OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Le cogito et L'idée de phénoménologie
Author(s)	Henry, Michel
Citation	カルテシアーナ. 1984, 5, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66895
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Le cogito et l'idée de phénoménologie

Renonçant au cours d'un entretien forcément limité à exposer l'idée de phénoménologie pour elle-même, nous supposerons qu'elle est à l'œuvre dans certains développements philosophiques qu'elle détermine et où il est possible de la reconnaître. Le fragment philosophique que nous avons choisi pour tenter de lire en lui la téléologie immanente de l'idée de phénoménologie est bien connu, c'est le cogito de Descartes.

Ce qui fait aujourd'hui encore le caractère fascinant du cogito, c'est qu'il est la recherche du Commencement en un sens radical. Qu'est-ce qui commence en un sens radical sinon l'être? L'être sans lequel rien ne serait s'il n'avait préalablement déployé son essence propre afin de recueillir en elle tout ce qui est. En quoi consiste plus précisément l'initialité de ce commencement radical? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît—sinon l'apparaître lui-même en tant que tel? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du Commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de ce qui apparaît, mais en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. C'est dans cette mesure seulement que l'apparaître est identique à l'être, en tant qu'il s'illumine et s'allume et que cette traînée lumineuse comme illumination non pas d'autre chose mais d'elle-même, comme apparaître de l'apparaître, expulse le néant et prend sa place. C'est l'effectivité phénoménologique de l'apparaître pur dans sa capacité de constituer par lui-même en lui-même une apparence, c'est le champ tracé et circonscrit par cet auto-apparaître de l'apparaître, c'est l'apparence de ce champ pur qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier.

L'apparaître comme tel, Descartes dans son langage l'appelle la ⟪pensée⟫. Et parce que le déploiement initial de l'apparaître dans son auto-apparaître—la pensée—est identiquement celui de l'être, Descartes crut en effet pouvoir trouver ce commencement radical qu'il cherchait: je pense, je suis.

Ecartons donc d'entrée de jeu un certain nombre de malentendus. Et d'abord la critique que Heidegger avait dirigée contre le cogito au

moment de *Sein und Zeit*, à savoir que le commencement cartésien n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui: une précompréhension ontologique au moins implicite, car si je ne savais confusément ce qu'est l'être, comment pourrais-je jamais dire ⟪je suis⟫? Seulement Descartes ne dit pas je suis, il dit ⟪donc je suis⟫. Loin de surgir sans présupposition son affirmation résulte de l'élaboration systématique du préalable indispensable à partir duquel seulement la proposition de l'être est possible. Ce préalable n'est d'autre que l'apparaître que Descartes nomme ⟪pensée⟫. La détermination de ce préalable est le contenu de cogito. ⟪Nous sommes *par cela seul* que nous pensons⟫(1).

Que l'affirmation de l'être résulte chez Descartes de la seule projection de soi de l'apparaître dans l'apparaître et ainsi de son installation en lui-même, c'est ce qu'atteste l'une des réponses cinglantes à Gassendi: ⟪j'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose ne puisse être en l'esprit ⟪si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble⟫, comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense je devais connaître les animaux et les plantes, parce que je dois connaître ce qu'on nomme une chose, ou bien ce que c'est en général qu'une chose⟫(2). Ce que c'est en général qu'une chose, Descartes le sait pour autant qu'il sait ce qu'est une chose qui pense, c'est-à-dire dont toute l'essence est de penser, c'est à dire dont la substantialité et la matérialité sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle.

L'idée de phénoménologie à l'œuvre dans ce cartésianisme du commancement—et par là nous n'entendons pas celui des *Regulae* mais ce moment unique et inouï de la philosophie occidentale où la pensée prend dans sa vue le Commencement et tente de s'égaler à lui—l'idée de phénoménologie ici à l'œuvre donc nous livre trois de ses composants: 1°/la réduction phénoménologique comme réduction à l'apparaître pur, et cela 2°/par la mise hors jeu de l'étant. Ce départ entre l'apparaître et l'étant, c'est la différence cartésienne de l'âme et du corps. L'âme trouve son essence dans l'apparaître et le désigne proprement, alors qu'il appartient au contraire au corps, et cela par principe, d'être dépourvu du pouvoir de la manifestation. C'est la raison pour laquelle toutes les

(1) *Principes*, I, 8, souligné par nous.
(2) Réponses aux *Cinquièmes objections*.

déterminations corporelles, et par exemple les yeux, sont aveugles. Ce qu'on appelle le mécanisme cartésien ne signifie rien d'autre primitivement que cette hétérogénéité radicale de l'étant à l'égard de la manifestation. Parce que l'âme signifie l'apparaître originel, la pensée de Descartes qui constitue l'essence de cette âme n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui ⟪pensée⟫, c'est-à-dire penser que, considérer que, avec quelque chose comme un *meinen*. Le doute est une pensée en ce sens, un considérer que les choses sont douteuses; la certitude aussi, elle est un considérer que les choses sont certaines. Le cogito n'a rien à voir avec le doute, la certitude ou leur échange—comme le montrent les *Réponses aux Septiémes Objectios* où Descartes reproche à Bourdin d'avoir substitué à la différence essentielle entre les choses qui pensent et celles qui ne pensent pas, la différence inessentielle entre celles qui ⟪considèrent qu'elles pensent⟫ et celles qui ⟪ne le considèrent point⟫. Soit dit en passant la plupart des critiques faites au cogito répètent la confusion de Bourdin, par example celle d'un lacanien croyant réfuter le je pense, je suis de Descartes en affirmant: ⟪je ne suis pas ce que je pense, je suis ce que je ne pense pas⟫.

Cependant une troisième composante de l'idée de phénoménologie s'est déjà levée devant nous, même si nous n'y avons pas pris garde. Elle seule nous importe, c'est vers elle qu'il convient de tourner le regard.

Le cogito trouve sa formulation la plus ultime dans sa proposition videre videor: il me semble que je vois. Rappelons le contexte où s'inscrit cette assertion décisive. Descartes a pratiqué l'epoché radicale du monde et de lui-même en tant qu'homme, de son corps, de ses yeux. Que signifie alors voir pour un être qui n'a point d'yeux? At certe videre videor, audire, calescere. A tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe. Ce qui demeure au terme de l'epoché, n'est-ce pas cette pure vision, réduite à elle-même, abstraction faite de toute relation à des yeux présumés, à un soit-disant corps, à un prétendu monde? Seulement si la pure vision subsiste comme telle à titre de ⟪phénomène⟫, ce qui est vu en elle ne subsiste-t-il pas lui aussi, à ce titre, au titre de ⟪simple phénomène⟫, ces apparences sensibles telles qu'elles apparaissent, ainsi précisément prises? A cette question lourde de conséquences le cartésianisme du commencement a répondu par la négative. Ces apparences ne sont pas telles que je crois les voir

car je crois voir des formes réelles alors qu'elles appartiennent peut-être à l'univers du songe où il n'y a rien de réel. Mais une vision qui n'est pas celle des yeux voit tout autre chose que de telles apparences, elle voit que 2 et 3 font 5, que dans un triangle etc.—et tout cela tombe aussi sous le coup de la réduction. Seulement si de tels contenus clairement aperçus néanmoins sont faux, c'est, ce ne peut être que parce que la vision elle-même fallacieuse, c'est parce que le voir n'en est pas un.

Le chemin bien connu de l'epoché cartésienne se creuse sous nos pas. Ce qu'elle accomplissait, dans le rejet de tout ce qui apparaît, c'était, pensions-nous, la libération de l'apparaître comme tel et comme l'ultime fondement. Or c'est ce fondement maintenant qui vacille, c'est l'apparaître lui-même, pour autant que cet apparaître est un voir. Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est pas tel que nous le voyons. Qu'est-ce que voir? Voir, c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même, c'est ek-sister dans le Dimensional extatique de l'ek-sistence que Descartes appelle la lumière naturelle et dont une déclaration fameuse de la première Règle dit qu'elle éclaire toute chose sans être atteinte ni modifiée par elle. Or c'est cette lumière qui se trouble. Car le doute par exemple ne peut accomplir la subversion des essences que s'il met en cause préalablement autre chose, à savoir le milieu de visibilité où elles baignent. C'est donc la condition de possibilité de tout voir, disons c'est l'ek-stasis que délaisse brusquement la réduction. Mais que reste-t-il alors, que peut-elle encore prétendre tenir en main?

At certe videre videor—à tout le moins il me semble que je vois. Descartes pose que cette vision, si fallacieuse soit-elle, a tout le moins existe. Mais qu'est-ce qu'exister? Exister, selon la présupposition du cartésianisme du commencement, veut dire apparaître. Videor ne désigne rien d'autre. Videor désigne la semblance primitive en laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convienne de lui accorder en tant que vision, quoi qu'il en soit de ce qu'elle voit ou croit voir et de son voir lui-même. Dès lors s'élève devant nous, incontournable, inéluctable, la question cruciale que porte en son sein le cartésianisme et peut-être toute philosophie véritable—celle-ci: la semblance qui règne dans le videor et le rend possible comme l'apparaître originel et comme l'apparaître à soi en vertu duquel le videre s'apparaît d'abord à

lui-même et se donne à nous—en vertu duquel il me semble que je vois—cette semblance première est-elle identique à celle où le voir déploie son essence et se constitue proprement comme un voir? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'ek-stasis?

Une formulation équivalente à videre videor dans le cartésianisme du commencement, c'est sentimus nos videre(1)—nous sentons que nous voyons—déclaration d'autant plus intéressante qu'elle intervient lorsqu'il s'agit d'opposer à la vision des animaux, qui justement ne voient rien du tout, la vision ⟪humaine⟫, c'est-à-dire la vision effective, laquelle ne consiste pas simplement en videre mais n'est telle que si sentimus nos videre.

Qu'est-ce que sentir? Parce qu'après tout voir est un mode du sentir, au même titre qu'entendre ou que toucher, et lui appartient. Bien plus, sentir n'est pas seulement homogène à voir, il y reconduit s'il est vrai que la vision sensible, que l'expérience sensible en général repose sur un voir transcendental. Et par là on ne veut pas dire seulement que la perception d'hommes qui passent dans la rue avec leurs chapeaux présuppose la vision de l'idée de substance pensante, mais que cette vision elle-même n'est possible que dans l'ek-stasis.

Trois thèses cartésiennes du commencement rendent impossible toute réduction au videre de l'ek-stasis du sentir immanent à la pensée et constituant sa semblance originelle. La première, que nous avons longuement exposer, est que le voir est trompeur. La seconde est que l'âme ne peut être sentie. Ce qui est ici exclu, ce n'est pas du tout la nature empirique du sentir, nature barrée par la réduction, mais bien ⟪la seule pensée de voir et de toucher⟫, c'est la structure pure de cette pensée, sa structure extatique, qui est mise hors jeu.

La troisième thèse, irréfutable, a été formulée lorsque le hasard a voulu que Descartes soit directement confronté à la question précise que nous posons. Et cela advint lorsque, s'élevant pour une fois au-dessus de son sensualisme grossier, c'est-à-dire en fait le pensant dans sa vérité, Gassendi énonça dans le langage qui était le sien la structure ek-statique de tout sentir possible selon lui. Ce texte extraordinaire déclare que l'extrémité du doigt ne se touche point elle-même, que l'œil ne se voit point, que l'entendement ne se conçoit point. La condition ontologique structurelle revendiquée par Gassendi pour que l'extrémité du doigt,

(1) Lettre à Plempius du 3 octobre 1637; AT, I. 413-414.

l'œil, l'entendement, l'esprit entrent dans l'expérience et soient quelque chose plutôt que rien, la condition structurelle de l'apparaître comme tel, c'est la structure oppositionnelle de l'ek-stasis, c'est le venir hors de soi dans lequel l'œil pourra être devant soi et ainsi se voir lui-même. A la question: ⟪pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voie pas lui-même ni que l'entendement ne se conçoive point...⟫ il est répondu que ⟪cette faculté n'étant pas hors de soi... ne peut former la notion de soi-même⟫. Et encore: ⟪et pourquoi pensez-vous que l'œil ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace...⟫. Et la même chose vaut pour l'esprit: ⟪donnez-moi donc un miroir et vous pourrez alors vous voir et vous connaître vous-même⟫(1).

Le rejet radical par Descartes de ces présuppositions qui sont celles de la philosophie occidentale, c'est-à-dire de la phénoménalité extatique, dans sa prétention du moins à l'originarité, trouve son expression positive dans toutes les définitions techniques que Descartes propose inlassablement et vainement de la pensée, de l'idée. Toutes ces définitions thématisent l'immédiation, à savoir l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître tel que, excluant de soi la médiation de l'ek-stasis, il consiste dans le sentir primitif de la pensée en tant que le se sentir soi-même en lequel elle s'éprouve elle-même telle qu'elle est. ⟪Par le nom de pensée j'entends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients... tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes⟫(2). En tant que dans son se sentir soi-même immédiat la pensée exclut l'extériorisation de l'extériorité, elle s'essencifie comme une intériorité radicale. Les définitions cartésiennes de la pensée font signe vers cette intériorité consubstantielle à son essence et identique à son pouvoir—⟪...ce qui est tellement en nous...⟫—et nous conduisent à ⟪cette sorte de connaissance intérieure qui précède l'acquise⟫, proposition si souvent citée que le moment est peut-être venu d'essayer de l'entendre.

La connaissance intérieure est ⟪la connaissance de l'âme⟫, la connaissance acquise est ⟪la connaissance du corps⟫. Dans la connaissance de l'âme et dans la connaissance du corps il n'est question ni de l'âme ni du corps, encore moins d'une connaissance qui se porterait tour à

(1) *Cinquièmes Objections*, FA II, 737–738.
(2) *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...* Définition I; *Principes*, I, 9.

tour sur l'âme et sur le corps. En ce qui concerne ce dernier d'ailleurs—c'est-à-dire l'étant—il est tombé sous le coup de la réduction. Connaissance de l'âme et connaissance du corps, ces deux expressions doivent être mises l'une et l'autre entre guillemets, elles désignent l'une et l'autre deux modes purs de l'apparaître et de son accomplissement, la connaissance du corps est l'ek-stasis, qui tombe également sous le coup de la réduction, la connaissance de l'âme et ⟪cette sorte de connaissance intérieure⟫ et encore ⟪immédiate⟫ dont il est question maintenant.

Parmi les objections inconsistantes adressées à Descartes par ses illustres contemporains, se trouve une question philosophique, elle est de Hobbes et mérite d'être citée: ⟪Il est très certain que la connaissance de cette proposition j'existe dépend de celle-ci: je pense, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où vient la connaissance de celle-ci: je pense?⟫(1).

La réponse à cette question cruciale en effet—c'est la question du cogito—est la définition technique de l'idée: ⟪par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées⟫(2). Les pensées sont de l'apparaître, des cristaux d'apparaître, c'est en cela qu'elles diffèrent foncièrement des corps, c'est-à-dire de l'étant. Mais l'apparaître n'apparaît que pour autant qu'il s'apparaît à lui-même. Chaque pensée n'est ainsi une pensée que pour autant que, se révélant à elle-même, elle parvient en soi et rejoint son être propre. Pensée pour Descartes ne veut donc pas dire seulement comme pour nous, la pensée, dans une sorte de désignation extérieure, mais ce par quoi la pensée parvient originellement en soi-même et se trouve être alors, comme telle, la pensée. Comment maintenant la pensée parvient-elle en elle-même? Une seconde fois la définition technique de l'idée nous dit: non point par une ek-stasis. Mais au contraire le parvenir originel qui traverse toute pensée et constitue son essence n'est pas un parvenir hors de soi, dans l'extériorité, mais un parvenir de chaque pensée en elle-même, qui la rejette en elle-même, la livre à elle-même, la donne à elle-même—étant ainsi son auto-révélation, la révélation de la pensée elle-même et non pas d'autre chose, d'une altérité quelconque, d'une objectivité quelconque. L'idée, prise cette signification absolument

(1) *Troisièmes Objections*, FA, II, 602.
(2) *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, FA, II, 586.

originelle, nous donne à entendre ce qu'est sa réalité formelle, non la simple forme d'un contenu situé hors d'elle mais, en l'absence de toute extériorité, son unité avec ce contenu radicalement immanent qu'elle est elle-même en tant qu'identique à elle, à la pensée. Voilà pourquoi, parce que l'idée ne révèle en soi rien d'autre que la pensée, les exemples pris par Descartes pour circonscrire l'idée en tant qu'essenee originelle de la pensée se limitent aux modalités immanentes de celle-ci: ⟪je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. En sorte que lorsque je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées⟫(1). Toutes les modalités immanentes de la pensée, les sensations, les sentiments, doivent être considérés ⟪comme des idées qui sont seulement en notre âme⟫. Pour dire cette auto-référence à soi de l'apparaître et son installation en soi-même, cette immanence et ce rejet en soi de la pensée, la proposition ⟪je pense⟫ paraît trop simple. Pour une formulation adéquate du cogito, il faudra attendre longtemps, attendre Nietzsche qui dira non pas je suis mais, de façon plus rigoureuse et fondamentale ⟪je suis ce que je suis⟫(2), posant ainsi en effet l'assise de toutes les grandes analyses de la dernière période de sa pensée.

De la connaissance de l'âme Descartes n'affirme pas seulement son irréductibilité à la connaissance du corps mais encore son primat sur celle-ci, primat si essentiel que c'est à l'établir que se voue la seconde Méditation. Ce qui est alors donné à entendre, c'est que la ⟪connaissance du corps⟫, c'est-à-dire le voir en lui-même et en tant que tel—qu'il soit le voir des yeux ou ce qui en reste après la réduction, un attouchement, une imagination ou une inspection de l'esprit—un tel voir en tout cas présuppose, en tant que vision de ce qu'il voit, en tant que jet de ce qui se trouve jeté par devers lui, l'apparaître à soi de cette vision elle-même, l'auto-révélation de son ek-stasis comme différente de celle-ci toutefois et comme son préalable. C'est de cette façon seulement que ⟪la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps⟫(3), car si elle lui était identique en tant que connaissance, c'est-à-dire dans l'essence de son apparaître, comment pourrait-elle en être la présupposition ?

(1) *Troisièmes Objections et Réponses*, FA, II, 611-612.
(2) *La Généalogie de la morale*, in *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1971.
(3) *Principes*, I, 11 ; FA, III, 97.

C'est ici la troisième composante de l'idée de phénoménologie qui nous interpelle. Montrant, à propos de la chose qui pense, comment la substantialité et la matérialité de cette ⟪chose⟫ sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, nous y avions déjà fait allusion. J'appelle phénoménologie matérielle celle qui prend en compte la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure, c'est-à-dire celle-ci dans son effectivité. Une telle phénoménologie n'a pas affaire à des ⟪phénomènes⟫, c'est-à-dire à des contenus de connaissance, se demandant notamment lesquels sont susceptibles d'être posés, en vertu du mode selon lequel ils se donnent à nous, avec un degré de validité déterminé et à la limite exemplaire. Il s'agit uniquement de ce mode de donation et finalement de la phénoménalité pure en laquelle il consiste: celle-ci doit être prise en considération et apportée à l'apparence. A vrai dire c'est la phénoménalité pure comme telle qui s'apporte elle-même à l'apparence en vertu de son pouvoir propre. La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, c'est-à-dire sa matérialité phénoménologique. L'opposition structurelle du videor et du videre en laquelle s'épuise le cartésianisme du commencement n'est philosophiquement fondée que si l'opposition des deux modes primitifs selon lesquels se phénoméalise la phénoménalité signifie que c'est l'apparaître dans la matérialité de son apparaître qui diffère chaque fois. Bien plus, si ledit projet cartésien vise à établir non seulement une dissociation radicale entre ces deux modes de la phénoménalité mais en outre une hiérarchie entre eux, telle que l'un d'eux seulement échappe à la réduction, alors ce qui doit être montré c'est comment en effet en un tel surgissement primitif de la phénoménalité tout ce qui se phénoménalise en lui et lui appartient s'y montre tel qu'il est, dans sa réalité. Car c'est seulement en reconnaissant dans le mode de sa présentation effective et dans la matérialité phénoménologique pure de cette présentation quelque chose comme une omni-exhibition de soi-même qu'on peut affirmer que semblable manifestation en est une d'absolue et d'indubitable. Descartes a-t-il jamais, a-t-il une seule fois désigné la substance phénoménologique de l'apparition comme s'auto-attestant elle-même, comme s'auto-présentant en elle-même et telle qu'elle est, comme le fondement et l'essence de toute vérité absolue?

L'aricle 26 des *Passions de l'âme* répond à cette interrogation

dernière. Développant une problématique pré-scientifique conformément à la thèse générale du Traité, à savoir l'action du corps sur l'âme par l'entremise des nerfs et des esprits animaux, se tenant ainsi aux antipodes de la réduction, il fait brusquement retour à celle-ci. Est évoquée de nouveau la situation du sommeil mais aussi de la veille que rien ne permet de distinguer l'une de l'autre. Ce que le dormeur ou le veilleur pense voir ou sentir par exemple dans son corps est mis hors jeu, le voir et le sentir de nouveau récusés dans leur prétention d'atteindre la vérité, rejetés hors de sa sphère, tandis que le se sentir soi-même ou plutôt sa matérialité et sa substantialité phénoménologique pure, à savoir l'affectivité de cette auto-affection originelle, cette affectivité en général et toutes ses modalités se trouvent marquées soudain du sceau de l'absolu. Elles se révèlent dans la substantialité de leur phénoménalité propre, dans leur affectivité et par elle, comme elles sont en elles-mêmes, et aucune illusion n'a pouvoir contre elles. ⟪Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion⟫. Ainsi l'opposition cruciale du cartésianisme du commencement,celle du videor et du videre, se répète-t-elle, dans une phénoménologie matérielle, surdéterminée ou plutôt fondée par la substantialité phénoménologique des modes fondamentaux de l'apparaître, elle se propose maintenant comme celle de la passion et de la perception: ⟪on peut être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais... on ne peut l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent⟫.

En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tout ses modes et les détermine tous secrètement. Chez Descartes lui-même, ne voit-on pas ce règne de la passion s'étendre étrangement? Passions strico sensu qui se ⟪rapportent à l'âme⟫, mais aussi qui se rapportent aux objets, à notre corps, elles sont circonscrites chez Descartes, c'est vrai, non seulement en raison de leur affectivité intrinsèque mais aussi, on le sait, par la construction transcendante de

la permixtio. Mais le corps tombe sous le coup de la réduction. Dira-t-on que celle-ci est provisoire? Tant s'en faut: en tant que la variation eidétique le doute libère ce qui demeure. En ce qui concerne la relation de l'affectivité et du corps au sens où l'entend Descartes, la réduction signifie ceci: dans la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure de l'apparaître originel en tant que cette matérialité est l'affectivité, et dans la dimension phénoménologique constituée par elle, le ⟪corps⟫ n'est pas compris, et ne le sera jamais. Risibles sont d'ailleurs en général toutes les tentatives d'explication de l'affectivité pour autant qu'elles la présupposent inévitablement comme cela même qu'elles prétendent expliquer. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du contenu dogmatique du cartésianisme et de ses théories, ne voyons-nous pas la passion s'étendre bien au-delà du domaine qui leur est assigné, au point de prendre en elle par exemple la volonté infinie, et cela pour autant que celle-ci est considérée dans sa possibilité la plus intérieure, c'est-à-dire justement dans son inhérence possible à la pensée: ⟪et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut⟫(1).

Or devant cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la première venue à soi de l'apparaître, l'auto-affection originelle en laquelle il s'apparaît à lui-même et surgit dans l'apparence de sa phénoménalité propre, le regard cartésien se détourne: l'affectivité n'est pas l'essence de la pensée, sa substance—à savoir cette substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure—elle lui advient non en vertu de ce qu'elle est et comme identique au pouvoir qui la produit, mais comme un accident la contraignant de l'extérieur, comme son trouble, de telle sorte que le principe de la réduction est de nouveau bafoué.

Le cartésianisme est alors la proie d'une dialectique inexorable qui a d'ailleurs une signification absolument générale et le dépasse de beaucoup. Si ce n'est plus l'affectivité qui construit de l'intérieur l'apparaître et le rend possible en sa semblance première, lui octroyant l'effectivité de sa matière phénoménologique, où réside alors le pouvoir par lequel la phénoménalité advient, quelle est la substance phénoménologique de cette première advenue? C'est l'ek-stasis, c'est la lumière de l'extériorité qui se pro-pose comme l'unique référence du concept de

(1) *Les passions de l'âme*, FA, III, 967-968.

la phénoménalité et par suite de la phénoménologie elle-même. L'immanence prescrite par toutes les définitions cartésiennes de la pensée et de l'idée n'est plus qu'une simple prescription et devient fragile dès que se dérobe son assise phénoménologique. C'est la lumière plutôt, la lumière de l'ek-stasis et de tout ce qu'elle fonde, de la représentabilité et de la ratio, qui va fournir cette assise et, se substituant subrepticement à l'immédiation de l'apparaître, prendre sa place, une place que, en son invisible retrait du monde, il laisse toujours libre. Ainsi s'accomplit l'oubli du commencement et sa perte. Le cogito est démembré, la semblance première du videor s'abolit en celle du videre, la ⟪pensée⟫ cartésienne n'est plus l'âme, elle n'est plus la vie, mais son contraire, elle est devenue la pensée des modernes, la connaissance.

Comment s'accomplit chez Descartes l'obnubilation du videor par le videre et son oubli progressif, c'est ce que montre déjà la fin de la seconde Méditation, minée par une contradiction profonde. D'une part il s'agit de montrer que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle du corps et que tous les pouvoirs qui lui servent à connaître celui-ci doivent être connus d'abord en eux-mêmes, au sein d'une semblance plus originelle. D'autre part, sous prétexte de mieux saisir cette connaissance de l'âme et justement parce qu'elle immanente à celle du corps, c'est celle-ci en réalité qui est thématisée. Les facultés de l'âme deviennent des facultés de la connaissance et sont appréciées comme telles.

La troisième Méditation accentue ce glissement. Se produit en premier lieu une substitution décisive, la substitution au cogito lui-même de sa relation au cogitatum, c'est cette relation ou plutot le cogitatum lui-même qui devient le thème de l'analyse. Il s'agit d'accroître la connaissance mais d'abord de la fonder définitivement, comme si le cogito ne l'avait pas fait. L'oubli du videor comme immédiation du videre le révélant originellement à lui-même tel un voir alors irréductible et incontestable, laisse la place à un tout autre projet, celui de le légitimer médiatement par la véracité divine, laquelle doit être lue dans l'idée de Dieu comme cogitatum et renvoie ainsi à l'inventaire des cogitata et au problème de leur statut. Le cogitatum doit échapper à la réduction par lui-même—ce qui signifie que l'être pensé, l'être représenté, l'être vu, si on s'en tient à lui tel qu'il est pensé, représenté, vu, est indubitable. Mais l'être-vu comme tel, le fait d'être vu considéré comme une condi-

tion phénoménologique, abstraction faite de ce qui est vu, c'est la vue elle-même, c'est le voir se déployant dans son espace de lumière. La semblance originelle de son immédiation essentielle inaperçue en lui, le cogito n'est rien de plus qu'un tel voir, son apparaître est celui du cogitatum, l'apparaître en lequel le cogitatum est que cogitatum. La lecture heideggerienne du cogito dans *Nietzsche II*, avec ses graves manquements, avec sa réduction explicite et délibérée du je pense à un je me représente, se situe à ce niveau. Mais on n'en finirait pas s'il fallait citer toutes les interprétations qui ramènent la phénoménalité du cogito à la lumière de la Règle I, par exemple celle de Guéroult, au terme de laquelle le cogito cartésien est déjà un cogito kantien, voire fichtéen. Derrière ces méprises se tient une présupposition absolument générale: privée en effet de sa dimension d'intériorité radicale, réduite à une condition de l'objectivité et de la représentation, constituant bien plutôt cette structure, la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet.

Ce qu'opère la troisième Méditation, c'est donc tout autre chose que le déplacement thématique du cogito au cogitatum, c'est la réduction du premier à n'être que la condition du second. Or une telle réduction, en laquelle se perd l'essence de la vie, ne s'accomplit pas seulement de manière subreptice, à l'insu en quelque sorte de Descartes ou de son lecteur, elle est revendiquée quand le cogito devient le critère de toute vérité possible et cela en tant que ⟪perception claire et distincte de⟫ ce qui est connu, et quand le cogito devient lui-même la première de ces vérités, soit le contraire de ce qu'il est, à savoir une évidence.

Toutefois l'immédiation de l'apparaître, parce qu'elle est aussi celle du savoir, ne se laisse pas si facilement oubliée et le cartésianisme, dans ses aperçus les plus fulgurants, y renvoie. Dès lors se crée, sur le plan de la technicité philosophique du cartésianisme, une situation singulière: tous les concepts-clés de la phénoménalité cartésienne—pensée, idée, aperception, perception, clarté, distinction, confusion, obscurité—renvoient tour à tour aux deux modes selon lesquels se phénoménalise la phénoménalité et à leur matérialité spécifique. De cette amphibologie constante résulte un texte illisible sans les repères que peut seule lui fournir une phénoménologie matérielle. D'autant que ce n'est pas seulement le contenu de ces concepts qui varie du tout au tout mais le jeu relationnel dans lequel ils sont pris change lui aussi

selon la dimension de l'apparaître dont ils cherchent à fixer les lois. Ainsi pour circonscrire la phénoménalité originelle, exclusive de l'ek-stasis, Descartes va-t-il employer les mots de l'ek-stase et de la connaissance, subsumant sous une terminologie monotone deux ordres irréductibles. Quant au jeu relationnel de ces concepts amphibologiques, bornons-nous aux indications suivantes:

1) - Clarté est identique à confusion et à obscurité dans le cas où elle désigne l'immédiation de l'apparaître, c'est-à-dire une seule essence, claire en tant qu'elle accomplit l'œuvre de la phénoménalité, obscure en tant que la matière phénoménologique de cet accomplissement est l'affectivité. Ainsi en est-il au § 46 des *Principes* I où Descartes déclare: ⟪lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard⟫. Il convient de ne pas confondre cette connaissance avec le faux jugement qui fait que ce quelqu'un s'imagine ressentir la douleur dans la partie blessée du corps ⟪encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui⟫. A la clarté et à l'obscurité en tant qu'identiques dans l'essence originelle de l'apparaître, il appartient de ne pouvoir se changer l'une dans l'autre, étant toujours le Même, à savoir cette dimension où la phénoménalité se déploie dans l'invisible, de telle manière que rien de ce qui grandit en elle ne s'en va jamais hors d'elle, de même que rien de ce qui se tient hors d'elle ne parvient non plus en elle, de telle manière que ce qui est vivant l'est à jamais.

2) - Clarté en tant qu'opposée à la confusion et à l'obscurité est celle de l'ek-stasis, indique donc une unique essence, claire en tant qu'elle ouvre le lieu où se concentre la lumière, obscure en tant que ce lieu de lumière s'entoure d'ombre, à savoir de l'horizon non thématisable de toute ex-position extatique. Clair ou obscur est l'étant en tant qu'il advient à la condition d'ob-jet, en sorte qu'il ne revêt jamais ces caractères en lui-même mais seulement dans son ex-position et par elle. Clarté et confusion sont ici des déterminations phénoménologiques pures consubstantielles à la phénoménalité de l'sk-stasis et prescrites par elle. Elles construisent ensemble la phénoménalité du monde dont la méthode cartésienne tente de façon pathétique d'exorciser la finitude essentielle.

Ainsi donc cogito ne veut pas dire une chose mais bien deux, non seulement différentes mais hétérogènes—à tel point que leur co-appartenance à l'origine et leur être-ensemble dans cette co-originarité

est sans doute l'un des problèmes majeurs de la philosophie. N'est-il pas extraordinaire que le plus cartésien des cartésiens ait été conduit à dire sur le phénomène irréductible et incontestable que la doctrine se donnait explicitement comme point de départ et d'appui assuré exactement le contraire de ce qu'avait formulé son auteur (Descartes), à savoir que le cogito n'est pas une évidence ni la plus claire de toutes, mais un abîme d'obscurité, qu'il n'est pas une connaissance ni la première de toutes, mais ce dont nous n'avons aucune connaissance seulement concevable, que l'âme par conséquent n'est pas plus aisée à connaître que le corps, mais inconnaissable au contraire et, bien plus, que le seul savoir que l'on soit en mesure d'acquérir à son sujet ne puisse l'être que par analogie avec le savoir du corps et à partir de celui-ci, que finalement l'idée d'âme, au lieu de constituer le préalable et le fondement de toute connaissance ne peut jouer un tel rôle, et cela pour cette raison ultime qu'elle n'existe pas, pas pour nous en tout cas. Mais le plus surprenant c'est sans doute qu'avec de telles propositions et en dépit de leur opposition terme à terme aux thèses cardinales du cartésianisme, Malebranche, loin de s'écarter d'elles, en propose pour la première fois et peut-être la dernière une répétition radicale allant au plus initial de ce commencement qu'avait entrevu Descartes pour le livrer de façon abrupte, dans la fulgurance de la vision métaphysique.

La définition cartésienne de l'homme comme âme, c'est-à-dire comme phénoménalité pure, pose de multiples et graves problèmes. Très largement le monde culturel auquel nous appartenons procède de ceux-ci et de l'incapacité de leur apporter une solution adéquate. Est-ce un hasard si aujourd'hui dans presque tous les domaines les recherches en cours se définissent par un rejet implicite ou explicite du cogito, mais si leur lieu commun aussi c'est une totale incompréhension à son égard. Les problèmes posés par une définition phénoménologique de l'homme n'en subsistent pas moins, prenant souvent l'allure de difficultés insurmontables. Seule peut-être une phénoménologie matérielle sera en mesure de les affronter, seule une telle phénoménologie se donnera des moyens à la mesure de ses tâches.

Michel HENRY