

DESCARTES : L'INVENTION DU MOI MODERNE ?

Denis Kambouchner<sup>1</sup>

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), Paris, France.

ORCID : 0000-0002-4813-3190

E-mail : denis.kambouchner@univ-paris1.fr

Je souhaiterais revenir sur une représentation qui nous est à tous familière : celle d'après laquelle, au vrai départ de la modernité, l'on trouverait l'œuvre de Descartes, et plus précisément, dans cette œuvre, la constitution, l'activité et la mise en scène d'un *moi*. Ce mot lui-même, « la modernité », désignerait en somme un nouvel âge de la subjectivité, un âge de la subjectivité proprement dite, et cette subjectivité serait, par excellence, la subjectivité cartésienne.

Cette vue a été construite de longue date. Il suffit de songer à Hegel et à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, présentant Descartes comme un « héros » qui a repris les choses par le commencement, et constitué à nouveau le « sol » de la philosophie en repartant de la pensée elle-même, du « point de vue du moi en tant que celui-ci est le certain pur et simple » (Hegel, 1985, t. VI, p. 1396). Nonobstant la culture française de Hegel, qui fut un fin lecteur des auteurs de l'époque des Lumières, et pouvait répondre aux lettres de Victor Cousin dans un français délicieux, son Descartes est celui des grands textes métaphysiques plutôt que celui du *Discours de la Méthode*. Aussi, le *moi* dont il s'agit part de lui-même, mais ne se raconte pas, ni ne se met en scène, et ne semble même pas avoir à triompher.

<sup>1</sup> Professeur émérite à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Le professeur Kambouchner a étudié sous la direction de Jacques Derrida et a concentré ses recherches sur l'œuvre de René Descartes. Depuis 2019, il est également président de la Société française de philosophie.

Autre est par exemple le « magnifique et mémorable moi » dont parlera Paul Valéry en 1937, au grand Congrès organisé à Paris pour le 3e Centenaire du *Discours de la méthode*<sup>2</sup>. De Descartes, Valéry retient le pur et puissant travail de la pensée, fait d'un « artiste incomparable »<sup>3</sup>, et qui donne lieu à une œuvre totale, tout à la fois « drame complet », « spectacle fantastique »<sup>4</sup>, sculpture, musique et poésie; il retient la conscience si « pénétrante », si « volontaire » et si disciplinée qu'elle s'est muée en instrument de précision<sup>5</sup>; l'application conquérante de cette conscience aux « matières les plus dures » ; et la démonstration souveraine de cet acte même : « De quoi s'agit-il ? Et quel est l'objectif ? Il s'agit de montrer et démontrer ce que peut un Moi » (Descartes, 2024, p. 808).

Dans sa dimension conquérante et tout occupée à la démonstration de soi, le « Moi de Descartes » selon Valéry a quelque chose de nietzschéen. Et à tout prendre, son opération ne sera pas si éloignée de celle que décrira Heidegger quelques années plus tard, précisément dans le second volume de son *Nietzsche*, où le *Cogito* apparaît en sa vérité comme un *Cogito me cogitare* (« Je pense que je pense », ou « je me représente me représentant ») qui signifie une nouvelle représentabilité et disponibilité du « soi » (Cf. Heidegger, 1971, t. II, p.120 sq). Les temps modernes, selon Heidegger, sont indissociablement l'âge de la technique, celui de la subjectivité et celui de la représentation, toutes trois en fait foncièrement cartésiennes.

Je crois pourtant que nous avons appris à compliquer ces choses, et voudrais préciser dans quelles directions.

Faisons d'abord la part de l'indiscutable. Descartes est l'auteur d'une nouvelle philosophie, rédigée (pour les deux œuvres inaugurales, *Discours de la méthode* et *Méditations*) à la première personne, et qui a connu en Europe, entre 1640 et 1670, une formidable diffusion. L'importance de cet emploi de la première personne ne peut pas être sous-estimée. On lit dans le *Discours* : « Il n'y aurait point d'apparence [= *il ne serait pas vraisemblable*] qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat », ni davantage « le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner » ([Seconde partie] AT VI, p. 14). Et cependant, l'auteur très relativement anonyme de ce *Discours* a réellement pris l'initiative de toute une restauration (ou nouvelle institution) de la connaissance, dont la portée ne pouvait pas demeurer purement privée. Même si, du reste, elle avait pu demeurer confidentielle,

---

<sup>2</sup> « Descartes », in *Variété, Etudes philosophiques*. Descartes, 2024, t. I, p. 810. (Sur cette circonstance, voir Azouvi, 2002, pp. 303-305 et 315.)

<sup>3</sup> « Fragment d'un Descartes », Descartes, 2024, p. 789.

<sup>4</sup> « Une vue de Descartes », Descartes, 2024, p. 820.

<sup>5</sup> « Descartes », Descartes, 2024, p. 805.

cette entreprise, en tant qu'elle passe par une délégitimation résolue de tout ce qui s'est introduit dans l'esprit sans le vrai consentement de l'esprit lui-même, aurait constitué une opération tout à fait inédite. L'esprit dont il s'agit veut être absolument maître chez lui, ce qui suppose de « tout reprendre dès les fondements », autrement dit de réinventer un commencement pour la connaissance, après s'être ôté méthodiquement ses propres « créances », un peu comme – dira Descartes dans ses *Réponses aux Septièmes Objections*, mais la comparaison n'est pas bonne – on vide un panier de pommes pour mettre à part celles qui sont gâtées ([*Réponses aux Septièmes Objections*] AT VII, p. 481). Ce désir, ou ce projet, le *Discours* ne manque pas de le dramatiser, en apparence pour en excuser l'audace plutôt que pour le vanter :

... Je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire: mais, comme un homme qui marche seul dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber ([*Discours*] AT VI, p. 16).

Quant à l'usage de la première personne, il s'agit à l'évidence d'autre chose que d'un choix contingent. Supposons, avec la liberté de ce qu'on appelle l'uchronie, que Galilée n'ait pas été condamné pour son opinion du mouvement de la terre, et que rien ne soit venu contrarier Descartes dans son idée de « donner son *Monde* au monde »<sup>6</sup> (son *Monde*, à savoir le traité de physique achevé en 1633). Aurait-il pourtant composé quelque chose de tel qu'un *Discours de la méthode* ? Aurait-il avant toute chose déroulé devant ses lecteurs les principaux moments de l'« histoire de son esprit », et présenté sa philosophie en mode subjectif ? Sans aucun doute possible, le dispositif formé par le *Discours* et les *Essais de la Méthode* a été conçu pour répondre à la situation créée par le procès de Galilée. Et pourtant, comment se distraire du sentiment que, Galilée aurait-il acquitté, nous aurions eu ce *Discours* tout de même, ou bien quelque chose d'analogue ?

À l'appui de ce sentiment, il y a d'abord l'antécédence du thème de l'histoire de son esprit, et de la promesse dont son ami Guez de Balzac parle en 1628 (donc neuf ans avant la publication du *Discours* et des *Essais de la méthode*) :

---

<sup>6</sup> « [...] Je ne vois encore aucune espérance que je puisse donner de longtemps mon *Monde* au monde » : *À Huygens*, 9 mars 1638, AT II, p. 662.

Au reste, Monsieur, souvenez-vous, s'il vous plaît, de l'Histoire de Votre Esprit. Elle est attendue de tous nos amis [...]. Il y aura plaisir à lire vos diverses aventures dans la moyenne et dans la plus haute région de l'air [*allusion aux premiers travaux de physique de Descartes*] ; 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, etc. ([*Balzac à Descartes*, 30 mars 1628] AT I, pp. 570-571)

L'inclination de Descartes pour le récit de ses propres démarches intellectuelles s'est illustrée, à propos de la méthode et de la *mathesis universalis*, dans la quatrième Règle pour la direction de l'esprit ; mais ses premières traces sont encore plus précoces, avec ce que nous savons du projet du *Studium bonae mentis*, traité de « l'étude du bon sens », que l'on date de 1623<sup>7</sup>, et les premiers indices s'en trouvent dans la dédicace des *Thèses de droit*, soutenues à la fin de 1618 par un jeune homme de vingt-deux ans<sup>8</sup>.

4 Ce n'est pas tout. Pour marquer cette prédilection, il y a ensuite le mode rhétorique propre au *Traité du Monde* de 1632-1633 (« Me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir est... » ([*Le Monde*] début AT XI, p. 3)), qui met lui-même en scène une quasi constante interlocution, et qui, pour introduire son propre « je », aurait sans doute eu besoin d'une préface. Enfin et surtout, il y a l'exposé canonique de la métaphysique cartésienne, celui des *Méditations*, dont il était très nécessaire qu'il reconstitue, en style « analytique », « la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » ([*Réponses aux Secondes Objections*] AT VII, p. 155 ; IX, p. 121). Imaginerait-on à la place de ces *Méditations* quelque traité impersonnel ?

Ainsi, l'exposé en première personne d'une réflexion persévérante n'est pas chez Descartes un procédé contingent : expérimenté dès les premiers écrits de Descartes philosophe, il constitue pour la pensée cartésienne une ressource spécifique et assidûment cultivée ; il en est réellement la marque, au point de s'amalgamer à son essence, en quelque sorte.

Admettons donc la force de ce lien : il restera que, (1) la part de la première personne et de la mise en scène philosophique de la réflexion ne doit pas non plus être surestimée ; (2) ce qu'on appelle le *Cogito* cartésien s'inscrit dans toute une histoire philosophique qui le précède autant qu'elle en découle ; (3) on peut en dire autant de la mise en scène de soi en général ; (4) il ne faut pas davantage surestimer l'être-pour-soi du sujet cartésien ; et (5) son droit d'examen lui-même a été expressément délimité.

---

<sup>7</sup> Voir AT X, pp.191-204 ; Descartes (2013, pp. 115-160 ; 2016, pp. 260-268).

<sup>8</sup> Voir Descartes (2013, pp. 17-34 ; 2016, I, pp. 43-49).

Je dirai un mot de chacun de ces cinq points, avant d'aborder aussi brièvement le problème de la représentation, et de conclure.

1) *La première personne*. Cette philosophie s'est en effet d'abord proposée puis exposée en première personne, mais elle devait aussi pouvoir s'exposer sur d'autres modes, ce dont elle a fait la preuve. Au lieu du « je » des *Méditations* (1641), les *Principia Philosophiae* (1644), dans leur partie métaphysique, disent « nous ». Le dialogue inachevé et de date incertaine sur *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* dit « vous » (« vous qui doutez, n'êtes-vous pas certain que vous existez... ? »). Et le dernier et plus saisissant résumé que Descartes donnera de sa philosophie – dans la Lettre-Préface de 1647 à l'édition française des *Principes* – s'essaie au « il », en creusant un écart inédit entre le *sujet* du Cogito et l'*auteur* de la philosophie qui trouve dans ce *Cogito* son premier principe :

En considérant que *celui qui veut douter de tout* ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, *j'ai pris* l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, dont j'ai déduit très clairement les suivants, savoir, qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, etc. (AT IX-B, pp. 9-10 ; je souligne)

Quant aux *Réponses aux Objections* faites aux *Méditations*, comme de très nombreuses lettres, elles s'attachent essentiellement, sur le même registre métaphysique, à l'explication d'un certain contenu doctrinal (l'esprit et le corps sont deux substances entièrement différentes l'une de l'autre, etc.), qui s'imposera par lui-même à tout esprit libre de préjugés. C'est d'ailleurs ce contenu (exposé par les *Principes* sous une forme relativement sèche), bien plutôt que les dramaturgies intellectuelles propres aux *Méditations* et au *Discours*, qui a marqué la réception de l'œuvre métaphysique de Descartes. Quoique imité, entre autres auteurs, par Fénelon, puis par Rousseau dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, l'*ego meditans* cartésien est resté sans postérité considérable, du moins avant que la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne reprenne au sérieux l'*épokhè*, la suspension de l'ensemble des certitudes naturelles.

2) Le *Cogito*. Dès la publication du *Discours de la méthode*, des lecteurs avisés avaient fait le rapport entre le « Je pense, donc je suis », premier principe de la philosophie selon Descartes, et le statut particulier que saint Augustin avait réservé, dans plusieurs de ses traités, à la pensée

d'être. « *Si je doute, je suis* », « *si je me trompe, je suis* », et même « *si tu déraisonnes, tu es* » (*si furis, es*): plus de douze siècles avant les textes cartésiens, ces formules se rencontrent sous la plume d'Augustin, qui souligne déjà, contre les sceptiques de la Nouvelle Académie, le caractère indubitable des propositions dont il s'agit et de la connaissance que l'âme prend ainsi d'elle-même. Aux lecteurs (Mersenne, Colvius, Arnauld) qui lui font remarquer ce précédent, Descartes répond qu'il est tout à fait heureux d'« avoir rencontré » (de s'être trouvé d'accord) avec saint Augustin ([*À Colvius*, 14 novembre 1640] AT III, p. 248), mais qu'à travers des formules identiques en apparence, il a poursuivi un but très différent : saint Augustin cherchait dans l'âme de l'homme et dans ses pensées une image de la divine Trinité, tandis que lui, Descartes, s'en sert pour faire connaître que « ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel » ([*À Colvius*, 14 novembre 1640] AT III, p. 247). La lecture du livre X du traité *De la Trinité* est de nature à faire nuancer cette appréciation, car on trouve bien chez Augustin l'affirmation que l'âme (*mens*, et non *anima*) qui se connaît ainsi, sans l'interposition d'aucune image, est une réalité toute différente des corps. Mais certes, Augustin ne songe à aucun moment à faire du « moi qui pense, qui doute, etc., je suis » le premier principe d'une philosophie certaine.

Si l'on s'en tenait là, le dossier serait bientôt clos. Toutefois, les textes d'Augustin, eux-mêmes inspirés par certains traités de Plotin, ont fécondé tout un courant de la philosophie médiévale. Et comme l'a indiqué Jacob Schmutz dans une étude dont le titre est déjà parlant (*L'existence de l'ego comme premier principe de la métaphysique avant Descartes*)<sup>9</sup>, au XIII<sup>e</sup> et surtout au XIV<sup>e</sup> siècle, « l'*ego existo* d'Augustin sera pour la première fois intégré à une réflexion sur les premiers principes de la connaissance, ce qui mènera à une sorte de lutte larvée mais hautement créative entre deux premiers principes, le principe de non-contradiction et l'*ego*, [lutte] qui allait éclater au grand jour à l'époque moderne » (Schmutz, 2007, p. 221). De fait, certains scolastiques du début du XVII<sup>e</sup> siècle n'hésiteront pas à caractériser l'existence de la créature comme « plus clairement connue encore » que celle de Dieu », c'est-à-dire comme une évidence métaphysique absolument première<sup>10</sup>.

Le terrain pour le *Cogito* de Descartes était donc amplement préparé. En témoigne, trois ans seulement (1634) avant la publication du *Discours*

<sup>9</sup> Voir Schmutz, 2007, pp. 215-268.

<sup>10</sup> Rodrigo de Arriaga, 1620, Schmutz, 2007, p. 250.

de la méthode, le volumineux *Traité de l'immortalité de l'âme* de Jean de Silhon, auteur assez célèbre à l'époque :

Tout homme [...] qui a l'usage du jugement et de la raison, peut connaître *qu'il est*, c'est-à-dire qu'il a un être. Et cette connaissance est si infaillible qu'elle résiste à toutes les suppositions, sens trompeurs, rêve pris pour de la veille, imagination altérée [...] Et de cette connaissance, on peut tirer la démonstration de l'existence d'une Divinité [...] les plus saints et inviolables devoirs de l'homme selon sa condition naturelle sortent de cette racine et découlent de ce principe [...].

En réalité, ce qu'on appelle le *Cogito* cartésien est moins inventé que rejoué, moins réinventé que reformulé d'une manière à la fois plus stricte et plus conséquente qu'elle ne l'était avant que Descartes ne s'en saisisse.

3) *L'exposition de soi*. Il faut l'accorder, personne n'a dit « le moi » avant Pascal, tout au moins de manière marquante, tout court, avec la question : « qu'est-ce que le moi ? ». Les tournures démonstratives qu'on trouve dans les *Méditations* (*ego ille qui sum*, « ce moi qui est », ou « qui suis »<sup>11</sup>) n'atteignent pas au même degré d'objectivation, et pas davantage celle que nous venons de trouver dans l'une des réponses de Descartes sur le *Cogito* (« ce moi, qui pense, est une substance immatérielle »)<sup>12</sup>. Mais pour ce qui est de la complexité du moi comme condition constituante et comme problème permanent pour la pensée, elle a de longtemps précédé l'opération cartésienne, et sous des formes autrement dramatisées. Il suffit de songer, avec l'immense précédent des *Confessions* de saint Augustin (que nous retrouvons ici), au *Secret* de Pétrarque (milieu du XIV<sup>e</sup> siècle), en partie consacré à la difficulté de vaincre ses passions, et à sa suite, en France en particulier, à deux ou trois siècles de distance, de nombreux et remarquables développements auxquels sont associés les noms de Montaigne, des poètes Jean de Sponde et Théophile de Viau, de Cyrano de Bergerac, ou bien sûr, tout près de Descartes, à celui de Guez de Balzac.

Certes, le *moi* qui fait question et se décrit lui-même se déploie sans doute davantage dans la poésie lyrique ou dans de libres essais que dans des œuvres de pure spéculation : il s'agit du moins, comme dans les *Confessions* d'Augustin, d'un moi *affecté par ses propres pensées*, et dont la réflexion est toujours en même temps réflexion sur ces affects. Or, au regard de ce renouvellement de la mise en scène de soi, la reconstruction

<sup>11</sup> *Méditation II*, AT VII, p. 25. Sur l'interprétation de ces tournures (*ego ille qui necessario sum*, etc.), on se reportera à l'étude d'É. Balibar (1992, pp. 87-119).

<sup>12</sup> Voir Balibar (1992, n. [19]).

cartésienne de la « philosophie première » représentera à la fois un pas en avant (dans l'affirmation d'une certaine liberté d'esprit et d'une certaine capacité de reconstruction) et un pas en arrière. Le moi cartésien est peut-être conquérant : il n'est ni conflictuel ni expansif, ni par conséquent indiscret. Les droits qu'il se reconnaît à lui-même peuvent être, sur leur registre propre, entiers et radicaux : ils restent toutefois, j'y reviendrai, strictement limités par la conscience de ses dépendances et de ses solidarités<sup>13</sup>. Sur leur versant public, ses actes portent les marques d'une discipline quasi stoïcienne, associée à un souci de bienséance qui n'interdit pas le cas échéant l'usage d'une ironie mordante. Rien n'apparaît ici d'un conflit intérieur, ni du déchirement et des irrégularités de conscience qui viendront au premier plan, par exemple, avec un Rousseau. Pas davantage ne s'agit-il pour ce moi de cultiver sa propre singularité contre la multitude ou le commun des hommes : le même Descartes qui a choisi d'habiter des « déserts » (des résidences à l'écart) dit, en matière de vie civile, avoir toujours préféré suivre « le grand chemin » ([*À Elisabeth*, janvier 1646] AT IV, p. 357) ; et l'homme généreux, tout en se sentant capable de « grandes choses », ne se croit pas en principe plus parfait qu'un autre<sup>14</sup>.

4) *Le projet*. Que cherche le moi cartésien ? Il sera aisé de répondre qu'il cherche son propre contentement, qui est à titre essentiel un contentement de l'esprit. Se rendre l'esprit content, en toute circonstance : sur le plan des affects, le sujet cartésien n'a pas d'autre but, et bien entendu, c'est dans ce but qu'il pratique la méthode et de la philosophie, auxquelles sont associés « d'extrêmes contentements » ([*Discours*, III] AT VI, p. 27)<sup>15</sup>. Mais ce contentement, ou cette satisfaction, peut se considérer de deux manières : comme affect et comme rapport. En effet, pour se rendre content, d'un contentement qui soit solide, il est nécessaire de satisfaire à quelque chose, autrement dit de se conformer à une norme. Pour se satisfaire de ses idées, il faut les avoir rendues claires et distinctes ; pour être content de soi en général, il faut avoir conscience d'avoir fait ce qui devait être fait, ou d'être allé aussi loin que possible dans l'effort correspondant. C'est ainsi que le *Discours de la méthode*, Sixième partie, parle à répétition de cette loi qui oblige tous ceux qui sont ou qui veulent être en effet « gens de bien » à « procurer, autant qu'il est en eux, le bien général de tous les hommes » ([*Discours*, IV] AT VI, pp. 61, 65, 66). C'est ce que fait pour sa part le philosophe en démontrant les « vérités les plus utiles au genre humain » ([*Epître à Voetius*] AT VIII-B, p. 26). Il convient de ne perdre de vue ni cette dimension sociale

<sup>13</sup> Cf. notamment *À Elisabeth*, 15 septembre 1645, AT IV, p. 293.

<sup>14</sup> Voir *Les Passions de l'âme*, art. 154-156.

<sup>15</sup> Voir II, AT VI, 21.

de l'activité cartésienne (valant potentiellement pour l'humanité entière), ni ce sentiment de devoir obéir à une certaine loi. Aussi, parler à propos de Descartes, comme on l'a fait et comme on le fait encore parfois, d'une pure volonté opérante ou conquérante, et à plus forte raison d'une « volonté de vouloir », sera prendre le risque de grandes confusions, si l'on suppose par là que cette volonté ait précédé la définition de son objet.

Il se peut qu'à un certain moment de sa vie, par exemple avant sa rencontre de 1618 avec Isaac Beeckman, Descartes se soit trouvé dépourvu de vocation : mais, comme l'enseignera la *Quatrième Méditation*, ce moment est nécessairement celui du « plus bas degré de la liberté », et de la volonté elle-même – celui, en un mot, de l'*indifférence*<sup>16</sup>. La volonté proprement dite ne vient qu'avec la perception de la chose à vouloir, et avec le sentiment de la nécessité ou de l'utilité absolue de cette chose. Et à cet égard, non seulement il faudra prendre au sérieux la tournure nécessitariste que le *Discours* imprime au projet cartésien (« ...je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire » ([*Discours*, II] AT VI, p. 16)), mais la subjectivité cartésienne paraîtra pouvoir se ramener tout entière à une certaine *fonction* : non pas précisément celle de la mise en acte d'une ou plusieurs facultés, mais celle d'une réduction méthodique de l'écart entre ce qui est effectué, réalisé, donné, actuel, et ce qui est en principe exigible. À la limite, autrement dit, cette subjectivité consiste en une certaine exigence d'ajustement. Et ici, rien n'est exigible à titre subjectif qui ne soit ou qui ne corresponde à quelque chose d'exigible en général, c'est-à-dire abstraction faite de toute détermination individuelle. Sous ce rapport, il faut le souligner, le moi cartésien n'est pas à lui-même une fin, pas plus qu'il ne s'invente lui-même, car tout ce qu'il possède à titre substantiel – facultés de l'esprit, idées, corps, et jusqu'à ce devoir qu'il se reconnaît –, il l'a reçu du Dieu tout-puissant qui l'a créé.

5) *Le domaine de l'examen*. Bien entendu, la subjectivité cartésienne est une subjectivité vigilante. De manière aussi constante que possible, ce moi s'interroge et réfléchit sur ses propres démarches, que celles-ci concernent la recherche de la vérité ou la « conduite de la vie ». C'est de manière significative que la fin du traité des *Passions de l'âme* cite en exemple de maîtrise des passions « ceux qui sont accoutumés à faire réflexion sur leurs actions » (*Les Passions de l'âme*, art. 211). Soulignons-le néanmoins : cette discipline de la réflexion, avec ce qu'elle suppose d'interrogation, vaut à l'intérieur d'un domaine délimité, ou plutôt d'un domaine que les démarches essentielles de l'esprit doivent conduire à délimiter. La réflexion

<sup>16</sup> Cf. *Méditation IV*, AT IX, p. 46.

et l'interrogation doivent être productives, autrement dit concluantes : c'est dire que leurs formes improductives sont à éviter soigneusement. C'est là un des premiers enseignements de Descartes (dans les *Règles pour la direction de l'esprit*) : nous ne devons nous poser que les questions que nous avons une réelle chance de résoudre, et devons donc d'abord distinguer entre les questions raisonnables (susceptibles de solution) et les questions vaines, ce qui d'ailleurs ne peut se faire sans que soit cherché, pour les premières, l'ordre qui les rendra susceptibles de solution. L'une de nos premières tâches, disait la *Règle VIII*, consiste à déterminer ce que peut l'esprit, afin précisément de ne pas être sans cesse à nous interroger sur nos capacités<sup>17</sup>. De même, en matière pratique, l'irrésolution vient souvent, selon *les Passions de l'âme*, d'un « trop grand désir de bien faire » (*Les Passions de l'âme*, art. 170). L'action efficace de l'esprit, tant en matière théorique qu'en matière pratique, ne se conçoit donc que sur le fond de certaines assurances acquises, liées à la mesure que le même esprit a commencé par prendre des tâches qu'il est susceptible d'assumer et du domaine qu'elles recouvrent.

10 Or, les limitations à enregistrer sont ici de diverses sortes. Certaines tiennent au fait que l'objet des questions passe absolument la portée de la raison humaine (comme beaucoup de ce qui se rapporte à la Création, à la Providence divine et à l'autre vie). D'autres tiennent à la complexité des situations de la vie, qui ne peut pas garantir à l'esprit le même degré de contrôle et de certitude que la pure recherche de la vérité. D'autres limitations encore tiennent à ce qui constitue le droit d'un individu particulier au sein d'un État ou d'une société qu'il n'a bien évidemment aucune vocation à réformer ni à régenter. La raison cartésienne s'arrête donc devant des questions qui ne peuvent relever que de la foi ; elle s'incline devant la légitimité de certaines autorités ; elle admet que les mœurs et coutumes d'une société ont leur raison d'être ; et elle renonce à débrouiller entièrement certaines espèces de questions pratiques. Bien entendu, dans chacun de ces cas, c'est elle (la raison) qui se soumet à une certaine condition qu'elle reconnaît, et ainsi, l'on sera tenté de dire que le moi cartésien reste souverain jusque dans la délimitation de son domaine d'activité. Mais c'est là un peu jouer sur les mots, et ce qui compte par-dessus tout est que ce moi évite ainsi, pour toute une part, la présomption ou l'arrogance qu'on lui a si souvent prêtées. Quant à savoir si, en matière de philosophie et de science, les prétentions de Descartes étaient fondées, c'est là une tout autre question.

6) *La représentation*. Le moi cartésien, disons-nous, évite pour toute une part la présomption ou l'arrogance qu'on lui a prêtée. Mais il reste ici à

<sup>17</sup> « Pour n'être pas toujours dans l'incertitude sur ce que peut l'esprit, et pour éviter qu'il ne s'impose un travail déplacé et irréflecti... » : *Reg. VIII*, AT X, p. 396.

aborder le thème le plus métaphysique, qui est celui de la représentation. Le grand geste de Descartes, au départ de la modernité aurait consisté, considèret-on, dans l'institution de la représentation comme mode fondamental de la relation du sujet au monde ; de même que je me représente moi-même à moi-même dans le *Cogito* et me saisis moi-même comme chose qui pense, le monde est l'objet de ma représentation : j'ai des idées ou représentations des diverses choses qui s'y trouvent aussi bien que de sa physionomie d'ensemble, et n'ai précisément de connaissance de ces choses que par les idées que j'en ai.

Cette représentation peut-elle s'interpréter comme une prise de possession en mode transcendantal ? Pour toutes sortes de raisons, cela n'est pas certain. En premier lieu, comme y a insisté particulièrement Jean-Luc Marion, l'entreprise de représenter s'arrête devant le Dieu infini, qu'il faut, si l'on peut dire, se représenter irreprésentable. Mais aussi, il faut craindre les faux problèmes liés à un usage trop massif et insuffisamment critique du concept de représentation, là où Descartes ne dit jamais de nos idées qu'elles *sont* en elles-mêmes des représentations. Au-delà de l'usage limité que Descartes, en français, fait de l'expression « se représenter que », il est certes toujours possible de traduire le verbe *cogitare* par « se représenter ». Nous nous représentons à nous-mêmes, comme nous nous représentons les corps, les autres hommes et leurs pensées, les événements, etc. Mais avant de nous les représenter toutes ces choses, nous sommes affectés par elles et liés à elles sur divers modes ; et pour nous borner aux exemples les plus simples, si nous pouvons nous représenter une couleur, l'impression d'une certaine couleur n'est en aucune manière une simple représentation. Nul doute que l'effort pour se représenter soit un effort pour contrôler cela même qui se trouve ainsi senti. Mais ici encore, cet effort est très inégalement réparti, à preuve l'utilité pour la vie de ce que Descartes, dans une fameuse lettre à Elisabeth, appelle « le relâche des sens » ([*A Elisabeth*, 28 juin 1643] AT III, p. 693) ; de même, il y a « relâche » de l'imagination, et sans doute aussi relâche, c'est-à-dire repos, jouissance tranquille et sans emprise, dans l'amour et dans l'amitié.

\*\*\*

Tâchons de conclure. En parcourant ces divers aspects de la subjectivité cartésienne, l'image que nous pouvions en avoir s'est, il faut l'espérer, assez sensiblement nuancée et compliquée. Or, plus cette image se complique et se singularise, moins il apparaît probable qu'on puisse trouver en elle la clé de toute une époque, à plus forte raison si cette époque doit recouvrir plusieurs siècles.

Certes, le retentissement de l'œuvre de Descartes dans la culture européenne a été considérable et sans doute unique en son genre, ce qui veut dire que tous les penseurs de son siècle et des suivants ont dû se définir par rapport à cette œuvre. Dans une certaine mesure, et par-delà toutes les critiques qu'on a pu lui adresser, Descartes a sans doute réussi à promouvoir une transformation des normes inhérentes à l'activité philosophique. Cependant, au-delà des auteurs ou des courants qui se sont expressément inscrits dans son sillage, rien n'est moins aisé que de déterminer en quoi aura pu consister *l'héritage de l'œuvre de Descartes dans la philosophie en général*, et à plus forte raison l'effet de cette œuvre *dans la culture en général*. Ni l'exigence de méthode, ni les valeurs de l'évidence, de la clarté et de la distinction, de l'exactitude raisonnable, ni la proximité avec le bon sens, ni la « voie des idées », qui est d'ailleurs loin d'être univoque, ne se sont imposées tout à fait généralement, pas plus que la concentration du propos métaphysique ou la réserve conservée par rapport aux matières de foi. Il ne peut pas en aller différemment de la forme de subjectivité que Descartes a mise en pratique et dans une certaine mesure constituée en modèle.

12

D'une manière générale, nous devons en être avertis : rien de plus complexe que l'histoire de la culture, qui est passionnante à proportion, et totalement irréductible à une série d'événements majeurs dont la vérité pourrait tenir en une seule formule. Non seulement nous devons délaissier ce genre de mythologies, mais nos travaux ne seront utiles que dans la mesure où ils les combattent. Et bien sûr ceci vaudra également pour la notion si ample, si vague et si disputée de *modernité* – une modernité dont l'acte de naissance ne se situe bien évidemment ni en 1637, ni en 1641, et que l'on cherchera du reste en vain à quelque date que ce soit. Nous le savons bien, il y a du moderne, désigné ou se désignant comme tel, dès le Moyen Âge, comme il y a du médiéval, ne se désignant sûrement pas comme tel, loin dans ce que nous appelons l'époque moderne. Et nous n'emploierons jamais ces catégories familières avec assez de circonspection – cette circonspection dans laquelle, cela du moins est certain, Descartes lui-même a été un maître.

## Références bibliographiques

- Azouvi, F. (2002). *Descartes et la France*. Fayard.
- Balibar, E. (1992). Ego sum, Ego existo : Descartes au point d'hérésie. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Repris dans É. Balibar (2011), *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (pp. 87-119). PUF.
- Descartes, R. (2013). *Étude du bon sens, La Recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)* (V. Carraud et G. Olivo, Eds.). PUF.

- Descartes, R. (2016). *Œuvres complètes (vol. 1)* (J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Eds.). Gallimard.
- Descartes, R. [AT]. (2024). *Œuvres* (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (tome VI) (P. Garniron, Trad.). Vrin.
- Heidegger, M. (1971). *Nietzsche* (tome II). Gallimard.
- Schmutz, J. (2007). L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes. In O. Boulnois (Ed.), *Généalogies du sujet* (pp. 215-268). Vrin.