *in genere*, Fable générale ou génératrice de toute fable et donc de tout discours.

D'autre part, et comme en sens inverse, « l'action générale » qu'elle va proposer n'est pas « feinte sur » une « action singulière » : elle n'est pas autre chose que l'action singulière de l'auteur, qui est à son tour le personnage (anonyme). Le *Discours* est la Fable de la généralité d'une action singulière et véritable. Il propose donc une histoire véridique, et dans sa composition le choix du « point de morale » se confond absolument avec « la réduction de cette vérité morale en action ». Autrement dit, toutes les opérations de composition de la fable sont annulées ou résorbées dans un moment de l'invention lui-même strictement confondu avec la simple décision de déclarer ce que j'ai vécu. Nous avons à lire le discours de la vérité en acte, de l'action de la Vérité.

Il ne s'agit donc pas du tout d'une fable, et cette poétique forme l'exact revers de celle du poème. Pourquoi donc « proposer cet écrit comme une fable » ? C'est la question à laquelle il faut répondre lentement, patiemment, selon l'ordre de l'action du *Discours* lui-même.

..

7. Le Bossu, *Traité du poème épique*, 1675 — cité par A. Kibédi-Varga, « L'invention de la fable », *Poétique*, n° 25, Paris, 1976. On peut voir au passage combien le Zarathoustra de Nietzsche répondra toujours à cette même poétique philosophique.

En effet, les commentaires que l'on peut faire indépendamment du *Discours* — de la *philosophie* du *Discours* — sur cette proposition de Descartes ne mènent qu'à des impasses. C'est le cas de la plupart des lectures jusqu'ici classiques de Descartes, lorsqu'elles tentent du moins, ce qui est rare, de relever cette proposition (c'est-à-dire de la traiter autrement que comme un pur et simple ornement de mise en scène)⁸.

On peut, par exemple, noter que la fable, récit instructif, se tient à mi-chemin d'une morale proprement dite et d'une simple narration. Mais on se met ainsi dans l'incapacité définitive de comprendre comment ce régime intermédiaire peut convenir à l'exposé d'une méthode qui ne se donne pour rien d'autre que pour la méthode de la vérité dans les sciences. On est voué à partir de là à un jeu d'hypothèses toutes intenables : ou bien on considère le *Discours* comme une étape préalable à l'exposé métaphysique proprement dit des *Méditations* (mais cette conception, inacceptable du reste à l'examen des textes, interdit en tout cas de se demander pourquoi cette étape préalable et narrative a pu s'imposer, et pourquoi aussi l'étape définitive des *Méditations* prend à son tour allure de récit...); ou bien il faut penser que cette méthode ne prétend se proposer pour nul autre que pour René Descartes — et nous verrons comment le *Discours* dément formellement une pareille hypothèse ; ou bien il faut abandonner le motif de la fable moralisante, et revenir à la conception d'une enveloppe littéraire : une histoire feinte habillerait ici une vérité universelle.

Or cette hypothèse embarrasse à son tour le commentaire classique, qui se trouve obligé de se demander si l'autobiographie intellectuelle du *Discours* est ou non fictive. Il lui faut bien, s'il veut admettre l'authenticité du *cogito* (et il faut l'admettre, quitte à en discuter la validité universelle, sous peine de ne pouvoir considérer le *Discours* que comme une plaisanterie...), déclarer que cette autobiographie n'est pas, pour l'essentiel, fictive. Ce qui pourtant n'ajoute ni ne

8. Nous utilisons pour ce qui suit le commentaire monumental d'Etienne Gilson (René Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire. Paris, 3^e éd., 1962).

retranche rien à la question de son statut métaphysique... Mais il ne servirait à rien non plus de tenir une thèse opposée, et de déclarer (comme on serait sans doute tout prêt à le faire aujourd'hui) que cette autobiographie n'est que fiction. Dans les deux cas, le motif de la fable tel que Descartes le met en jeu devient contradictoire, voire absurde.

La fable du *Discours* ne peut pas être traitée comme enveloppe littéraire, et on ne peut pas non plus lui poser la question d'un rapport de vérité à une expérience extérieure au *Discours* lui-même. La question de la fable du *Discours*, de la Fable-Discours, ne peut pas s'aborder par la distinction de la vérité et de la fiction. Cette distinction, que Descartes pratique par ailleurs (comme tout le monde, a-t-on envie de dire, c'est-à-dire tout autant qu'il l'hérite de l'ensemble de la tradition philosophique), ne peut avoir qu'un statut second et dérivé par rapport au geste fondateur du *Discours*. C'est une des conclusions qu'il faudra tirer lorsqu'on aura abordé la Fable par la seule voie qui subsiste : par le *Discours* lui-même⁹.

..

Pourquoi une fable ? La première réponse est fournie par Descartes, dans le même temps que la proposition. Si la fable se définit comme histoire exemplaire, tous les exemples de celle-ci ne sont pas nécessairement bons à imiter. Ce qui donne à cette fable un statut bien particulier : ou bien en effet il faut appeler *exemple* dans une fable ce qui (la figure qui) en porte la moralité, et aucune fable ne saurait comporter plus d'un exemple (plus d'une vérité, plus que la forcément unique

9. Autant dire, du même coup, que l'une des questions qui devrait ainsi s'imposer serait la suivante : est-ce que toute entreprise cherchant à brouiller le partage de la vérité (ou de la théorie) et de la fiction, voire à les identifier, de quelque manière que ce soit (et il en existe plus d'une, des romantiques et de Nietzsche jusqu'à nous), ne doit pas forcément, à un moment ou à un autre, et qu'elle le veuille ou non, se demander si et jusqu'où elle n'est pas foncièrement tributaire de Descartes ?

vérité) ; ou bien il faut nommer « exemples » toutes les figures de la fable, mais il faut alors :

1° comprendre la possibilité de plusieurs figures dans l'unique personnage de cette fable¹⁰ ;

2° et comprendre — surtout — pourquoi, à la différence de toute autre fable, celle-ci n'indique pas d'elle-même quel est le *bon* exemple...

Dans une fable, le récit doit conduire au même point que le discours, l'« instruction cachée » doit être identifiée à et par un personnage. Mais ici tout concourt à brouiller ce schéma : il n'y a qu'un personnage, et celui-ci n'est pas tout entier exemplaire. On verra que la suite du récit ne nous éclaire pas plus sur un éventuel partage de ce qui est imitable et de ce qui ne l'est pas.

Cependant, la proposition de la fable contient aussi la décision instructive que nous attendons. Descartes dit en effet : je ne donne cette histoire que comme une fable, car je ne donne pas de « préceptes » absolus, qui supposeraient en moi une autorité supérieure au commun des hommes. Je n'ai rien d'autre à communiquer que le chemin que j'ai suivi. Je n'enseigne pas (ce qui ruine la fonction de la fable définie par l'adage *fabula docet*), je fais voir. Ce que l'on peut faire voir quand on n'enseigne pas, c'est soi-même. Il n'y a pas ici d'« instruction cachée », c'est l'instruction elle-même, le motif ou le propos d'instruire qui est comme retranché de la fable. Ici, l'autorité, la vérité comme autorité *se retranche*. Et c'est ainsi que *fabula docet* : j'enseigne avant tout que je n'enseigne pas.

Il faudrait donc retourner à nouveau le retournement du poème qui nous a paru faire la poétique du *Discours*. Ici, le « discours » est retranché du « récit ». *Le discours se retranche* est peut-être la formule, encore énigmatique, de ce *Discours*.

10. Hypothèse dont on devine assez facilement sans doute les diverses exploitations possibles pour qu'il nous soit permis de la négliger ici. De toutes manières, il ne pourra être question d'aboutir ni à une ni à plusieurs figures du sujet du *Discours* : c'est le sujet d'avant toute figure — ou la figure d'avant tout sujet.

Ne subsiste que le récit, dans lequel se brouille ou s'indécide la fonction de l'exemplarité. L'*autobiographie* est le genre obligé de celui qui renonce à toute autorité d'enseignement (à toute vérité qui s'enseigne d'autorité, et donc qui s'enseigne tout court, c'est-à-dire qui vient du dehors à un « sujet ») — mais qui ne renonce pas pour autant à toute présentation d'exemple : ce qui veut dire au moins, ici, qui ne renonce pas à présenter quelque chose qui puisse être imité, et par conséquent une *originalité* en tous les sens du mot. Ou plus exactement, le geste autobiographique, quel qu'il soit — y compris ceux qui ne donneraient rien à imiter, soit par excès, soit par défaut d'« originalité » au sens banal —, ne peut se concevoir autrement, par définition, que comme le geste de l'originalité.

Notre difficulté tient donc dans la mise au jour de l'*original du Discours* : ce qu'il propose à imiter, ce qui s'y distingue de tout autre discours, mais aussi bien celui qui l'écrit. Et l'originalité de cet original tient à coup sûr au fait que dans cette fable c'est le récit qui fait discours.

Le récit de ma vie fait discours : le point de morale tient à ce que je raconte, tout simplement, tout uniment, sans souci d'y séparer le plus et le moins recommandable, le chemin que j'ai suivi. C'est bien ainsi en effet que l'originalité de la fable nous est aussitôt indiquée : elle est dans cela dont « tous sauront gré » à son auteur, elle est dans sa *franchise*. La question n'est pas ici du partage entre bons et moins bons exemples : il n'y a essentiellement qu'une exemplarité du *Discours*, qu'une moralité de la fable, et qui est la franchise. C'est par elle que Descartes se distingue de tous les faiseurs de doctrines et de préceptes. Parce qu'il ne se propose aucun enseignement de vérité, son écrit doit être pris comme une fable : et c'en est aussi toute la leçon. De même que *Le loup et l'agneau*, par exemple, est la fable du droit du plus fort, le *Discours* est la fable de la franchise.

Il ne l'est certes pas comme une fable dont l'instruction serait en faveur de la vertu morale de la franchise : car une telle fable serait le déguisement sous quelque exemple d'une leçon qui établirait la valeur de cette vertu. Mais ici, la valeur de la franchise est évidemment présupposée : il va de soi que rien n'est plus estimable qu'un écrit franc (qui rapporte tout de la biographie en question), et qu'un franc-écrit¹¹ — c'est-à-dire un discours qui, rapportant tout, *s'affranchit de la condition fabulatrice des discours de doctrine et d'autorité*.

Le bénéfice — ou l'exemplarité — de la fable ne tient donc pas à une morale, ou tient dans cette « moralité » : le seul discours de vérité est le discours affranchi des affabulations de « ceux qui se doivent estimer plus habiles ». La présupposition de la valeur morale de la franchise permet la « moralité » *gnoséologique* de cette fable. L'affranchissement de la fable fait toute l'instruction (cachée et découverte à la fois, comme on le voit) de la fable de la franchise : le bénéfice, c'est la vérité *même*.

Cette moralité théorique est bien en effet celle que l'on va tirer de toute l'autobiographie qui commence aussitôt (« J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance... ») — et que l'on va tirer, en particulier, de toute une critique des *fables* et des *exemples*.

Fabulation et exemplarité forment en effet le motif constant, dans la première partie du *Discours*, de la dénonciation par Descartes de la formation qu'il a reçue, tant à l'école que dans les livres et dans « le grand livre du monde ». Au terme, Descartes aura résolu « d'étudier en moi-même » et « de bâtir dans un fonds qui est tout à moi ». C'est que, dans les livres et dans le monde, dans les exemples qu'on y trouve et dans les exemples qu'ils sont, il aura essentiellement rencontré des « extravagances ».

Mais qu'est-ce que l'extravagance ? les fables nous en donnent le modèle et la structure :

11. Pour transposer le « franc-arbitre » qu'on trouve par ailleurs chez Descartes, ou le « franc-sujet » d'un théoricien politique comme Jean Bodin.

« Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne le sont point ; et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances : d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces¹². »

L'extravagance des fables se définit donc très exactement par l'omission de ce que n'omet pas la fable du *Discours*. Le *Discours* rapporte tout ; la fable de la franchise est une fable franche. Elle est plus fidèle que « les histoires les plus fidèles » — elle est véridique.

Aussi n'est-elle pas seulement le contraire des fables : elle en est aussi, comme on le voit, la perfection, si elle est bien la *fable de la fidélité*, en ce sens que son récit (ou sa feinte) est absolument et rigoureusement fidèle à son discours (à sa véracité, qui de ce fait est *la* véracité). Elle est ce vers quoi tendent les fables sans jamais y parvenir (pourquoi ? c'est ce que Descartes ne dit pas ; c'est *par principe* le défaut des fables, sauf une : ce *Discours*). Cette fable est l'original des fables, sur quoi toute fable devrait être réglée. Elle est l'exemple fabuleux de la véritable fable, de la fable vraie.

Il faut donc comprendre que les « paladins de nos romans » sont de mauvais exemples non par excès, mais par défaut. Ils

12. La franchise et la dissimulation de Descartes éclateront avec une égale évidence si l'on rappelle cette lettre qu'il avait reçue de Balzac en 1628 : « Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'histoire de votre esprit. Elle est attendue de tous nos amis et vous me l'avez promise en présence du Père Clitophon (...). Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air, à considérer vos prouesses contre les Géants de l'École, le chemin que vous avez tenu, le progrès que vous avez fait dans la vérité des choses. » La parenté ainsi suggérée de Don Quichotte et de Descartes demanderait à être étudiée pour elle-même : *Don Quichotte* est aussi la fable de la fabulation.

ne sont pas assez vrais, c'est-à-dire qu'ils ne réussissent pas à tout montrer. Et tout montrer, ne rien cacher, est une entreprise qui passe les prouesses des paladins — ou plutôt celles que leur attribuent leurs auteurs. Mais aucun paladin ne pourra tout montrer, s'il n'est l'auteur lui-même et donc s'il ne s'invente. Celui qui dit ici « je » est le paladin d'une aventure infiniment plus modeste et infiniment plus illustre : la fabuleuse vérité de celui qui se raconte. Mais non pas, on l'a compris, au nom de la singularité empirique d'une vie parmi d'autres (la valeur moderne de *sincérité* ne sera jamais qu'un sous-produit psychologique et littéraire de l'ontologie qui s'articule ici) : car le récit, dès lors, ne serait pas un discours, c'est-à-dire une fable. Or nous sommes dans le cas — exceptionnel, unique — où *il n'y a le discours que lorsqu'il n'y a plus que le récit*.

C'est pourquoi il ne peut s'agir ici que de la vie par principe exemplaire de celui qui est par lui-même la vérité, non de celui qui exhibe sa vérité ; mais non plus de celui qui serait la vérité pour être « plus habile que les autres » : il s'agit de la vie de celui qui est la vérité en tant qu'il est franchement lui-même¹³. Ce qui implique sans doute, à terme, qu'il doit s'agir de la vérité en tant qu'elle est à elle-même l'histoire (le récit véridique) de sa vie, sa propre *res gesta*. Le Discours est la geste de la vérité : le Roman Absolu (*absolu* voulant dire avant tout : affranchi et absous de toute affabulation).

Il s'ensuit en toute rigueur que si les paladins ne sont pas bons à imiter, l'exemple de Descartes, quant à lui, est *inimitable* (ce qui finit d'obscurcir — ou d'éclaircir... — la distinction des exemples recommandables et des autres dans le *Discours*) :

« Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne

13. Et sans doute aucun projet autobiographique ne peut-il procéder que du modèle cartésien — fût-il transformé dans celui de Rousseau, puis dans celui de Proust. Mais il faudrait aussi montrer comment, en revanche, le modèle cartésien dépend étroitement de celui de Montaigne.

de l'imiter. Ceux que Dieu a mieux partagé de ses grâces auront peut-être des desseins plus relevés ; mais je crains bien que celui-ci ne soit déjà que trop hardi pour plusieurs. La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doit suivre ; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement¹⁴. »

Le modèle se retranche — il se retranche en son original. Ce que je vous fais voir ne fait pas *modèle* ; si cela faisait modèle, il faudrait que ce soit quelque récit feint pour faire entendre mon discours. Mais c'est mon discours lui-même que je vous fais voir, dans la pure identité de son récit.

Mundus, le pur, le tout-à-soi et bien-ordonné-en-soi, — *ego* — *est fabula* : je suis fabuleux, et puis encore moins faire exemple qu'aucun paladin.

..

Mais ce n'est pas que mon exemple soit encore plus extravagant. Ou bien, c'est qu'il fonctionne selon la logique du passage à la limite qui est ici sans cesse à l'œuvre. Ce qui est fabuleusement inimitable, c'est de se défaire de toutes les fables et de tous les exemples et de se tenir dans ce dépouillement — érigé en un modèle qui ne peut plus faire exemple *puisque, pour l'imiter, il faut commencer par ne plus le recevoir en sa créance*. Le Discours ne peut ni s'enseigner ni se croire. Sa propre communication passe à la limite.

Dans le *Discours*, le récit, le discours, la fable passent tous et ensemble à la limite, en leur propre limite. Ils s'effectuent par leur retranchement. Le passage à la limite de l'extrava-

14. (Deuxième partie.) Les « deux sortes d'esprits », explique la suite, sont ceux qui précipitent leur jugement, et ceux qui suivent l'opinion d'autrui. Donc ceux qui n'ont pas reconnu la Méthode. Le monde, on l'a lu, en est « quasi composé » : il ne reste — quasi — que moi.

gance, c'est ce qui n'extravague plus, qui ne sort plus du *sujet* de la fable. Le passage à la limite de l'exemple, c'est ce qui ne s'imite pas, c'est l'original — un original que chacun peut produire (peut-être), mais que nul ne peut reproduire. Tel est le *cogito* — c'est-à-dire (enfin) le contenu de cette histoire.

Le *cogito* résiste à l'extravagance :

« Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Il ne s'agit pas d'une rencontre de mots, ni d'une lointaine analogie entre le *cogito* et la fable. Conformément à tout ce qui précède, le *cogito* (qui est l'« instruction » et l'« action » de la fable, son action instructive et son instruction active) a l'exacte structure de la fable qui l'expose.

La procédure démonstrative — ou plutôt *monstrative*, car on sait que Descartes précisera plus tard qu'il n'y a là aucune « science réfléchie ou acquise par démonstration ¹⁵ » — du *cogito* est assez connue pour qu'on puisse en solliciter sans attendre le point décisif : si le *cogito* est inébranlable, c'est qu'il forme le point où je ne peux plus feindre, *le point de l'impossible feinte ou fiction*, ou encore celui du passage de la feinte à sa limite.

On y reconnaît ainsi, formellement au moins, dans un premier temps, la position même de la Fable-Discours : le point extrême, excédant tout roman aussi bien que tout traité, *où ça se retranche en vérité*.

Mais la correspondance n'est pas formelle : le seul *contenu* du *cogito* est d'être ce point. Il n'est pas à l'extrémité de la feinte, et comme son dehors absolu de vérité, il *est* cette

15. Réponses aux 6^e Objections. Une telle science pourrait et devrait s'enseigner, au contraire de la Méthode.

extrémité *elle-même*. Le comble de la feinte — ou de la fiction, c'est le même mot et la même fonction, celle de la Fable, depuis *Le Monde* —, c'est que *je suis feignant*.



L'*extrémité* forme ainsi, à tous les égards, la position et la nature du *cogito*. *Extremum* est le superlatif de *exterum* : l'extrémité est ce qui se trouve le plus à l'extérieur. C'est, de toutes les choses qui sont à l'intérieur, celle qui est le plus à l'extérieur. En toute extrémité, l'intérieur, le dedans, la propriété d'un être n'atteignent pas seulement leur limite, le point ultime de leur achèvement et de leur clôture : ils excèdent aussi cette clôture et défont sur lui-même leur propre achèvement. Extrémité du discours, extrémité du récit, extrémité de la fable et de la vérité : toutes ces extrémités n'en font qu'une, mais non pas parce qu'elles entreraient en addition, en composition ou en synthèse ; elles font (et défont) « une », au contraire, parce que chacune est un excès qui passe dans l'autre, et aucune de ce fait ne revient au même. Leur unité — l'unité du discours, du récit, de la fiction, du vrai — est donc à son tour une extrémité (c'est ce que laissent échapper toutes les pensées qui, d'une manière ou d'une autre, *identifient* fiction et vérité). Elle est l'extrême extrémité du *cogito*. *Cogito* est donc ce qui, dans l'extrémité, est extrême. *Cogito* est l'*extrémité* même, si l'on entend désormais ce mot comme une qualité et non comme une position, c'est-à-dire si on l'entend sur le même registre que, par exemple, « substantialité ». Et la substantialité du *cogito* n'est en définitive rien d'autre que son extrémité.

Le *cogito* n'est pas seulement, comme nous avons déjà dû le dire, *excogité* (avant Descartes, et après lui, ce mot a figuré dans la langue française) : il est lui-même l'*excogitation*, comble simultané de la pensée et de l'extravagance, du discours direct de la vérité et de la machination inouïe du récit fabuleux.

Que la substantialité, en général ou absolument, soit extrémité, c'est sans doute ce que la métaphysique, depuis sa

fin, ne cesse en somme de nous apprendre malgré elle. C'est de la question sur l'essence « en tant même que *question* de l'essence¹⁶ » que provient la nécessité de constater (pour autant que l'on « constate » alors quoi que ce soit) que « l'essence se trouve pour ainsi dire re-tirée *par* sa propre décloison », et cela jusque dans, ou à partir de la problématique aristotélécienne de la « substance ». Mais ce n'est que lorsque la substantialité s'effectue comme subjectivité que ce « re-trait » de l'essence se manifeste véritablement comme tel : car l'extrémité du Sujet cartésien, sa *nature* extrême le dépouille définitivement de toute propriété de « principe », de « fondement », d'« assise dernière », et, au lieu de le « poser », l'*ex-pose* seulement comme l'extrémisation de l'extrémité. Ou plus exactement, c'est seulement grâce à cette extrémisation, à cette *ex-position* (discursive/narrative, véridique/fabuleuse) ou à cette extra-position, et dans son reflux en quelque sorte, que le Sujet peut acquérir ou reconquérir la position d'un fondement : mais d'un fondement qui ne pourra plus désormais ne pas être affecté de sa propre extrémité.

Or l'extrémisation n'est possible que par le doute méthodique : mais le doute *méthodique* ne signifie rien d'autre que le cheminement délibéré du Sujet vers sa propre extrémité. Cette extrémité est celle à partir de laquelle il est possible de douter, c'est-à-dire de feindre, et de douter de toutes choses, c'est-à-dire de feindre qu'il n'y a rien : c'est la feinte extrême. A son extrémité, elle s'excède en vérité, en cette vérité qui dit : il y a cela — *ego* — qui feint. Mais la vérité de cette vérité — la vérité extrême — consiste elle-même dans le mouvement et la structure de l'extrémisation comme telle : dans la mise-hors-de-soi du Sujet qui par là s'*ex-pose*, ou dans le retranchement à quoi son extrémité l'oblige à l'égard de sa vérité même. *La vérité comme sujet ne peut que se retrancher de soi*, et c'est pourquoi « je suis franc » ne pouvait s'exposer que par « je suis feignant ».

••

16. Cf. Rudolf Boehm, *La métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essentiel*, trad. E. Martineau, Paris, NFR, 1976.

« Je suis feignant », Descartes ne l'écrit pas — pas vraiment. Il y substitue à l'instant même, ou il y a toujours-déjà substitué, « je pense ». Mais cette *pensée* n'est rigoureusement autre chose que la *feinte* : « Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. » Qu'est-ce que l'*être*, ici, — ou le *quelque chose* : le sujet de la fiction, certes, la sub-stance qui la soutient et l'engendre. Pour feindre il faut penser, et pour penser il faut être. Cela pourtant ne se démontre pas. Et cela ne se démontre pas parce qu'en vérité il ne s'agit ni d'une consécution logique ni d'une subordination ontologique. Ou plutôt, ce qui ne peut être exposé que sous la forme d'une implication logique (« il fallait nécessairement... ») se donne en réalité par une appréhension immédiate et sans aucune opération de pensée. L'être comme pensée ne se donne pas par une pensée, mais par

« cette force de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons¹⁷ ».

J'aurai beau feindre, je ne pourrai pas, en ce point limite de la feinte, ne pas savoir que je suis. Et toutes mes fictions ne pourront en quelque sorte qu'aggraver la certitude de cet être, car la fiction n'est rien, en effet (outre qu'elle est ici la fiction que rien n'existe) — sinon que je fictionne : je pense. Donc je suis, mais ce « donc » n'est rien qu'une « force de connais-

17. *Ibid.* La seconde Méditation procédera par le revers — indissociable — de la feinte : « Il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe. », donc, *je suis feinté*, et je suis feinté par ma *fiction* du Malin Génie.

sance » toujours-déjà donnée, à l'ouverture même (ou à la fermeture) de ma fiction : je feins, je *suis* feignant.

La prémisses ou la substance (l'être) sont contemporaines de la conséquence ou de l'accident (la pensée), tout comme sont contemporaines *lux* et *lumen*¹⁸. Ce qui est atteint ici, dans la double lumière de la fiction, c'est cette lumineuse contemporanéité ; c'est moins, par conséquent, la lumière, matière lumineuse ou éclairage d'une chose, que ce qui fait la lumière (et qui va la faire, comme on sait, sur toute chose) : c'est l'*illumination*.

A l'extrémité même où la feinte s'aveugle (dans la fiction de ne voir aucun monde), *la feinte s'illumine*. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est mise en lumière, révélée comme feinte et dénoncée. Elle ne fond pas comme la cire d'une fiction au soleil de la vérité. Elle s'illumine d'être ma fiction, et c'est ainsi qu'elle s'illumine d'être. A l'instant même, la feinte se retranche d'elle-même : il n'y a là que vérité. Mais la vérité se retranche aussi bien : elle ne s'offre pas nue, mais comme la pointe *infiniment effilée* de la feinte (et cette pointe est sa nudité, vérité si nue qu'on en voit la feinte). A cette extrémité toujours retranchée et pourtant toujours en excès sur ce qui viendrait l'arrêter, l'éclair de l'être s'illumine.

La « pensée » n'est qu'en apparence un prédicat qui vient douer cet être de qualité. Au point du cogito — pointe de la feinte — la pensée ne s'identifie que par cette structure de la feinte, par la structure de l'*extrême retranchement*.

∴

La structure de la fiction retranchée n'est en effet pas propre à ce que nous considérons sous le nom de « pensée » (terme que Descartes, au demeurant, ne spécifie par *rien* d'autre, dans le moment du cogito, que par l'illumination

18. Descartes dit dans une lettre du 13 juillet 1638 que l'être et la raison sont contemporains comme la lumière-*lux* et la lumière-*lumen*, la première étant celle qui cause la seconde. Cf. sur tout ceci M. Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., I, p. 50 sq.

d'être qui vient d'être décrite). C'est ainsi que le premier modèle en avait été fourni à propos de la *matière* primitive de la fable du *Monde*. Cette matière était posée, dans la fiction, comme « un chaos le plus confus et le plus embrouillé que les Poètes puissent décrire ». Or :

« Mais avant que j'explique ceci plus au long, arrêtez-vous encore un peu à considérer ce chaos et remarquez qu'il ne contient aucune chose qui ne vous soit si parfaitement connue que vous ne sauriez pas même feindre de l'ignorer. (...) Et pour la matière dont je l'ai composé, il n'y a rien de plus simple, ni de plus facile à connaître dans les créatures inanimées ; et son idée est tellement comprise en toutes celles que notre imagination peut former qu'il faut nécessairement que vous la conceviez ou que vous n'imaginiez jamais aucune chose. »

La Fable de l'invention du Monde comportait donc son cogito matériel, ou son *chaogito* : au point extrême, c'est-à-dire initial, de la fiction, au point où se fictionne le premier geste de la création, la fiction se retranche. Si donc, comme nous l'avons établi, la vérité de la fable est dans son invention, cette vérité n'est pas seulement parallèle ou homologue à celle de son contenu (la création fictive) : elle ne fonctionne que pour autant qu'elle invente en elle — ou qu'elle s'invente comme — la véritable création, l'infictionnable origine d'un monde en général. Vrai ou feint, un monde inventé reste l'invention d'un monde. C'est le point de la fable. En ce point, vous ne pouvez feindre, vous ne pouvez être feint : vous êtes, et ne pouvez pas ne pas être, tout comme ne peut pas ne pas être conçu le chaos d'où peut sortir le monde, ou sa fable.

Le modèle dernier de cette structure sera, dans les *Méditations*, la position primordiale non pas du « je pense » mais du « je suis, j'existe ». Entre *Le Monde* et les *Méditations*, le *Discours* représente à cet égard le modèle le plus faible, en ceci que l'extrémité du retranchement y est aussitôt

recouverte, saturée et assurée par le nom de la pensée et par la marque formelle du raisonnement (*donc*, je suis)¹⁹. Mais le « concept » de ce nom et sa « raison » démonstrative tiennent en réalité, on le comprend à présent, dans la conjonction des deux autres modèles — dans leur impossible articulation :

Chaos — je suis. Je suis — chaos.

Ce qui opère en revanche l'inopérable prédication que nous entendons ainsi sans rien y entendre, c'est la fabuleuse disposition du *Discours*. La fable s'y raconte en tant que fable de celui qui passe à l'extrémité de la fiction, de *celui qui passe au point de l'invention de la fable, où il se retranche*.

Un tel point ne peut être que le point d'où la fable s'inaugure, le point de la fabulation même, ou d'une invention de la fable telle qu'aucune poétique n'est en mesure de la décrire, et bien moins encore de la prescrire — et telle que seule peut l'assigner l'illumination d'une ontologie autobiographique.

C'est-à-dire d'une ontologie qui se confond avec l'invention du discours de ma vie, l'invention de ma vie *comme* discours (ou fable). Le lieu ontologique, le lieu de la substance est le lieu d'où j'énonce ce discours. L'invention se confond avec l'énonciation, elle ne peut avoir lieu dans aucun lieu, en aucune instance antérieure ou sous-jacente à l'extrémité de la

19. Ce sera de nouveau, après les *Méditations*, la formule de l'exposé didactique des *Principes*. Mais l'exposé didactique, par définition, exclut l'exposition de l'*invention* (et donc la narration), laquelle constitue pourtant chez Descartes *tout* ce qu'il y a à exposer quant à la vérité... En écartant le raisonnement, nous ne revenons pourtant pas à une conception intuitive du *cogito*. On comprend assez par tout ce qui précède que le *cogito* — ou du moins « cogito » — se tient en retrait et en excès du couple même de l'intuition et du raisonnement. Sa structure n'est donc ni médiate ni immédiate. Par conséquent, si l'on progresse sans doute dans la caractérisation de cette structure en en repérant le doublement interne, ainsi que le fait J.-M. Beyssade dont nous avons relevé plus haut certaines indications, on ne peut cependant se contenter de la qualifier comme l'intuition d'un raisonnement (celui-ci fût-il autre qu'un syllogisme). Ou bien, on ne fait ainsi que nommer le problème, qui est celui de l'impertinence simultanée des concepts d'intuition et de raisonnement. Il en va de même pour le rapport au temps : le *cogito* n'est sans doute ni instantané, ni diachronique. De toutes les manières, il pose la question de ce qui, n'étant ni simple ni double, fait en revanche que ni l'unité ni la dualité ne peuvent avoir lieu *comme telles*, simplement — et que peut-être aucune chose, en tous cas aucun « sujet » n'a jamais lieu *comme tel*, sinon en se retranchant de soi.

feinte, puisque cette extrémité porte la fiction généralisée de l'absence de tout être et de toute vérité. La substance ici n'est donc pas sous-jacente, *elle s'énonce*. Ou bien, elle est la sous-jacence de l'énonciation à elle-même (et donc tout autre chose que la position structurale d'un « sujet de l'énonciation ») : la profondeur vide, la cavité retranchée d'où se fait entendre une voix, qui dit « je fabule ». On sait d'ailleurs que si le *cogito* me fait connaître *que* je suis substance, il ne me fait pas connaître pour autant *quelle* est cette substance. Sinon qu'elle est « penser », c'est-à-dire « feindre ».

Le sujet a lieu en tant qu'il dit *je feins*, en tant qu'il dit *je fabule* — ou : *je suis fabulant* —, et qu'il le dit à une telle extrémité qu'il s'y porte à l'origine de la fable, c'est-à-dire aussi qu'il transporte la *fable* elle-même, retranchée de la fiction comme de la vérité, jusqu'à l'illumination de sa propre étymologie : *fari*, parler, dire. *Cogito* ne dit autre chose que *for*.

∴

For, je dis, dit celui qui invente la fable, qui s'invente fable — ou que sa fable invente. Je discours, dit la Méthode. Je m'affranchis de toute affabulation comme de toute vérification. Je m'énonce, je suis. La seconde *Méditation* marquera la coappartenance de l'être et du moment de l'énonciation :

« Cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois dans mon esprit. »

Hoc pronuntiatum : cette proposition, au sens de *cet énoncé*. C'est l'énoncé comme tel qui est vrai, c'est-à-dire que la vérité consiste dans son *énonciation*, et non dans l'éventuel contenu ou message de la proposition. Car l'énoncé, ici, ne se confond certes pas avec l'énonciation, mais n'a pour contenu que celle-ci. (Aussi faut-il comprendre que « je le conçois dans mon esprit » n'est qu'un cas particulier d'énonciation — dans le dialogue ou monologue de l'âme avec elle-même.) Je prononce, je suis. Je prononce *je*, je *suis* prononçant je.



Il faut donc reconnaître ici la forme la plus pure, la forme extrême — c'est-à-dire peut-être aussi la forme exténuée — de l'énoncé *performatif* de la linguistique. Il suffira, ici, de la brève description donnée par Benveniste pour caractériser cet énoncé :

« L'énoncé performatif, étant un acte, a cette propriété d'être *unique*. Il ne peut être effectué que dans des circonstances particulières, une fois et une seule, à une date et un lieu définis. Il n'a pas valeur de description ni de prescription, mais (...) d'accomplissement. C'est pourquoi il est souvent accompagné d'indication de date, de lieu, de noms de personnes, témoins, etc., bref il est événement parce qu'il crée l'événement. Étant acte individuel et historique, un énoncé performatif ne peut être répété. Toute reproduction est un nouvel acte qu'accomplit celui qui a qualité ²⁰. »

Le *Discours de la méthode* tout entier, par conséquent, et en tant que *récit*, constitue l'accompagnement événementiel, l'« histoire de ma pensée » qui confère au *cogito*, ou plutôt, non pas *au cogito*, mais à « cogito » ce caractère d'événement unique. Mais, à la différence de tout autre événement accompli par un performatif (du type « la séance est

20. « La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale* 1, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1976, p. 273. Benveniste avait en somme posé par ailleurs le principe linguistique de ce que nous essayons d'analyser ici : il écrivait dans « De la subjectivité dans le langage » (texte publié, il faut le rappeler, en 1958 : cf. *op. cit.*, p. 258) : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet* : parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'« ego ».

La « subjectivité » dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme « sujet ». Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où l'on peut en faire état, n'est qu'un reflet), mais comme l'unité psychique qui transcende la

ouverte »), l'événement n'est ici rien d'autre que la performance elle-même, ou l'être coextensif à cette performance : *je suis*. Un tel être n'est — comme être certain, comme être vrai — que dans et par le temps de sa prononciation. *Cogito*, ou désormais *for* (je dis, je fabule, je discours, je performe, je suis performant), c'est donc le performatif de la performance : l'autoperformation, voire l'autoformation par l'énoncé de l'être de l'énonciateur comme être de la vérité. L'être vrai, désormais *identique à l'être-vrai*, ne tient pas dans un énoncé, ni dans la substance d'un énonciateur, ni dans la position d'une énonciation (car substance, position, sens de l'énoncé sont tous performés dans « cogito ») — mais dans un *énoncer*, dans l'*énoncer* de l'énonciation, de l'énonciateur et de l'énoncé ²¹.

totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette « subjectivité », qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. << Est « ego » qui dit « ego ». Nous trouvons là le fondement de la « subjectivité », qui se détermine par le statut linguistique de la « personne » (*op. cit.*, p. 259-260).

Reste à interroger, précisément, un pareil « statut », ou son caractère, si l'on peut dire, non statutaire...

Un recours analogue au performatif à propos du *cogito* se trouve chez J.-M. Beyssade (*op. cit.*, p. 250-251), qui conclut : « Loin de renvoyer, derrière le vêtement des mots, à un *Cogito* tacite, Descartes fait surgir le moment de l'articulation comme moment autonome, ayant dans la chaîne des raisons une vérité indépendante des conséquences qui en découleront, indépendante aussi de la singularité, de l'expérience actuelle de tel individu à tel moment, puisqu'elle est la vérité d'une articulation dont n'importe quel aspect d'une expérience continue offre l'occasion. » (p. 251). Cependant, si cette « occasion » est toujours possible (ce qu'on ne peut affirmer sans autre examen...), il n'en reste pas moins que l'articulation (ou la performance), et par conséquent la « vérité » de cette articulation, est inséparable de la singularité, à chaque fois, de son événement. Cette singularité à son tour (celle du moment, du lieu, et du sujet) n'a lieu que par et dans l'articulation. L'« autonomie » de l'articulation ne renvoie donc ni à une unicité, ni à une permanence. Aussi ne peut-on s'arrêter sur une « vérité de l'articulation », et faut-il s'enfoncer dans la vérité *comme* articulation.

21. Aussi pourra-t-on dire que la fameuse prosopopée lacanienne de la vérité : « Moi, la vérité, je parle... » donne l'exacte formule du *cogito* (et dans une connexion étroite avec l'ensemble des motifs rappelés par la note précédente). En définitive, cette assignation de la vérité dans l'identité de l'énoncé et de l'énonciation (la vérité étant dès lors l'*énonciateur*) accompli de la manière la plus rigoureuse le programme métaphysique ouvert dans la reprise fichtéenne de Descartes : Fichte écrit en effet : « Puisque le sujet de la proposition « Je suis Je » est le sujet absolu, le sujet pur et simple, on

Énoncer : l'énoncer consiste à substantiver l'infinif. Cela pourra valoir aussi, malgré tout, et du moins par provision, pour une manière d'in-finitiser la substance, de lui ôter sa complétude et son assise, seule manière de passer outre le sujet déjà donné d'une énonciation — puisque, à l'extrémité du *cogito*, en « cogito », ce sujet tout d'abord n'a pas encore eu lieu. Dans l'énoncer, le sujet perd tout fini, toute finition de figure : il n'est pas, surtout pas, infini, et pas non plus fini. In-fini, il n'est pas. Et à la fin, je dois renoncer à le définir. L'énoncer comporte ce renoncer. Mais ce n'est pas pour me livrer à l'ineffable de sa naissance de sujet : j'y rencontre plutôt la fable in-finie de l'énoncer.

S'il est vrai, en outre, comme le déclare la linguistique pragmatique, que tous les énoncés sont en fin de compte des performatifs²², l'auto-performance (où tout *auto* se perd) de « cogito » équivaut bien à « for », à un « for » général ou généralisé, et le *cogito* repose sur la possibilité même du langage, tout en formant lui-même cette possibilité. Le Sujet de la métaphysique se sera bien constitué, substantiellement, comme *sujet parlant*, comme l'extrémité sujette du langage,

se trouve dans le cas unique où, avec la forme de la proposition, est en même temps donné son contenu. » (*Sämtliche Werke*, Berlin, 1845-1846, I, p. 69.) Mais l'exacte formule du *cogito* manque sans doute, par son exactitude même, ce qui arrive à « cogito » : à savoir, que du coup il se retranche. Or la logique du retranchement obéit à de tout autres lois que celles d'une « refente du sujet » telle que Lacan la pose. Le principe de la différence tient à ceci : la refente survient au sujet lacanien de l'Autre, de la Loi du symbolique qui le constitue en le divisant. Ainsi se trouve identifié, comme « Autre » (ou, plus récemment, comme « la langue »), le véritable Sujet du sujet (la vérité), tandis que du même geste se trouve authentifié un discours qui maîtrise cette identité (celui de la psychanalyse). Mais *en vérité*, si j'ose dire, le sujet de « cogito » se retranche. Il n'est pas refendu, rien ne lui vient d'aucun autre (bien que sans doute, mais c'est une autre histoire, tout lui vienne d'autrui), et c'est au comble de son être-par-soi-et-pour-soi qu'il se retranche : lui-même s'exclut, s'excède, indécide sa mêmété, s'abrite aussi, et se défend, et se coupe, c'est-à-dire à la fois se châtre et se trahit, et s'effondre. Aucun discours ne peut maîtriser le rapport-à-soi de cette opération (ou de cet accident), puisque tout discours en procède. Aucune analyse ne peut s'adresser au *se* du « se retranche » sans que ce qui s'adresse là se retranche du coup. La question — posée à tout discours — est finalement de savoir ce qu'on privilégie dans le retranchement : le dispositif de protection, ou le risque de la perte. Plus encore : ce qui nous reste peut-être à apprendre, et à penser, c'est qu'il ne faut rien privilégier. Il faut ne pas vouloir, pour vouloir que ça arrive.

22. Cf. F. Recanati, *op. cit.*

ou plus exactement de la profération. La logique de l'extrémité interdit donc, dès lors, qu'on saisisse jamais l'événement de ce sujet à travers aucune problématique du langage : ni une essence langagière de l'homme, ni une loi du symbolique, ni un être-toujours-déjà-parlé ne pourront rendre compte ni avoir raison de ce *for* antérieur ou extérieur au sujet parlant, antérieur et extérieur au *sujet* et à la *parole*. Ce *for* n'est pourtant pas un silence, ni un bruit. Car le silence aussi bien que le bruit se mesurent à l'articulation déjà donnée d'une parole. Mais à l'extrémité de *for*, ça s'articule à peine. Ça s'ouvre : alors, une fois encore, une mimique ? J'y reviendrai.

..

« Je suis » n'est *vrai* que quand je dis « je suis ». Mais « je suis » ne dit que « je suis feignant », et « je suis feignant » finit ou commence toujours (instantanément) par vouloir dire : *for*, je dis. Ce qui ne veut rien dire, ou plutôt ce qui veut dire le vouloir-dire lui-même²³. Le Discours-Fable énonce l'être — ou le savoir — comme le dire du vouloir le Dire. L'autobiographie qui constitue le récit de ce texte est l'autobiographie de ce vouloir. La fable qui en fait le discours a pour « instruction » ce dire. Elle en donne la leçon, la *lectio*, la récitation, la répétition de : *je* — invente le dire.

La leçon, c'est la pure *lectio*, et c'est en quoi l'exemple du Discours est inimitable, et sa fable incroyablement véridique : on ne peut imiter le *cogito* dont la *pensée* est équivalente à

23. Sur le motif du vouloir-dire, la référence à *La Voix et le phénomène* de Jacques Derrida (Paris, PUF, 1967) va « de soi ». Il est en revanche plus singulier que nous soyons menés à poser la question d'une autre référence possible, d'allure fortuite : le *for* que nous sollicitons a-t-il à voir avec les *fors* mis en œuvre par le même (?) Derrida dans la problématique d'un inconscient « cryptique » (in *Fors*, préface à Nicolas Abraham et Maria Torok, *Le Verbier de l'homme aux loups, Anasémies I*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976) ? Il peut s'agir d'une simple rencontre homophonique ; mais il se pourrait aussi qu'autre chose se joue dans cette homo(?)phonie(?).

l'énoncé, ou plus exactement à l'énoncer. « Je la prononce ou je la conçois » établit cette équivalence, que toute la fable impliquait, et d'où elle procédait toute, l'équivalence de *cogito* et de *for*. On imite les énoncés, on n'imite pas l'énoncer : le *cogito* ne peut pas être dit par un acteur, il ne peut l'être que par Descartes, personnage de sa fable et acteur de son *for*.

Mundus est fabula : le monde est l'énoncer, le sujet *pur* est je qui s'énonce énonçant. Pure et véritable fiction, en effet, à ce comble de pureté. Le sujet, du coup, s'y retranche. Il n'y aura jamais, pour des siècles de subjectivité, d'autre je que le Je retranché de son propre discours — et qui récitera ses fables, disant : « L'Etat, c'est moi », ou : « Ego, Hugo », ou : « Madame Bovary, c'est moi », ou encore : « Grand Dieu ! Pourquoi suis-je moi ²⁴ ? ».

Partout en ce monde le Je se retranche dans et de son *for*. Et c'est ce *retranchement* — qui n'est ou plutôt qui ne fait ni absence, ni clivage, ni fiction, ni vérité, mais qui forme le « sujet » de façon bien plus abyssalement *intime* —, c'est ce retranchement qui nous reste à penser. C'est-à-dire que nous reste à penser quelque chose qui n'est pas — ni une nature, ni une structure du sujet, même pas *ça*. Et qui pourtant fait l'acte même d'*ego*, son auto-position en forme de : il se retranche, et c'est là quelque chose qui lui *arrive*, à l'extrême pointe de sa fabulation — de son *dire* —, comme un accident par lequel l'*auto* s'égale au *chaos*. Dès que j'ouvre la bouche, je me retranche. Le lieu de cette bouche ne se laisse pas cerner.

Et ce qui sort de cette bouche ne se laisse pas assigner : discours de la vérité, récit de la vie, leçon de morale y sont inextricables. Vie de la vérité et vérité de la vie forment le chiasme de l'éthique du Sujet. Littérature et philosophie n'ont jamais voulu dire autre chose. Mais la leçon du *Discours* est celle-ci : lorsque ce vouloir-dire s'énonce lui-même dans son absolue pureté, à l'extrémité du vouloir (quoi que je veuille, je ne peux plus douter) et à l'extrémité du dire (c'est encore moi qui dis que je ne peux rien dire de vrai), il excède sa vie comme sa vérité. Il se retranche de lui-même. Un Sujet vrai,

24. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*.

un Sujet vivant, bref *un* Sujet, cela n'a jamais lieu. Quelque chose pourtant a lieu dans ce non-lieu, quelque chose comme une parole qui vous dirait, par exemple :

« Vous existez, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous savez que vous doutez. Mais vous qui doutez de tout et ne pouvez douter de vous-même, qui êtes-vous ²⁵ ? »

25. Descartes, *La Recherche de la vérité*, op. cit., t. II, p. 1123.

UNUM QUID

Il doit s'agir ici d'une convulsion de la pensée cartésienne, et peut-être de sa convulsion. Une convulsion, c'est un arrachement ou un ébranlement total, en bloc — l'ébranlement d'un bloc, qui en contracte, noue et crispe les parties autant qu'il les disjoint, désarticule, les faisant sortir du bon ordre de leur agencement. C'est un désordre brutal et instantané, non pas en forme de dispersion et de désassemblage, mais au contraire en forme de resserrement et d'emboîtement excessifs. C'est le spasme d'un système — de muscles ou de concepts (mais on va voir que la question, ici, est celle du système qui ajointe muscles et concepts) — non pas lorsqu'il est victime d'un agent de trouble ou de corrosion venu de l'extérieur, mais lorsqu'il se porte à lui-même le coup violent de sa propre liaison, de sa contracture. Et cela ne va pas sans syncope : les deux mots ne sont pas sans analogie, l'un et l'autre joignant la mise-ensemble à la coupe ou à l'arrachement, l'un et l'autre forçant le joint en le resserrant plutôt qu'en le brisant.

La question du joint forme chez Descartes la dernière question : celle de l'ajointement de l'âme et du corps. Sa position et sa difficulté sont bien connues¹. Pas assez cependant pour avoir fait cesser un discours, que l'on croit bien établi, sur le fameux « dualisme cartésien ». Nul doute que ce « dualisme » des substances pensante et étendue

1. Renvoyons une fois pour toutes aux derniers chapitres du *Descartes selon l'ordre des raisons* de M. Gueroult, *op. cit.*

occupe chez Descartes toute la place qu'on sait ; mais nul doute non plus (c'est du moins ce qu'on va s'efforcer de prouver ici) que le partage rigoureux de ces deux instances s'opère dans le droit fil d'une visée et d'une exigence dont le terme ultime est l'*union* de l'âme et du corps — et qu'à ce titre tout ce que la modernité n'a cessé jusqu'à nous d'investir dans la reconstitution d'une unité « psychophysique » ou « psychophysiological » ou « psychosomatique » de l'être de l'homme (rien de moins par conséquent que le champ tout entier des sciences dites de l'homme, ou de sa culture, ou de son milieu, ou de ses discours, sans oublier les retombées ou substituts de ces si décevantes sciences : de sauna en yoga, de théâtres en traités, toute la célébration pantelante des corps, avec ou sans organes mais toujours lieux d'une âme qui ne dit plus son nom), toute cette incessante revendication anticartésienne d'une *ré-incarnation* procède directement de Descartes, dont elle répète le geste dernier — mais dont il n'est pas sûr, on le verra, qu'elle sache reconnaître pour autant la contrainte convulsive.



C'est bien avec Descartes que l'Incarnation cesse en effet de s'offrir comme la révélation d'un mystère — pour devenir l'obscurcissement de son propre désir.

L'union de l'âme et du corps se trouve établie, comme on sait, dans la sixième Méditation : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. » — « *...me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam.* » La traduction du duc de Luynes a été obligée, sans doute parce que le français ne peut dire littéralement *unum quid*, de légèrement déplacer l'accent dans cette description de l'union : la réserve ou limitation qu'introduit le *quasi* a été transférée de la *permixtio* au « comme un seul

tout ». Le latin pour sa part écrit : je suis quasiment mélangé à mon corps, au point que je compose avec lui une certaine unité — un quelque chose comme un : *unum quid*. Le déplacement ne touche à rien d'important, et le *unum quid* n'en est pas moins, en latin, pensé sinon construit dans la dépendance du *quasi*. Descartes a cependant écrit cet *unum quid*, et c'est sur lui que nous garderons, si nous pouvons dire, les yeux fixés ².

Qu'en est-il de cette unité de l'âme et du corps, de cette chose une dont l'unité, certes, n'est pas antérieure à la *compositio* qui la produit, mais dont l'être-un se donne par opposition au simple être-ensemble ou être-accolé — l'*adesse* du pilote —, et donc selon l'effet d'une conjonction qui implique union, c'est-à-dire, d'une certaine manière tout au moins, mélange, interpénétration réciproque des deux composants — *unio et quasi permixtio mentis cum corpore*, ainsi que le répète le texte quelques lignes plus bas ? Qu'en est-il de cet *unum quid* dont l'*unum* paraît bien attesté, mais dont le *quid* demeure étrangement suspendu sur sa propre unité comme sur l'intervalle du *quasi* ?

Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur l'analyse, menée par M. Gueroult, des « sentiments » qui rendent possible l'enseignement de cette union par « la nature » : douleur, faim, soif, etc., indiquent la valeur de la finalité plutôt que de vérité de cette connaissance. De ce fait, la garantie d'une telle connaissance implique un fonctionnement spécifique de la véracité divine : ici, c'est en vertu de sa bonté, et du principe du meilleur qui en découle, que Dieu garantit la vérité non de la réalité des choses (en tant que ce *quid*), mais de la fonction téléologique de leur assemblage.

La justesse de cette analyse, en effet, n'est pas en cause, et il n'entre en aucune façon dans notre intention de proposer un autre démontage des raisons pour lesquelles se laisse authentifier, dans le système de la réalité des deux substances, une vérité fonctionnelle de leur union. Tout au plus devrait-on sans doute faire observer, si l'on voulait s'engager sur une voie de ce genre, que la *position* de cette vérité, en tant

2. L'*Abbrégé* des Méditations reprend la même formule.

que vérité d'une fonction et d'une finalité, ne peut à elle seule tout à fait recouvrir la *nature* de cette vérité : à savoir précisément l'union substantielle comme telle. C'est, bien entendu, ce qu'implique l'argument de Gueroult lorsqu'il distingue la véracité qui garantit cette fonction de celle qui garantit une réalité en général. Mais il n'en reste pas moins que Descartes se prononce expressément pour la *réalité* de cette union (sans que la chose implique qu'il y ait « dans la substance composée aucune réalité de plus que dans la réalité de ses composants³ »). Du coup, ne se trouve-t-on pas contraint de remarquer que la finalité qui justifie fonctionnellement l'union n'exigeait pas, en dernière instance, que soit affirmée la réalité de cette union ? C'est bien ce que Gueroult lui-même reconnaît implicitement lorsqu'il rappelle au passage, et sans s'y attarder, que la même fonction téléologique se retrouvera chez Malebranche conjointe au *refus* de l'union substantielle⁴. La démonstration par la finalité, tout irrécusable qu'elle soit, laisserait donc hors de prise la *nécessité* du support choisi par Descartes pour cette

3. Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 152.

4. Cf. *ibid.* Il n'est pas sans intérêt de noter que pour Malebranche nous sommes « portés à croire » — à tort — à l'union substantielle par suite du péché originel, qui a « tellement fortifié l'union de notre âme avec notre corps qu'il nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne soient plus qu'une même substance » (expression qui force, au demeurant, la lettre sinon l'esprit des textes de Descartes, on le verra) — tandis qu'en revanche le même péché « a tellement affaibli l'union de notre esprit avec Dieu qu'elle ne se fait sentir qu'à ceux dont le cœur est purifié et l'esprit éclairé » (*Recherche de la vérité*, ed. G. Rodis-Lewis, Paris, 1962, t. I, p. XIV). Non seulement Descartes est bien loin de mêler le péché à l'union, mais il considère que l'union procure à l'âme une joie spécifique (bien entendu, c'est peut-être là le péché) : « Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie. » (lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, III, 713.) Nous ne développerons pas le thème, assez explicite, de cet orgasme. Rappelons par ailleurs, bien que rien ne soit plus connu, que Leibniz et Spinoza, chacun pour des motifs évidemment bien différents, récusent l'union substantielle de Descartes (cf. p. ex. *Théodicée*, § 59 sq., *Ethique*, V, préface). Dans tous les cas, elle est apparue aux « cartésiens » comme la pièce la plus fragile, ou la notion la moins concevable du système. Mais cette critique n'est à son tour pas séparable — c'est du moins ce qu'il faudrait montrer — de la récusation, sous une forme ou sous une autre, du *cogito*.

fonction. Nous ne posons donc pas la question : comment se justifie l'union de l'âme et du corps ? — mais celle-ci : pourquoi *faut-il* une telle union (là où, par exemple, suffirait un calcul divin) ? quelle nécessité exige que la *fonction* (celle de me renseigner sur le monde extérieur en tant que ma conservation y est intéressée) se trouve, en tant que telle, déterminée comme *être* ? Pourquoi faut-il que l'union substantielle soit réelle ?

∴

Peut-être n'est-il pas inutile de repartir de ce qui est bien connu, mais qu'une pente invincible de la tradition engage, là encore, à méconnaître : c'est aussi dans la sixième Méditation, et seulement en elle, qu'il est établi que le corps ne pense pas⁵. Par conséquent, l'établissement du *cogito* dans la seconde Méditation ne repose pas sur la séparation de l'âme et du corps. De ce trop fameux *cogito*, il faut d'ailleurs ici encore rappeler qu'il a tout d'abord, comme forme principielle, l'énoncé : « *Je suis, j'existe* ». « *Ego sum, ego existo* » n'implique, à coup sûr, aucune « existentialité », au sens moderne du terme, du *cogito*, pas plus qu'aucun existentialisme de Descartes, contrairement à ce qu'on a pu avancer dans une certaine veine interprétative⁶. Ici, l'*existo* se détermine par l'*ego* — par la première personne de l'énonciation —, et non l'inverse. Mais l'*ego* n'implique pas pour autant son existence comme substance distincte du corps. S'il est certain, comme l'avance très vite la même Méditation, que « je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain » (formule qui laisse entendre, au demeurant, que cet assemblage comme pur assemblage n'est peut-être pas, en toute rigueur, le corps *humain*), c'est qu'il est certain que je ne le suis pas en tant que

5. Descartes l'atteste à plusieurs reprises. Cf. en particulier les *Réponses aux 2^e objections* : « Vous me demandez ici comment je démontre que le corps ne peut penser ; mais pardonnez-moi si je répons que je n'ai pas encore donné lieu à cette question, n'ayant commencé d'en traiter que dans la sixième Méditation... » (II, 553.)

6. Dont la forme la plus élaborée se trouve chez Jean Laporte (*Le Rationalisme de Descartes*, Paris, 1950), et précisément à propos de l'union substantielle.

j'énonce *ego*, c'est-à-dire en tant que je pense *au sens où* toute pensée implique (ou se définit par) cette auto-position énonciatrice de l'*ego*. Ce qui n'empêche pas qu'en déterminant que « je ne suis rien qu'une chose qui pense », je ne détermine encore qu'une *partie* de moi, comme le dira la troisième Méditation, « puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même ». Le *Je* qui se pose dans l'énoncer d'*ego sum* n'épuise pas la nature ou la substance du moi — ou en tout cas ne l'épuise pas dans la « pure pensée ⁷ ». La preuve en est que cette même « chose qui pense » est aussi bien celle qui « veut », qui « désire », qui « imagine » et qui « sent », toutes opérations qui seront par la suite attestées dans leur détermination corporelle. En d'autres termes encore : au stade de la seconde Méditation — un stade qui dure, à cet égard, jusqu'à la sixième — je ne sais pas si j'ai un corps, et il se peut que je croie seulement en avoir un : « toutefois, il est très certain qu'il me semble que je vois... » — *et certe videre videor* — « et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir » : ce qui prouve que ce *sentir* le plus propre — l'évidence même, opposée à tout syllogisme ⁸ —, qui repose sur ou consiste tout entier dans la feinte, n'implique aussi rien d'autre que la fiction qui permet de l'établir. Il n'implique donc rien, tout spécialement, quant à la nature réelle du sujet de ce sentir, et il n'implique donc pas plus sa « spiritualité » que sa « corporalité ». Descartes, interpellé par les secondes Objections sur ce régime de « fiction de l'esprit » où se déroule la seconde Méditation, rappelle le texte de celle-ci : « Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses que je suppose n'être point parce qu'elles

7. Descartes le précise encore en 1642 dans une lettre au P. Gibieuf (19 janvier, II, 908), et au beau milieu d'une démonstration de la nécessaire distinction de l'âme et du corps en raison de l'idée « complète » que j'ai de l'une et de l'autre. Mais cette complétude correspond seulement au fait que « je puis concevoir toute seule » chaque substance, et n'engage pas l'exhaustion des propriétés de chacune. En effet : « Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée. » Nous verrons plus loin qu'à la limite une de ces propriétés inconnues pourrait être une nature étendue de l'âme...

8. « Il sent en lui-même qu'il ne se peut faire qu'il pense, s'il n'existe » et il s'agit là d'une « simple inspection de l'esprit » (*Réponses aux 2^e objections*, II, 564-565).

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 », et il ajoute : « j'ai voulu expressément avertir le lecteur que je ne cherchais pas encore en ce lieu-là si l'esprit était différent du corps... » ⁹.

Faut-il insister ? le mouvement fondamental des *Méditations* n'est pas celui d'un détour *par* une fiction d'où il faudrait ensuite revenir (comme d'un quelconque artifice de démonstration) à la réalité, il est celui de la feinte *comme* auto-position du Je, et qui fournit à la fois la butée et la source de toute démonstration réelle. Si l'on passait *par* une fiction, on supposerait effectivement pour un temps que je n'ai pas de corps ; mais en réalité on établit que j'atteste d'autant plus certainement mon existence que je feins *non seulement* n'avoir point de corps, *mais aussi*, et tout autant, n'avoir point de pensée. Car on établit ainsi que je ne puis point feindre que je ne suis pas feignant : moyennant quoi, en effet, on n'a rien dit de la nature de ce *je* qui feint, et l'on n'a pas dit « si l'esprit était différent du corps ¹⁰ ». La feinte s'est bien rapportée à soi — et à soi seule — comme l'être indubitable du sujet feignant, mais l'*être-feinte* du sujet n'implique en aucune façon l'« être-feint » (la fictivité, ou fictionnalité) de la nature de cet être, et plus particulièrement de son éventuelle nature corporelle. La structure de feinte du « sentir » le plus propre n'a rien à voir avec une nature fictive du sujet sentant — intellectuel ou corporel, ou intellectuel et corporel. Cela ne signifie pas, bien entendu, que cette structure de feinte — cet être-feinte qui n'« est » que cette structure — implique nécessairement une union réelle de l'âme et du corps : plus simplement, mais peut-être de façon plus décisive, elle n'implique rien quant à la substance, ni dualité ni union, car elle n'a pas à faire, directement, à la position ni à la qualification de la substance.

∴

9. *Ibid.*, p. 550.

10. Cf. le passage correspondant à ce moment de la démarche dans *La Recherche de la vérité* (dialogue dont la date est discutée) : « Je ne sais même pas si j'ai un corps, puisque vous m'avez montré que j'en puis douter. J'ajoute que je ne puis même nier absolument que j'aie un corps. » (II, 1128.)

La distinction des substances est mise en œuvre par la sixième Méditation ¹¹. Autrement dit, c'est au moment où se prouve la réalité du monde des corps qu'il devient nécessaire d'assurer l'indépendance de la réalité pensante. Il n'est pas besoin de démontrer ici pièce à pièce, une fois de plus, le mécanisme de la preuve. Il convient plutôt de s'attacher à ce que prouve la preuve de la distinction — pour comprendre à quelle nécessité obéit cette opération, et quel rapport cette nécessité entretient avec celle, qui peut paraître la contredire ou du moins lui être hétérogène, de la preuve de l'union.

Ce qui est prouvé, c'est donc la distinction réelle de l'âme et du corps, ou encore que l'*ego* qui pense n'est pas, en tant que tel, un corps. Ce résultat, pourtant, ne se donne pas tout uniment sous cette forme simple — trop simple, et dont il resterait à savoir ce qu'au juste elle veut dire. Trois déterminations au moins accompagnent inévitablement ce résultat, en lui conférant sa portée exacte ¹² :

1^o si la preuve implique que les choses que je conçois comme distinctes le sont en effet (la véracité divine m'en assure), c'est que ces choses « peuvent être posées séparément ». Rien ne m'assure cependant que cette *possibilité*, dans le cas envisagé de l'âme et du corps, soit actualisée d'une manière ou d'une autre, ni qu'il me soit possible d'en appréhender l'effectivité. C'est pourquoi le texte de la Méditation ¹³ précise en fait que ces choses « peuvent être posées séparément au moins par la toute-puissance de Dieu ». Autant, par conséquent, la conception du cogito équivalait sans reste à sa position dans l'être (et comme être), autant celle de la distinction n'équivaut à une telle *position* que du point de vue de Dieu. *Pour moi*, une certaine indistinction d'actualité reste enveloppée dans la preuve de la distinction. En

11. Le titre de cette Méditation l'annonce (*De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme*), et ne laisse donc pas prévoir la démonstration de l'union — dont le concept est néanmoins enveloppé dans la notion de l'homme.

12. Nous présentons brièvement ces trois traits, en renvoyant de manière globale à presque toutes les *Réponses* aux objections, à travers lesquelles on pourrait suivre leurs nombreuses reprises et variantes.

13. Et de même celui des *Raisons... disposées d'une façon géométrique*.

d'autres termes, la certitude de l'autonomie de la chose pensante n'entraîne pas du tout l'existence indépendante de quelque chose comme un « pur esprit ¹⁴ ». Et par suite, il n'y a peut-être — pour moi, sinon pour Dieu — pas d'autre appréhension de l'existence de la pensée que celle qui a lieu dans et comme l'appréhension de mon existence — *ego existo* —, dans laquelle *ego* ne se détermine pas comme substance indépendante, mais, ce qui est bien différent, comme existence pensante ¹⁵ ;

2^o en tant que la preuve conclut à la distinction réelle de la substance pensante, elle n'en produit pas pour autant la connaissance positive de la nature de cette substance : « je n'ai pas ajouté que l'esprit n'était pas étendu pour expliquer quel il est et faire connaître sa nature, mais seulement, pour avertir que ceux-là se trompent qui pensent qu'il soit étendu ¹⁶ ». Cela ne signifie certes pas que nous ne connaissions pas l'esprit. Le même texte l'a rappelé auparavant : « la connaissance d'une chose qui pense (...) est plus ample qu'aucune que nous ayons de quelque chose que ce soit ». Mais cette amplitude n'est pas nécessairement une complétude. Le même texte le montre encore, car là où Gassendi objecte à Descartes qu'il ne connaît pas mieux cette chose qui pense qu'un aveugle ne connaît le soleil en le concevant comme « une chose qui chauffe », Descartes répond : « il n'y a personne qui puisse montrer que cette idée du soleil que forme cet aveugle ne contienne pas du tout ce que l'on peut connaître de lui, sinon celui qui étant doué du sens de la vue connaît outre cela sa figure et sa lumière ». Par où il est clair que si Descartes connaît de la substance pensante tout ce que l'homme en peut connaître, l'homme en revanche n'en sait peut-être pas plus là-dessus que l'aveugle n'en sait sur le soleil. L'homme, peut-être, ne connaît de cette substance que

14. On peut en voir une confirmation dans le fait que Descartes admet toujours qu'il est possible que Dieu ait fait l'âme *mortelle*.

15. Ou si l'on veut comme « substance existante », selon un texte des *Réponses aux 5^e objections* (II, 834) qui exclut précisément que cela entraîne aucune détermination immédiate quant à la nature corporelle ou non de l'esprit.

16. *Ibid.*, II, 836.

sa « chaleur », mais non sa « figure » ni sa « lumière » (*lux* et non *lumen*, dès lors). Ainsi, la connaissance de la distinction, pas plus qu'elle n'entraîne de certitude absolue quant à l'immortalité de l'esprit, n'exclut pas qu'aux substances distinctes, comme telles, appartiennent encore quelques propriétés que je ne connais pas, ou pas encore, et par exemple celle de leur union...

3° la distinction « entière et véritable ¹⁷ » ainsi prouvée est la distinction de « moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis ». On voit que, par rapport à « moi », la « chose » ainsi distinguée représente à la fois — curieusement — le tout et la partie. A la fois *je* suis distinct de mon corps (en tant que je suis une chose qui pense), et ce *moi* n'est moi qu'en tant qu'il constitue cela par quoi « je suis ce que je suis », ce qui n'exclut pas que *je* sois peut-être encore autre chose que ce *par quoi* je suis *ce* que je suis. Ce qui n'exclut pas que *je* sois encore autre chose que ce par quoi je suis *ça*, que je suis. Et sans doute est-ce pour cette raison que, dans le texte même où il conclut à la distinction, Descartes indique déjà par anticipation l'union qu'il va prouver ensuite :

« Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins (...) il est certain que moi, etc. »

Ce que Descartes réserve ainsi, c'est la possibilité (dont il annonce la certitude à venir) que je comporte la propriété d'une très étroite conjonction — *valde arcte conjunctum* — avec ce que je ne suis pas. Et par conséquent, que je sois encore autre chose que ce que je suis essentiellement — sans pour autant, comme le montrera toute la suite, que cette conjonction soit jamais posée comme un simple accident par rapport à cette essence. L'union qui s'anticipe dans la distinction — et qui s'y anticipe comme apparente contradiction (*Quoique...néanmoins*) — ne viendra ni s'ajouter à la

17. 6^e Méditation.

substance pensante comme l'extériorité d'un accident, ni à l'inverse modifier « l'essence ou la nature » de cette substance. A l'écart de ces deux possibilités, la preuve de la distinction ménage l'espace d'un statut que l'on oserait dire singulièrement double du moi — d'un étrange couple de forces, disjonction et contraction à la fois, s'exerçant sur le moi.

..

Peut-être n'est-il pas impossible de commencer à rendre raison de cette *singulière dualité* — et de l'ensemble des traits que nous venons de relever — à partir du texte même sur lequel nous nous sommes appuyés à l'instant. La traduction française comporte ici en effet une addition notable au latin de la première version. Celui-ci disait : « *certum est me a corpore meo esse distinctum* », et non « moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, etc. ». De toute évidence, le duc de Luynes n'a pas pris seul la responsabilité, ni même sans doute l'initiative d'une pareille addition, et il faut l'attribuer à Descartes.

A quel souci peut-elle correspondre, sinon au souci de ne pas écrire ce que le français rendrait plus visible que le latin, à savoir : « il est certain que *je* suis distinct de *mon* corps » (puisque la construction de la phrase latine n'entraînait pas ici la forme *ego sum distinctus*) ? En écrivant cette phrase, c'est sur la totalité du *je*, sans aucune précision ni restriction, et du *je* en position de sujet (de sujet actif, si l'on ose dire pour l'opposer au *me* sujet d'une proposition infinitive), que porterait la distinction. Il ne serait plus possible, peut-être, d'écrire deux pages plus loin dans le texte que « je suis » aussi « conjoint » au corps. Ce que *je suis* — l'être véritable et entier de ce *je suis* qui s'est affirmé comme existant dans l'énoncé de cette existence, et sans avoir besoin d'examiner « si l'esprit était différent du corps » — doit être distingué de ce *par quoi* je suis ce que je suis. Et c'est dans le même mouvement que « moi, c'est-à-dire *mon âme* » se distingue de *mon corps*. Par conséquent, la distinction n'est bien formée

que si elle est posée *simultanément* entre moi et le corps *et* entre deux choses *miennes* — entre deux choses du moi, et peut-être entre deux choses qui sont moi, ou dans l'entre-deux-choses du moi.

On ne saurait rabattre cette distinction sur celle d'un *avoir* et d'un *être*. Certes, je *suis* une chose qui pense, tandis que j'*ai* un corps. Mais à ce corps je *suis* uni. L'étroitesse de l'union, son resserrement (*valde arcte*), sa *permixtio*, font précisément qu'elle ne peut être réduite à une relation extrinsèque d'avoir. A moins que Descartes n'induisse ici la question générale de *l'être de l'avoir*, de l'être de la propriété en tant que possession, question qui reste peut-être à extraire de toute une tradition (philosophique, politique, économique) pour laquelle l'être comme propriété (et aussi bien sous les espèces du « corps propre ») s'oppose à l'impropriété de l'avoir...

Quoi qu'il en soit, mon *âme*, ici, représente à coup sûr ce *moi* par lequel (mais que veut dire *par* ? quelle relation de partie, de moyen, de principe, d'agent, de déterminant, pourrait être à bon droit convoquée pour remplir ce *par* ?) je suis *ça* que je suis. Mais *mon* âme ne représente sûrement pas — pas de manière simple en tout cas, pas de manière *tranchée* — ce *moi* qui devrait être sujet de la proposition (il est certain que moi, je suis) et qui, par une étrange syllepse (il est certain que moi... est entièrement distincte)¹⁸, tout en restant sujet de droit cède la place en fait à la troisième personne — féminine, de surcroît — de l'âme. La syllepse — en ajoutant ce qui ne devrait pas l'être — met en relief la non-consécution du *je*-substance pensante¹⁹ au *je*-sujet de l'existence énoncia-

18. Sans doute faut-il signaler que, d'un point de vue strictement historique, la syllepse est beaucoup plus naturelle pour un lecteur du xviii^e siècle, qui ne connaît pas une syntaxe aussi rigide que la nôtre, et à qui le latin donne l'habitude d'accorder un verbe avec le sujet le plus proche. Ce lecteur entend plutôt, si l'on veut : « Il est certain que moi, c'est-à-dire que mon âme. » La syllepse des concepts n'en subsiste pas moins.

19. C'est également par une addition dans le texte français que Descartes a précisé quelques lignes plus tôt : « Je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (nous soulignons le membre ajouté). — Notons encore une addition qui, à la page suivante, confirmerait notre lecture : là où le latin disait que la faculté de sentir « in me ipso non esse potest », le français dit qu'elle « ne peut être en moi en tant que je suis une chose qui pense ».

trice. Elle inscrit dans le *même* la non-consécution de la substance au sujet — qui fait peut-être le fond de cette inauguration moderne du Sujet.

Lorsque j'énonce : moi... est substance, je donne la position de la substance ; mais la pré-supposition de cette position (présupposition dans laquelle consiste la substantialité proprement dite de la substance) tient dans l'énoncé en première personne qui seul la rend possible : je suis moi qui est substance. Dans cet énoncé, et *de* cet énoncé, le sujet *à la fois* s'identifie à la substance (pensante) et se distingue d'elle. La preuve de la distinction de l'âme et du corps comporte à la fois une conclusion : le sujet-substance qui pense est entièrement distinct de l'étendue, et — selon la logique d'une syllepse — une implication (laquelle ne consiste aussi bien que dans la rémanence du cogito inaugural) : le sujet est aussi *distinct de la distinction* des deux substances.

∴

Il y a donc la distinction des substances, et la distinction entre le sujet et la distinction des substances.

Quelque étrange que paraisse la chose, ces deux distinctions n'en sont pas moins, d'une certaine manière, la même. Il s'agit toujours de la distinction entre la substance-sujet et la substance étendue. Mais c'est précisément dans la mesure où nous discernons leur identité que nous reconnaissons aussi la nécessité de les distinguer.

Leur identité consiste dans la portée avant tout négative de la distinction de l'âme et du corps : elle pose que la première *n'est pas* de l'ordre du second, n'est pas étendue. L'*ego* du *cogito*, de même, se distingue négativement : il *n'est pas* de l'ordre où il y a lieu de distinguer des substances. Il faut analyser l'articulation de ceux deux négations.

En établissant l'âme à l'écart du corps, Descartes, on l'a vu, entend principalement « avertir que ceux-là se trompent qui pensent que l'esprit soit étendu ». Le même texte, quelques

lignes plus loin, précise à la fois la portée et la raison de cet avertissement :

« Car, encore que l'esprit soit uni à tout le corps, il ne s'ensuit pas de là qu'il soit étendu par tout le corps, parce que ce n'est pas le propre de l'esprit d'être étendu, mais seulement de penser. »

Une fois de plus, l'affirmation de la distinction s'accompagne donc de l'anticipation de l'union et de l'espèce de restriction qu'elle comporte. Mais cette fois, la restriction sert plutôt à déterminer avec précision l'objet de la distinction : l'esprit *n'est pas étendu*, par lui-même, comme tel et proprement. Ce qui ne l'empêche pas d'être avec l'étendue — avec cette étendue qu'est le corps — dans un rapport d'union, et d'union sans réserve : il est uni à *tout* le corps. Or cette totalité de l'union empêche en fait, si l'on relit attentivement le texte qui précède, de comprendre comme une restriction ce qui en a l'allure grammaticale (*encore que...*). Descartes ne réserve pas, ne restreint pas l'union comme une sorte d'enclave ou d'exception — oserait-on dire, de corps étranger ? — au sein du régime de la distinction. Car l'union serait alors à penser comme une *partie* — réservée — aussi bien de l'une que de l'autre substance. L'inconvénient ne serait pas d'abord, dans ce cas, d'affirmer l'esprit comme étendu au moins en cette partie — dût celle-ci ne consister qu'en un point²⁰ : mais il serait de limiter l'union. Or l'union doit être totale — nous le saurons mieux encore dans un instant. Et c'est pour cette raison que la distinction doit être

20. Toute la difficulté de la glande pinéale — et des subtils esprits animaux qui y pénètrent — tiendra précisément en ce qu'elle implique invinciblement ce que Descartes ne peut admettre : une spatialisation au moins ponctuelle de l'esprit. Mais en ce point il y a double contradiction : celle de l'esprit comme étendue, celle de l'étendue comme point... Aussi bien la glande n'est-elle pas un point, mais un véritable volume ; cependant, on ne peut dire que l'âme soit *dedans* (comme un pilote). Il faut aller relire dans *les Passions de l'âme* les incroyables contorsions théoriques auxquelles Descartes se livre pour *subtiliser* le corps dans la glande et dans les « esprits animaux » afin de *permixer* le corps et l'esprit. Car l'union est

absolue : *seul ce qui n'est pas étendu peut*, au lieu de se répandre *par* le corps, s'unir à lui.

La non-étendue de l'esprit apparaît donc aussi bien comme ce que l'union exige que comme ce que la distinction garantit. Ce qui est de la sorte exigé et garanti, c'est l'unité du sujet en tant que sa vérité.

Si l'esprit devait être étendu — *partes extra partes* — il serait non seulement divisible, mais toujours déjà en effet divisé. Il ne serait pas l'unité de *ego*. La distinction de l'âme et du corps garantit cette unité, laquelle à son tour est exigée pour que soit possible une union totale (et non un emboîtement de parties) — dont la logique ne pourra donc être que celle de la distinction entre *ego* et la distinction des substances.

Cela ne signifie pas que l'*ego* s'est préalablement constitué comme une chose indépendante et disponible, structurée selon l'unité — ou si l'on veut comme une réalité de nature unitaire posée en face de l'étendue plurielle et comme son symétrique. Cela ne signifie pas que l'*ego* a été prédéterminé comme le contenu unitaire de la vérité. Cela signifie au contraire que. « la vérité consistant dans un indivisible²¹ », c'est par l'exclusion (dans le doute) de *tous* les contenus de vérité, et de *toutes* les positions de réalité, que la vérité s'est produite comme l'énonciation : *ego* (sum). Telle quelle (mais qu'est-ce que l'énonciation *telle quelle* ? qu'est-ce que c'est que *ça* ? chose, réalité, acte, moment, événement, structure ? qu'en est-il de l'énoncer ?), la vérité ne s'est pas produite comme une substance que l'on aurait rendue manifeste ou portée à la connaissance. C'est plutôt la substantialité qui ne s'est produite *que* comme la « ponctualité » auto-énonciatrice : *ego* (puisque, on le voit bien, et si on ne le

totale, et c'est pourquoi le corps de l'homme possède une exceptionnelle unité (déjà présente dans les *Règles* ; cf. ci-dessus *Dum scribo*) : mais il faut bien que cette unité se présente aussi selon l'étendue, c'est-à-dire quelque part. La glande est cet improbable quelque part, *unum quid* elle aussi. — Elle occupe en fait la position que Spinoza confèrera à l'unique substance divine (l'union est niée chez Spinoza parce que son problème ne se pose pas : elle est en Dieu, elle est Dieu), moyennant la négation de la divisibilité de la substance corporelle (cf. *Ethique* I, 15, scolies).

21. 7^e Réponses, II, 1059.

voit pas, *ça s'entend*, on ne peut même pas parler d'une auto-énonciation de l'ego). Et c'est pour cette raison que la seconde Méditation n'affirmait rien encore sur la nature substantielle de l'ego.

Dès lors, au moment où il en vient à poser l'esprit comme substance distincte, Descartes se livre en fait à une double opération :

- 1° il *substantifie* en effet la « pure » énonciation : *ego* (si tant est que l'on puisse désigner une « pure » énonciation) ; c'est-à-dire qu'il l'installe proprement dans la position de *sub-jectum* telle que Heidegger l'a analysée, la position de ce qui est « constant et consistant » en tant que sujet permanent de la représentation, et donc en tant que « le re-présentant même »²² qui fait le sub-strat du régime moderne de la vérité comme certitude. Dans cette mesure, Descartes notifie que l'énonciation : *ego* s'est toujours-déjà pré-supposée elle-même comme position de sub-strat, pré-supposant ainsi « la signification identique de la subjectivité et de l'égo-ité »²³ ;
- 2° mais ce qu'il distingue ainsi en l'établissant comme sub-stance n'est en même temps rien d'autre ou rien de plus que la *distinction même*, à savoir cette distinction absolue qui ne peut qu'accompagner « *ego* » : dire *je*, ce n'est pas dire quelque chose de distinct, ce n'est pas poser une substance distincte, c'est produire la distinction d'avec toute chose (et d'avec tout

22. Heidegger, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, t. II, Paris, 1971, p. 346.

23. *Ibid.*, p. 348. A ce titre, on peut également convoquer ici — sans partager pour autant la perspective phénoménologique de l'auteur — la pénétrante analyse critique de la « subordination de l'ontologie à l'égologie » à partir de Descartes telle que la propose M. Henry dans *L'Essence de la manifestation*, Paris, 1963, t. I, Introduction, § 4 et 5.

jugement sur la réalité et/ou la vérité d'une chose). Je me retranche, et me distingue : c'est *je* qui *me* distingue, et qui *me* retranche.

La première de ces opérations recouvre, dans le discours de Descartes, la seconde. C'est aussi que la seconde ne se soutient pas de discours, mais seulement de... dire : *je* — et que par conséquent elle a besoin de la première pour se soutenir au-delà de ce dire. Mais cette opération de *soutien* — l'opération sub-stantielle — n'est là qu'en fonction de l'insoutenable (dans son absolue distinction) dire : *je*.

Ne pas concevoir la distinction de l'esprit, ce serait donc ne pas concevoir la distinction : *ego* (qui, telle quelle, on l'a dit, n'est sans doute pas concevable) — et ce serait être voué à ne jamais rien concevoir. Car ne pas concevoir la distinction — *ego* —, ce serait ne pas concevoir l'auto-position de la conception même dans l'énonciation d'*ego*, qui fait proprement que je pense — puisque « par le mot de penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »²⁴, et que cette immédiate aperception n'a rien de réflexif, n'a rien pour se concevoir spéculairement, ainsi que Descartes l'a plusieurs fois souligné²⁵.

Originellement, donc, la distinction est « consubstantielle » au *cogito*, en un sens que l'on pourrait tenter de dire pré-substantiel, antérieurement et extérieurement à la position des substances et à leur distinction corrélative. La distinction de l'âme et du corps n'est que seconde et dérivée par rapport à *ego qui se distingue*, et elle n'est faite que pour assurer, soutenir cette distinction originelle. Ce qu'elle fait en garantissant à *ego* la nature d'une chose qui pense. Car *ego*, qui ne « tient » si l'on peut dire que sur la pointe de son énonciation — *ego* qui n'est autre « chose » que le

24. *Principes* I, § 9 (III, 95).

25. Cf. p. ex. 7^e *Réponses*, II, 1070-1071. On se rappellera que le système anoptique du *Discours* n'a rien de spéculaire : cf. *Larvatus pro Deo*.

retranchement dans et de son propre *for*²⁶ —, l'ego dès qu'il est compris comme chose qui pense se satisfait de cette assignation de « chose » sans qu'elle comporte pour autant une détermination véritable de la nature de cette chose. En vérité, la connaissance de cette nature de la chose pensante est même si peu ou si mal assurée qu'il a pu arriver à Descartes d'écrire :

« Il est faux aussi, ou du moins il n'a pas été prouvé qu'il y ait quelque substance qui pense qui soit divisible en plusieurs parties (...). Car nous ne pouvons concevoir d'étendue en longueur, largeur et profondeur, ni aucune division des parties en la substance qui pense ; et c'est une chose absurde d'affirmer une chose pour vraie qui n'a été ni révélée de Dieu, ni qui ne peut être comprise par l'entendement humain²⁷. »

Si la divisibilité de la substance pensante n'est pas purement et simplement fautive, c'est que l'indivisibilité n'en est pas absolument prouvée : elle n'est que nécessaire eu égard à notre capacité de conception. Une pareille hésitation ne peut se comprendre que dans la mesure où Descartes parle ici en effet de la *substance* pensante ; l'hésitation n'aurait et n'a eu de fait aucune raison de se produire à propos du *cogito*, de *ego* qui pense. Car l'immédiateté de ce dernier lui confère ipso facto la simplicité indivisible, mais elle ne la lui confère pas, précisément, au titre d'une substance.

La distinction substantielle de l'âme et du corps a donc pour but d'assurer comme nature d'une chose, comme réalité (mais sans pouvoir, comme on vient de le lire, en produire

26. Cf. ci-dessus *Mundus est fabula*.

27. 7^e Réponses, II, 1025 (c'est nous qui soulignons). Ajoutons la suite du texte, qui n'est pas moins révélatrice par le recours incongru qu'elle fait à la religion : « Et je ne puis ici m'empêcher de dire que cette opinion de la divisibilité de la substance qui pense me semble très dangereuse et fort contraire à la religion chrétienne, à cause que tandis qu'une personne sera dans cette opinion, jamais elle ne pourra reconnaître par la force de la raison la distinction réelle qui est entre l'âme et le corps. »

une assurance absolue), l'indivisibilité d'*ego*, qui ne s'est jamais assurée autrement que dans la précarité et l'instabilité constitutives de la « pure » auto-énonciation. Il faudrait, à ce compte, se risquer à dire que la distinction de l'âme et du corps n'occupe qu'une situation fonctionnelle — ou d'étagage — dans la théorie cartésienne, tandis que l'ontologie à laquelle elle renvoie serait l'ontologie d'*ego* en tant que, s'énonçant, il se distingue, et de ce fait en tant qu'il se « pose » comme distinct de la distinction des substances.



Les deux distinctions — et leur distinction réciproque — composent ainsi un système dans lequel l'*union*, bien loin de venir s'ajouter comme en surplus et malaisément, va, si l'on ose dire, de soi.

D'une part en effet, la distinction des substances, pourvu qu'elle soit posée comme elle doit l'être, se donne comme la distinction de deux choses absolument incommensurables. Elles sont incommensurables — en vertu de la distinction première qui demeure à l'arrière-plan — au point qu'une de ces substances, la chose étendue, pourrait être dite avoir seule figure authentique de substance : assise, substrat, support pour toute chose qui peut être posée et tenir en un lieu (en tous lieux) — tandis que l'autre, la chose qui pense, ne se soutient que de la saisie immédiate et instantanée d'une substantialité qui ne consiste en rien d'autre qu'en cette immédiateté et instantanéité, et qui par conséquent *n'a pas lieu*. Or c'est bien en raison de cette incommensurabilité totale que l'*union* est possible : il n'y a pas à se demander comment deux supports hétérogènes peuvent s'ajouter l'un à l'autre, parce qu'il n'est pas question d'ajointement (concept de l'étendue), mais de l'*union* de deux choses *si différentes que l'une ne peut faire obstacle à l'autre*²⁸. Un esprit étendu

28. Sans doute Descartes dira que le corps offusque l'âme : mais de quoi s'agit-il d'autre (puisque je ne sais rien de l'âme hors du corps, et ne suis pas même certain de son immortalité) que de cette offuscation déjà inhérente à l'esprit lui-même en tant qu'il est fini — et que par exemple il n'est *peut-être* pas capable de concevoir qu'en réalité sa propre substance est divisible, ainsi qu'on l'a vu plus haut ?

aurait quelque peine peut-être à occuper un corps étendu — et du reste il ne ferait que l'*occuper*, que ce soit en tout ou en partie (aussi « je ne suis pas logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote dans son navire »). L'inétendue de l'esprit peut au contraire être « unie à tout le corps » — *quasi permixtum*.

D'autre part, la distinction d'*ego*, en tant qu'elle est la distinction de ce — mais ce n'est pas un *ce*, c'est le *ce* qui n'est que *je*, qui ne consiste que dans le *je* (disant je) — qui n'a pas, pour ainsi dire, de substantialité réellement substantielle, cette distinction qui n'est que le *distingo* du *for*, pose (ou, précisément, ne pose pas) la question du statut d'existence que *je* se confère, que *je* comme tel (ou *for* comme tel) consiste à se conférer. Elle pose donc (ou ne pose pas) la question d'un statut non substantiel, ou d'une *instabilité*²⁹ constitutive. L'instabilité, en somme, du *sum* qui s'appréhende dans le *for*. Or le statut de cette insubstantielle substance est identique, précisément, à son appréhension : *ego sum* est vrai « toutes les fois que *je* le prononce ou que *je* le conçois dans mon esprit » (c'est *moi* qui souligne *je*). Ce « statut » — celui de l'évidence — a donc essentiellement la structure de l'imédiateté comme rapport à *soi*. Dans cette mesure, il ne se distingue pas — quant à la structure — de l'appréhension immédiate de l'union de l'âme et du corps telle que nous l'envisagerons dans un instant.

Dira-t-on qu'en revanche l'appréhension de l'union diffère de celle de l'*ego* par sa nature, puisque la seconde est de nature intellectuelle tandis que la première semble de nature sensible : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps (...) se connaissent très clairement par les sens³⁰ » ? On comprend cependant sans peine que sous la plume de Descartes une pareille formule met en relief le *très clairement* de cette *connaissance* tout autant, sinon plus, que les sens qui, en l'occurrence, procurent cette clarté. Du reste, il sera dit

29. Qui doit, bien entendu, se comprendre en référence à l'analyse de la *stabilité* constitutive du sujet de la métaphysique telle que P. Lacoue-Labarthe l'infère du *Gestell* heideggerien dans *Typographie* (in *Mimesis des articulations*, collectif, Paris, 1975) — liée à toute la problématique de l'*empreinte* (qui nous renvoie encore à *Dum scribo*).

30. A Elisabeth, 28 juin 1643, III, 44.

dans les *Principes* que c'est « notre âme » qui connaît l'union « par une connaissance qui lui est naturelle³¹ ». La preuve de l'union ne substitue donc pas à la clarté intellectuelle une certitude sensible grossièrement immédiate, ou existentielle : elle transporte bien plutôt la certitude et la clarté dans l'ordre des sens — mais ce transport en est à peine un, tout se joue en fait sur la même pointe de l'évidence immédiate. Ainsi, la distinction d'*ego* — indépendante de la distinction des substances, et la précédant — n'interdit pas l'évidence de l'union, ne l'établit certes pas non plus (mais s'agit-il ici d'*établir* quelque chose ?) : plus simplement et plus radicalement, l'une et l'autre se jouent au *même* point.

Cela ne supprime certes pas la difficulté ni l'obscurité de la « preuve » de l'union — ni l'embarras des textes de Descartes qui l'invoquent³². Ce qui se passe ici, en ce point identique et double, deux fois distinct de la distinction des substances — point d'*ego* et de l'union — point d'*unum quid* —, c'est plutôt que la structure d'évidence s'introduit une seconde fois dans le *même* que l'on croyait être celui d'une pure nature intellectuelle, et s'y réintroduit comme opacité sensible (car c'est l'opacité des sens — pour l'intellect — qui procure ici la clarté...). Comment l'évidence peut-elle ainsi se redoubler en opacité, et pourquoi faut-il qu'elle le fasse, sinon parce que ce qui a cru s'appréhender comme évidence intellectuelle (sans pour autant s'autoriser encore comme substance distincte) ne consiste, étant donné que l'évidence a lieu sans la moindre réflexion, que dans l'obscurité qui *fait* l'instantané de la clarté ? Donnons le champ à la métaphore photographique : si *ego* se voit dans l'instantané qui permet d'inscrire la trace lumineuse de son image instable (est-ce une image ? c'est une énonciation, un énoncer, tout au plus la béance d'une bouche...), cette vision et cette inscription dépendent elles-mêmes, et en vérité font plus que dépendre : sont « consubstantielles » à la fermeture instantanée — l'instant, c'est » aussi l'instabilité — du diaphragme à travers lequel la lumière

31. III, 147.

32. Qu'on aille voir comment, p. ex., il se dérobe à la fin du bref article des *Principes* (II^e partie, § 2) cité ci-dessus.

est passée. L'évidence du *cogito* a la nature d'un *diaphragme* : de ce qui se met en travers pour obstruer et offusquer.

Dans la fermeture brutale du diaphragme de sa certitude, le Sujet se convulse. Une contracture plus puissante que la seule évidence — mais qui fait le ressort de cette évidence — le fixe dans sa pose de Sujet, le réunit donc à lui-même, mais cette pose le désarticule, ou contracte son articulation jusqu'à la difformité. La distinction d'ego — béance d'une bouche contractée sur *ego* — n'est pas claire et distincte : ou plutôt : cette distinction ne se distingue pas de l'évidence opaque de l'union.

L'évidence de son être advient donc au sujet par de tout autres voies que celles d'une reconnaissance, d'une réflexion ou d'une spéculation. Il ne s'agit pas d'un « stade du miroir », mais de quelque chose d'antérieur à tout « stade », à toute « station » ou « stance » du sujet (cf. note 29) : *ego* se pose, s'impose, s'arrive à lui-même bien moins par le rassemblement en une image de ses *membra disjecta* que par la convulsion, dans laquelle tout à la fois il se déchire et il se noue, d'une identité ponctuelle, qui serait à son tour bien antérieure à cette convulsion si elle pouvait jamais avoir eu lieu. Mais une telle identité, l'unique unicité du point pur du Sujet, n'advient qu'à sa propre extrémité, dans un spasme qui l'articule et la démembré, et qui ne l'articule qu'en la démembrant.



C'est bien pourquoi, en fait, la substance après coup distinguée comme l'essence de l'ego peut en un sens être dite incomplète. Une substance non complète est une contradiction. Descartes le sait bien, et le dit³³. Il n'en ajoute pas moins :

33. « Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplètes* : mais, si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules et sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, et qu'elles soient aussi incomplètes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi. » 4^e Réponses, II, 663.)

« Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelque autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre. »

Mais la nécessité de l'union devrait-elle entraîner une aussi singulière formulation — celle de « substances *en un sens* incomplètes » —, si l'union survenait clairement du dehors, et comme un simple accident, à chacune des substances ? Ne suffirait-il pas de dire que ces substances sont complètes, et que leurs complétudes peuvent *en outre* se trouver unies ? Si Descartes ne le dit pas, c'est que l'union ne doit en aucune manière être entendue comme un ajointement extérieur, comme un emboîtement : et cela pour la même raison qu'au fond nous connaissons déjà. Un emboîtement — celui du pilote dans sa barque — ne pourrait pas éviter à la substance qui pense de se soumettre, de quelque façon que ce soit, aux exigences de l'étendue. C'est donc bien le *cogito* qui entraîne l'incomplétude de la substance pensante : le *cogito* ne doit absolument rien avoir de commun avec le *partes extra partes* — et de ce fait il exige une union qui n'ait, quant à son mode propre d'union, rien non plus qui ressemble à un assemblage de parties. Ça doit être comme *ego* dans la bouche.

Ainsi, c'est à partir du moment où la pensée se pense comme la pure présence à soi de la profération d'*ego* — où la pensée se pense principalement comme pure auto-énonciation, comme pur s'énoncer, à l'exclusion de tout contenu de pensée et de toute discursivité — que la substantialité de cette pensée *doit* s'avérer incomplète. Elle s'avère telle, en effet, malgré la distinction faite par Descartes (une distinction, cette fois, qui joue *dans* la substance... et se distingue encore de la distinction *des* substances) entre la substance « en tant qu'elle est substance » et la substance « en tant qu'elle se rapporte à quelqu'autre ». Car l'ensemble de la proposition signifie que ce *rapport* appartient essentiellement à la substantialité de la substance — ou que la substance

comme substance est aussi bien la substance *comme* rapport à une autre (tout au moins dans le cas de l'âme et du corps, le seul à vrai dire qui impose à la substance une pareille problématique)³⁴. Cette circonstance s'aggrave encore du fait que ce rapport produit un « tout par soi » : qu'est-ce donc qu'un « tout par soi », sinon une substance ? Descartes n'a jamais écrit que *l'homme* fût une substance : mais il le nomme incessamment « tout par soi » ou « être par soi ». Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il est une substance qui ne peut, ou ne veut, ou n'ose dire son nom ?

Or qu'est-ce que la substantialité ? c'est le fait d'être un sujet, un *subjectum*, au lieu d'appartenir à un sujet, dans la tradition scolastique que Descartes utilise et détourne. L'homme est donc un sujet qui ne peut se nommer, qui ne peut se poser comme tel. Il est le sujet qui ne peut se subjecter.

Telle est la raison fondamentale³⁵ pour laquelle l'union est à la fois nécessaire et si difficile — pour ne pas dire impossible — à établir. En se pensant pour la première fois *comme* la structure *même* du sub-jectum, la pensée fait ici une double épreuve : elle ne peut être que pensée de *l'homme*, de la seule identité à soi disponible en tant qu'exponible à soi — tout simplement parce que celui qui pense ne s'est encore jamais pensé, quoiqu'il en ait eu, ni comme Dieu, ni comme animal —, et la pensée de l'homme *comme sujet* se retranche à l'instant de son exposition. Elle se retranche dans l'union tout autant que dans le *for*.

34. Cette problématique est réciproque : l'âme doit être en tant que telle — « en un certain sens » — en union avec le corps, et le corps (*humain*) doit être disposé comme corps à l'union : il doit en effet offrir dans *l'étendue* le substrat de l'unité exigée à la fois par l'âme et par l'union — ou le substrat de la distinction absolue d'*ego*. Il faut que le corps se contracte en posture d'âme : convulsion qui a nom « glande pinéale », et qui, on l'a signalé, procure à l'âme sa première passion, sa première joie.

35. Si l'on veut bien nous accorder ici le bénéfice d'une foule d'analyses connexes, toutes rigoureusement convergentes, qui peuvent être menées à travers tous les aspects de l'union dans la doctrine. De quelque côté qu'on la prenne (par exemple, en suivant le projet de médecine du corps et de l'esprit qui se propose à la sixième partie du *Discours*, ou, une fois de plus, en analysant le dispositif de la glande pinéale), elle reconduit toujours au schéma matriciel que nous dégageons.

Mais c'est aussi que l'union est le statut du *for* : je prononce ou je conçois, je remue ma langue ou je cogite, j'ouvre la bouche ou l'esprit, je parle *et* je pense, je parle pensant, je pense parlant. *L'homme*, c'est le sujet de la pensée parlante — non pas au sens du discours, mais de l'énoncer. Et ce sujet, à peine a-t-il surgi qu'il exhibe — comme sa structure la plus propre — l'incomplétude de sa substance. L'homme-sujet n'a jamais été une figure survenue puis effacée dans l'histoire³⁶. Pour l'unique raison qu'il n'a jamais conquis sa figure de sujet. Sa pensée n'aura été que sa convulsion, la contraction brutale de l'instabilité de la substance sur la substance même de la dispersion : l'*unum quid*, unité improbable de la pensée et de l'étendue.

De là les voies étranges et à leur tour improbables de la preuve. L'analyse de cette preuve de l'union comme preuve par les fins et par les fonctions ne satisfait pas, on le voit, au statut d'*être* de l'union que Descartes dit *substantielle* (union *des* substances, mais aussi *comme* substance, bien qu'elle ne fasse pas une troisième substance...) ³⁷. Cette analyse est légitime, sans doute, et elle indique le régime qui sera en effet jusqu'à nous celui de l'homme : le nexus des fonctions et des fins, dans lequel l'homme n'a pas fini de s'étrangler. Mais en même temps qu'il ouvrait la voie à l'homme fonctionnel, et comme par le revers du même geste, Descartes engageait l'existence exorbitante d'un sujet qui n'était pas, qui ne pouvait ou ne devait plus être ni substance, ni fonction.

C'est à ce compte que la voie du *cogito* ne se distingue plus, ou se distingue mal, de celle de l'*union*. Pour l'un et l'autre, il s'agit d'une *expérience* dont le concept échappe d'avance à toute tentative, aussi bien épistémologique qu'existentialiste, de le déterminer.

« Cette étroite liaison de l'esprit et du corps », disent les Réponses à Arnauld, « nous l'expérimentons tous les

36. Comme le voulait M. Foucault dans *Les Mots et les choses*, Paris, 1966.

37. « L'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (...) mais (...) par une véritable union. » (lettre à Regius, janvier 1642, II, 914-915.)

jours³⁸ ». C'est aussi le fond de la fameuse lettre à Elizabeth de 1643 où l'on recueille tous les traits de la certitude de l'union. Il s'agit d'une expérience. Qu'est-ce qu'une expérience ? N'est-ce pas le modèle même de la certitude ?

« Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu personne d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existât. Il en est ainsi du doute et de la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience³⁹. »

Sa propre expérience : c'est de l'expérience *du propre* qu'il s'agit, et il n'y en a pas d'autre chez Descartes. Et l'expérience du propre est aussi bien, pour l'âme, celle de sa pure distinction d'avec le corps que celle d'une certaine corporalité : « si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'âme peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps⁴⁰ ». L'expérience du propre, c'est le propre comme expérience ; l'âme est proprement ce qui, en s'énonçant, s'éprouve exister (d'une « épreuve » en deçà de toute passion, de tout affect, et qui fait preuve), et qui, s'éprouvant exister, s'éprouve proprement unie au corps. Bien que cela ne soit jamais dit, l'expérience de l'union ne peut qu'être — fût-ce obscurément — impliquée dans celle du cogito. Ce que j'expérimente tous les jours, comment ne l'expérimenterais-je pas aussi, et peut-être d'abord, chaque fois que je dis : je suis, j'existe. C'est *unum quid* qui prononce *ego*. Et c'est cette expérience, une et double à la fois, qui est à jamais, dans

38. II, 669.

39. *La Recherche de la vérité*, II, 1136-1137. Aussi l'union fait-elle partie des « notions communes » ou « primitives » : cf. A Elisabeth, 21 mai 1643, II, 19.

40. Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, III, 864-865.

l'instant qu'elle a lieu, impossible à *établir*. « Tous les jours », « chaque fois », elle n'est que ce qui arrive immédiatement, sans être produit ni construit ni démontré. *Unum quid*, un quelque chose ni-âme-ni-corps ouvre la bouche et prononce ou conçoit : *ego sum*. C'est du reste trop dire encore. *Unum quid* n'a pas une bouche qu'il pourrait manipuler et ouvrir, pas plus qu'il n'a une intelligence qu'il pourrait exercer à réfléchir sur elle-même. Mais quelque chose — *unum quid* — s'ouvre (ça aurait donc allure ou forme de bouche) et cette ouverture s'articule (ça aurait donc allure de discours, donc de pensée), et cette ouverture articulée, dans une contraction extrême, forme : *je*.

Du coup, convulsée, elle *se* forme en *je*, elle s'éprouve *je*, elle se pense *je*. *Je* se touche et se fixe faisant — disant — *je*. Imagine une bouche sans visage (c'est-à-dire à nouveau la structure du *masque* : l'ouverture des trous, et la bouche qui s'ouvre au milieu de l'œil ; le lieu de la vision, de la théorie, traversé, ouvert et clos simultanément, diaphragmé d'une profération) — une bouche sans visage, donc, faisant l'anneau de sa contracture autour du bruit : *je*. « Tu » fais cette expérience tous les jours, chaque fois que tu prononces ou que tu conçois dans ton esprit *ego*, chaque fois — cela t'arrive tous les jours — que tu formes l'*o* de la première (*première*, avant elle il n'y a rien) personne : *ego cogito existo*. Un *O* forme la boucle immédiate de ton expérience. A vrai dire, c'est de *ça* qu'elle est et qu'elle fait l'expérience — qu'elle le *fait* ou le *forme* parce qu'elle ne peut l'être.

∴

L'expérience du sujet n'a rien à voir avec l'ordre de l'empirique, ni avec celui d'une intimité existentielle : elle fait la structure de la substance lorsque celle-ci devient le Sujet moderne. Le Sujet y appréhende son propre *sub-stare* dans la mesure même où il ne le saisit pas comme l'*objet* d'une action, ni d'une pensée (ni discursive, ni intuitive, car l'intuition est un concept des *Règles* mais non des *Méditations*, qui excèdent toute pensée). L'évidence du *cogito* se tient en deçà de toute

faculté, tout comme en deçà de toute substantialité. L'expérience cartésienne est l'expérience du *sub* sans stase ni stance. Le *sub* met à l'épreuve jusqu'au bout, sans réserve — *ex-
perior* — ce qu'il peut être. *Ego*, c'est la preuve du *subex*.

C'est pourquoi l'expérience a lieu, simultanément, dans les deux formes antinomiques de l'ego et de l'union — qui ne sont pourtant que la même expérience, antérieure ou postérieure à la distinction des substances. L'expérience de l'*unum quid* est duelle, traversée d'une contrariété — qu'y introduit l'acte même de la méditation par lequel le sujet (ou le *subex*) s'assure :

« J'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui (= votre Altesse) ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union ; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ⁴¹. »

« Ces méditations » sont ici très expressément « celles qui sont requises pour bien connaître la distinction qui est entre l'âme et le corps », ainsi que l'a dit la phrase précédente, qui désigne ainsi, globalement, toutes les « méditations » que la princesse Elisabeth a pris le temps de faire, et qui désigne par conséquent tout le trajet des *Méditations* jusqu'à la preuve de la distinction. En ce point, donc, ce trajet connaît une perturbation. La possibilité de penser l'union appelle une sorte d'inversion du cours de la méditation, ou plus exactement l'abstention de méditer :

« C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de

41. Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643, III, 46.

méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ⁴². »

Si, dans le doute, je m'abstiens de juger d'aucune vérité, je dois ici m'abstenir de m'abstenir. Par l'inversion du même geste, je rejoins le même point : la cessation de l'abstention, à laquelle je suis contraint par la pointe de ma feinte, qui prononce *ego sum* ; ici, je dois m'abstenir de méditer, et je conçois l'union. Dans les deux cas, la suspension du suspens méditatif ouvre sur la position de ce qui se distingue absolument en tant que cela se donne *de soi*. Et cela, à présent, c'est l'homme, « véritable être par soi et non par accident ⁴³ ». Être par soi qui cependant — mais ni plus ni moins qu'*ego sum* — ne se substantifie pas de son propre *per se*, l'homme détermine comme indéterminée l'unité du Sujet. *Unum quid* : un quelque chose qui fait Un sans avoir de choseité, sans avoir donc non plus d'unité. Et qui pour cela se donne deux fois : comme ego, comme union.

En se donnant deux fois, le sujet se donne toujours — chaque jour, chaque fois, chaque fois que je dis *je* et chaque fois que je *vis* — et ne se donne jamais, car il n'est rien qui se puisse poser et qu'on puisse saisir. Le sujet n'est rien que l'expérience de l'*unum quid*, et cette expérience est sans objet, sans procédure et sans statut. La preuve de l'union de l'âme et du corps est moins là pour rendre raison des fonctionnements finalisés que j'observe chez cet être qu'on appelle l'homme, que pour désigner l'être-par-soi du sujet comme être-par-soi de l'homme — qui ne se soutient que de se soutenir de rien. A la pointe du doute comme dans la vie de chaque jour, Descartes a entrevu — dans l'instant d'un coup de diaphragme — que l'homme est le Sujet, et que dans l'homme le Sujet infiniment s'abîme.

En ce point, la pensée se convulse : elle atteint proprement ce qu'elle pense, elle clôt un système sur sa dernière certitude

42. *Ibid.*, p. 45.

43. Lettre à Regius, janvier 1642, II, 914.

— l'union de l'âme et du corps —, et parce que cette certitude est *elle-même* elle demeure là, aussi nouée sur soi qu'arrachée à elle-même, dans ce double suspens sans statut où le sujet, simultanément, ne peut plus ni douter ni méditer. *Ego* cataleptique et décomposé à la fois.



Descartes n'a fondé ni l'humanisme, ni l'anthropologie, ni les sciences dites de l'homme. Il n'en a rendu possible le programme général que moyennant la méconnaissance — inévitable, sans doute, et d'ailleurs partout inscrite dans son discours — de l'impossible expérience de l'homme à laquelle la pensée du Sujet se trouve à la fois contrainte d'accéder et empêchée de faire face. Il n'est pas possible de *faire face* à *unum quid*, sujet sans visage ou visage sans substance, posture convulsive d'*ego quasi permixtum* à lui-même, s'articulant et se désarticulant du même geste, d'un geste qui n'est qu'une crispation.

« Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme », écrit Heidegger⁴⁴. Dans la pensée du Sujet s'est pensée, d'une pensée convulsive, une humanitas exorbitante pour l'humanisme auquel nous appartenons encore — fût-ce à notre *corps* défendant.

Ego sum — *unum quid* : ce n'est pas une pensée qui se prétend du corps, ou de l'absence de sujet, qui peut nous donner la mesure d'une autre humanitas, de cette humanitas diaphragmée dans le discours de Descartes. Ce n'est même pas — ou surtout pas — une pensée du sujet comme effet de structure, d'histoire ou de fiction, et pas non plus sa pensée comme effet d'inconscient, d'imaginaire ou de symbolique. Car toutes ces instances imposent d'une manière ou d'une autre une topologie de la *substance* : quelque part, en quelque lieu ça se soutient de quelque chose. *Unum quid* ne se soutient

44. *Lettre sur l'humanisme*, Paris, 1957, p. 71.

de rien — et pourtant il « a lieu » tous les jours. Il ne se soutient ni de s'énoncer, car cela s'évanouit à l'instant dans l'énoncer, ni de s'unir au corps, car cette union est un être *par soi*, dans lequel son soi se perd, ou ne peut se concevoir qu'à condition de cesser de concevoir.

Il n'y a pas ici de *mesure* à attendre. C'est l'incommensurable qui rend possible la *quasi permixtio* de l'union, et qui en fait une pensée elle-même incommensurable, exorbitante à la pensée. Dans la *quasi permixtio*, la pensée *s'étend*. C'est peut-être ce que Freud pressentait en écrivant dans une note posthume : « La psyché est étendue, n'en sait rien. » Pareille pensée n'a pu venir à Freud que parce qu'il pensait contre le sujet cartésien. Mais cette pensée est aussi « venue » à Descartes, et chez Descartes comme chez Freud, elle bascule inexorablement au-dehors, en excès de toute *psychanalyse*.



L'étendue incommensurable de la pensée, c'est l'ouverture de la bouche. La bouche qui s'ouvre et qui forme « ego » (d'autres lèvres, déjà, s'étaient ouvertes pour mettre au monde ce « moi », lorsqu'il poussa son premier cri), cette bouche est le lieu de l'union en tant que l'union s'ouvre et se distend — et c'est ainsi qu'advient *unum quid*. Ce lieu n'est pas un lieu, et n'est pourtant pas hors des lieux. Il forme dans le lieu, dans l'étendue d'un visage, la béance d'un non-lieu. En ce non-lieu s'ajointent et se distinguent, s'ajointent de leur distinction la figure (l'étendue, la mesure) et le sans-figure (la pensée sans mesure). Le lieu de l'énoncer est formé par la dis-location interne de cette réunion.

La *psyché* de l'Antiquité était localisée, en quelque organe que ce fût. La *psyché* d'Aristote — substance formelle d'un corps vivant⁴⁵ — était unie au corps « comme l'empreinte à la cire ». L'âme cartésienne (dont par ailleurs l'examen détaillé montrerait qu'elle reconduit plusieurs traits de ces

45. Cf. *De l'âme*, 412a-412b 10.

traditions), en tant qu'âme de celui dont l'être est l'énoncer, tient en ce lieu-non-lieu d'une bouche qui s'ouvre et qui se ferme sur « *ego sum* ». Et qui s'ouvre et se ferme aussitôt, une seconde fois, répétant, ne répétant pas « *ego existo* ». Ce double battement énonce le sujet, s'énonce lui-même comme le sujet.

Mais une bouche n'est ni une substance, ni une figure. *Bucca*, terme plus tardif et plus trivial, n'est pas *os*. *Os*, *oris*, bouche de l'oralité, c'est le visage lui-même pris par métonymie pour cette bouche qu'il entoure, qu'il porte et rend visible, lieu de passage de toutes sortes de substances, et d'abord de la substance aérienne d'un discours. Mais *bucca*, c'est les joues gonflées, c'est le mouvement, la contraction et/ou la distension du souffler, du manger, du cracher ou du parler. La buccalité est plus primitive que l'oralité. Rien n'y a encore eu lieu, et surtout ça n'y a pas toujours-déjà parlé. Mais une ouverture, instable et mobile, se forme à l'instant de parler. Pour l'instant, on ne discerne rien ; *ego* ne veut rien dire, *ego* ne fait qu'ouvrir cette cavité. Toute bouche est une bouche d'ombre, et la bouche de la vérité s'ouvre elle aussi sur cette ténèbre, et comme cette ténèbre, pour former son *for*.

L'enfant (je ne dirai pas le sujet) freudien ne s'initie pas dans un « stade oral ». Il s'ouvre tout d'abord en une bouche, la bouche ouverte d'un cri, mais aussi la bouche fermée sur un sein auquel l'attache une identification plus ancienne que toute identification à une figure, et la bouche entrouverte, se détachant du sein, d'un premier sourire, d'une première mimique dont l'avenir est la pensée⁴⁶. La bouche est l'ouverture de *Ego*, *Ego* est l'ouverture de la bouche. Ce qui s'y passe, c'est qu'il s'y espace. « Espacer, cela apporte le libre. L'ouvert, le spacieux, pour un établissement et une demeure

46. Cette série de motifs renvoie à un grand nombre de textes de Freud. Ses principales étapes sont repérables en particulier au cours de *Le Mot d'esprit*. Au sujet de l'étendue de la psyché, cf. notre *Psyché*, in *Première livraison* n° 16, 1978.

de l'homme⁴⁷. » Mais l'homme est cela qui s'espace, et qui peut-être jamais ne demeure ailleurs qu'en cet espacement, dans l'*aréalité* de sa bouche.

« Espace buccal. Une des inventions les plus curieuses de la chose vivante. Habitation de la langue. Règne de réflexes, et de durées diverses. Régions gustatives discontinues. Machines composées. Il y a des fontaines et des meubles.

Et le fond de ce gouffre avec ses trappes assez traîtresses, ses instantanés, sa nervosité critique. Seuil et actes (...)

C'est une entrée d'enfer des Anciens. (...)»⁴⁸

Le sujet s'abîme en ce gouffre. Mais *ego* s'y énonce : il s'y extériorise, ce qui ne signifie pas qu'il porte au-dehors la face visible d'une intériorité invisible. Cela signifie littéralement qu'*ego* fait ou se fait *extériorité*, espacement de lieux, écartement et étrangeté qui font le lieu, et donc espace même, spatialité première d'un véritable *tracé* dans lequel, et dans lequel seulement, *ego* peut survenir, et se tracer, et se penser.

C'est cette pensée — *ego, unum quid* — qui peut seule s'instruire de ce qu'elle ne donne lieu à aucune reconnais-

47. Heidegger, *L'Art et l'espace* in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976. C'est, à tout prendre, plutôt à une problématique de l'espacement (à laquelle nous rattachons celle de l'*aréalité*) que nous nous trouverions renvoyé chez Heidegger, et non à la problématique du « *dire-je* » qui s'expose dans le § 64 de *Sein und Zeit*. Car si le « *dire-je* » y est caractérisé, en opposition au « *Je pense* » kantien, comme ce qui renvoie toujours à l'être-dans-le-monde du Je, cependant le « *dire-je* » proprement dit se trouve finalement abandonné à l'inauthenticité de son énonciation quotidienne : « Le on-même (*Man-selbst*, construit sur le modèle de *Ich-selbst*, moi-même) dit le plus fort et le plus souvent je-je, parce qu'au fond il n'est pas proprement lui-même... » Le véritable être-soi sera caractérisé comme celui qui ne dit justement pas je-je, mais est dans le silence l'étant jeté en tant que lequel il peut proprement être. C'est, nous semble-t-il, méconnaître que la « quotidienneté » du *dire-je* signale aussi la permanence constitutive de l'énoncer en tout énoncé, et c'est d'autre part réduire au silence ce qui, n'étant certes pas le discours, n'en est pas moins son ouverture, ouverture dans et par laquelle *je* est en effet proprement jeté.

48. Valéry, *Bouche*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1957, p. 323.

sance de son sujet, de l'homme. Elle s'est toujours d'avance soustraite à la possibilité de se reconnaître — et donc à la possibilité de penser. *Ego* contracte la pensée au point de l'arracher à soi. Ce n'est pas une violence — ou c'en est une dans la mesure où, à partir de Descartes, la pensée a refusé d'affronter sa propre convulsion : la violence s'engendre dans ce que l'on refuse d'affronter. Mais la convulsion d'*ego* n'est pas par elle-même violence — ni désordre, ni maladie, bien qu'un chaos, sans doute, s'y agite : c'est plutôt l'injonction d'une épreuve et d'une tâche qui pourraient bien former l'avenir le moins impropre de l'homme.

TABLE DES MATIÈRES

EGO SUM (Ouverture)	p. 9
I. QUOTIES A ME PROFERTUR	p. 11
II. ... VEL MENTE CONCIPITUR	p. 27
DUM SCRIBO	p. 39
LARVATUS PRO DEO	p. 61
MUNDUS EST FABULA	p. 95 //
UNUM QUID	p. 129