

Cette obscure clarté tombée du *cogito*

Danièle Letocha

(Université d'Ottawa)

Nul ne peut contester que Descartes, à partir de la rédaction des *Règles pour la direction de l'esprit*, vers 1626-1627, initie un nouvel ordre intellectuel. Et certes, de 1626 à 1637, soit jusqu'au *Cogito* du *Discours de la méthode*, on voit bien s'articuler dans ses écrits un commencement: celui d'une première modernité baroque qui s'établit dans la rationalité théorique et qui fixe le champ des sciences en l'asseyant sur l'invariance d'une métaphysique. Si Descartes revendique explicitement la nouveauté de sa démarche et des lumières qu'elle apporte, il ne dit pas que ce commencement est conquis sur une autre vision du monde, sur d'autres vérités, sur d'autres canons, c'est-à-dire sur un autre ordre comportant un éclairage mobile de faisceaux croisés qui font circuler les ombres et trembler des images intermittentes dans un espace symbolique très différent. Descartes ne nous désigne que le désordre des ténèbres qui l'entourent¹ et l'abusent. N'acceptons pas sa parole sans examen et cherchons, dans la voie jadis ouverte par Henri Gouhier², pourquoi Descartes doit discréditer l'humanisme tardif de la Renaissance pour ensuite promouvoir l'intérêt d'un espace rationnel inédit: le sien, celui de Pascal, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz. Pour légitimer son entreprise, il faut - et il suffit - que Descartes fasse apparaître l'ancien et le nouveau dans un rapport de ténèbres à lumières, d'irrationnel à rationnel, d'arbitraire à nécessaire: liquidation de trois siècles d'humanisme en trois pages à peu près.

¹ *Discours de la méthode* II.

² *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, Paris, 1958.

On vient ici parler contre Descartes - *In Cartesium* - sans contester la rupture qu'il plaide ni mettre en cause les clartés dont il revendique la création. Mais il est essentiel de creuser cette rupture pour montrer ce qu'il ne montre pas: ce que Descartes rencontre, dans la culture de son temps, ce n'est pas la scolastique, c'est l'humanisme fatigué et inquiet. L'ordre renaissant, nous l'appellerons rationalité rhétorique; celle-ci s'articule autour d'une logique du discours qui accorde le primat à la communication sur la fonction d'information. En effet, l'humanisme qui a si peu d'unité doctrinale a fait converger les intellectuels dans une philosophie du langage très élaborée, appuyée sur une philologie pluridisciplinaire et rigoureuse, exacte et une, qui n'est nullement victime de la «diversité des opinions», pour employer le diagnostic cartésien. Descartes veut ignorer que, pour l'humanisme, le monde est discours et que, conséquemment, la science du discours est science du réel.

Par contraste, l'esprit cartésien identifie toute vérité à la vérité ontologique à faire. Il parle du savoir sur l'être, d'un référent extérieur au discours. La lumière de la vérité exige un accord entre la pensée et ses représentations, puis entre ces représentations et les choses. Ici, le discours se trouve relégué au statut d'accident second et insignifiant. La rupture agit d'abord ici. Il importe de se rappeler que ces trois siècles de recherche des humanistes s'étaient affirmés contre l'ontologisme spéculatif de l'Université et contre la vacuité de ses exercices logiques. Or, Descartes comprend très tôt (dès le collège) que mode de vérité référentielle et univoque qu'il cherche ne se trouvera pas dans l'espace polycentrique de la raison rhétorique, espace volontairement et savamment dépouillé de la tribune du *SCRIPTOR* - juge qui tranchait les thèses dans l'écriture conventionnelle du *tractatus* universitaire. Au Collège de la Flèche, puis dans ses études de droit, Descartes a été formé à l'idéal érasmien de la raison rhétorique et, sans doute, dans les mêmes termes que Montaigne, avant lui. Mais il ne veut pas d'un itinéraire intellectuel qui lui ferait épouser successivement les diverses postures du probable; il refuse d'envisager sérieusement le décentrement du «certain-pour-autrui» qu'explore la forme du dialogue cicéronien non conclusif.

Le *cogito* apparaît alors comme une stratégie pour abolir les évidences de la culture humaniste en changeant les questions plus qu'en en contestant les réponses. Il faut ici montrer que le succès de Descartes correspond non seulement à un déplacement de lumière mais aussi

à une perte cognitive, éthique et esthétique. Nietzsche qui scruta si bien la finitude de toute théorie parle de l'ombre que projette nécessairement le philosophe du fait même qu'il éclaire quelque perspective neuve. Parlons un peu de cette ombre que, nous, modernes tardifs, percevons de mieux en mieux. Voyons donc, sous l'angle idéologique, la stratégie du *cogito* et ses effets soustractifs.

Quel est le climat autour de 1600? Le temps n'est plus à rire. L'*Index* n'a-t-il pas condamné le corpus érasmien? Bruno et Vanini ont été brûlés. Les thèses de Galilée sont examinées une première fois par Bellarmin en 1616. Le divertissement devient suspect: c'est un obstacle au salut et à la science. Politiquement comme individuellement, on se doit d'être *sérieux*. A qui Descartes s'adresse-t-il?

«Qui serio student ad bonam mentem pervenire...» («Si quelqu'un veut chercher sérieusement la vérité (...) il ne doit songer qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison...» *Regula I*³)

Descartes ne veut pas de ces attitudes négligentes et amusées, ni des clins d'oeil aux amis et aux lecteurs, ni des lectures cursives, des joies du loisir agréable, discontinu, léger qui caractérise le lettré renaissant et dont Erasme, More et Montaigne (parmi cent autres) se vantent constamment, en accord avec l'aristocratie de bon aloi qui méprise le travail méthodique et tout discours laborieux. La science n'est point ludique. L'esprit cartésien se

³ *Descartes. Oeuvres et lettres*, André Bridoux, dir., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953, p. 38.

caractérise d'abord comme anti-dilettante. La nouvelle science n'est pas non plus une quête des devoirs et des vertus du bien vivre et du bien mourir propre au propos humaniste. La *bona mens* omniprésente remplace le souci de l'homme bon, de la vie bonne, et en change le sens. D'emblée, une mutation intellectualiste s'impose et, rétrospectivement, Descartes le proclamera à la première page des *Passions de l'âme*: «Personne avant moi...» écrit-il, revendiquant sa décision d'ouvrir une voie nouvelle.

Or, la nouvelle rationalité n'est pas d'abord une oeuvre qui aurait plus tard et accidentellement livré les ouvertures sur le pouvoir. C'est l'inverse. Dès sa définition, avant sa mise en oeuvre et sa moisson, le projet cartésien comporte une finalité de puissance et de contrôle sur la vie symbolique. La clarté (sans qu'on spécifie laquelle) en est le critère; la méthode (l'unique droit chemin) le moyen. Comment contrôler ma propre vie intellectuelle? Comment m'assurer de «bâtir dans un fonds qui est tout à moi»?⁴

Cela est un jugement indirect sur «les maux» qui affectent la rationalité rhétorique, quand on la mesure à l'aune d'une entreprise métaphysique. A ces deux questions, Descartes répond en proposant quatre procédures: pour contrôler sa propre vie intellectuelle, il faut

- . discréditer le type dominant de sagesse, celui que porte la tradition érudite, en faisant une critique de la culture;
- . désinvestir le moi de la culture, le séparer de tout et le doter d'autorité en faisant du sujet pensant un sujet scientifique; il s'agit de réhabiliter la *nature nue*, la lumière ou raison naturelle⁵;

⁴ *Discours de la méthode II.*

⁵ C'est là une des notions les plus obscures et qui n'a pas reçu l'attention requise.

- . imposer à toutes les données hétérogènes du réel le modèle mathématique pour les traduire en objets de pensée commensurables et opératoires;
- . Fragmenter les problèmes conformément à un atomisme du sens qui accorde le primat à l'élément sur la structure.

Cela n'est pas le fait d'un esprit réformateur qui viendrait classer ou aménager des savoirs en place. Descartes entreprend d'initier un ordre inédit pour gérer des contenus nouvellement conquis. Il veut définir et légitimer un paradigme différent et dit-il, supérieur. Dans la VI^e partie du *Discours de la méthode*, il l'exprime sous le mode dynamique:

«C'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité.»

Descartes serait-il un nouveau condottiere de la philosophie? Nullement. Il hait l'aventure; le profil qu'il dessine est bien celui du savant moderne, prudent et circonspect. Il réclame l'ordre contre un ordre présent caricaturé en désordre. Pourquoi décréter que l'ordre des autres est désordre? «Rien n'est plus vain...» écrit-il à tout propos, que de poursuivre l'entreprise de la rhétorique liée à la tradition et qui propose de penser l'exception, le singulier et la circonstance. C'est perdre son temps à des bagatelles.

Comme le fait remarquer Geneviève Rodis-Lewis⁶, dans l'énoncé du premier précepte, - «Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle...»⁷, ce terme passif de «recevoir» prête à confusion. S'il s'agit d'une reprise en main propre de l'autorité du jugement, l'opération est éminemment active. Descartes décide désormais lui-même du recevable/irrecevable. Il s'approprie également la clef de la clarté visée c'est-à-dire le pouvoir de définition des notions, des critères de vérité, des opérations justifiées et des bilans critiques. Le trait moderne est dans le fait qu'il exige du

⁶ *L'oeuvre de Descartes*, 2 vol., Vrin, Paris, 1971, fin tome 1, p. 170

⁷ *Discours de la méthode II*, p. 137.

lecteur que celui-ci abandonne ses propres références et habitudes. L'auteur décide d'être le maître d'oeuvre et de gérer son projet de science en écartant ce qui n'y est pas utile.

L'enthousiasme cartésien vient de la conviction de «recréer la lumière, comme au début de la *Genèse*, et démêler le Chaos, pour reconquérir la totalité du réel»⁸ note Geneviève Rodis-Lewis en marquant la rupture de paradigme.

L'ordre que Descartes veut discréditer et disloquer, c'est celui que régit la tradition savante, hérité du commentaire biblique et des antiquités gréco-latines. Avant Descartes, qu'est-ce que penser et s'émanciper selon la tradition? C'est essentiellement apprendre à penser *avec* une pluralité de discours où les vecteurs de socialité, de vérité et de beauté se sont fusionnés en une seule totalité non systématique. Pour participer aux savoirs humanistes, il faut apprendre à circuler entre plusieurs plans de profondeurs, et jouer au labyrinthe dans un ensemble à entrées multiples, à cohérences multiples selon des règles d'échos, de signes, de métaphores, bref des règles d'analogie et non d'identité mathématique. Source de lumière diverses qui s'irisent au passage, selon l'angle de vue.

En circulant dans les régions de ces corpus, faiblement articulés du point de vue théorique, le moi concret trouve les interstices nécessaires à l'affirmation de sa singularité et peut s'arrimer pour le voyage indéfini de sa recherche. La loi, ici, est celle du plaisir et de la prolifération du sens, non pas celle de l'application laborieuse en vue d'une réduction à l'univoque. Rayons obliques que l'éclairage clinique cartésien abolit. C'est la fin d'une vérité esthétique.

⁸ G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 165.

Le fait philosophique humaniste, la clarté qu'apporte les expériences réflexives qu'il propose, ne résident pas dans l'idée, ni dans l'esprit. La quête encyclopédique situe la vérité dans les mots, dans les *bonae literae*, dans l'ordre séduisant du discours savant, antithèse du vulgaire. Cette sorte de vérité (dont nous avons perdu l'intuition) rutille dans la matérialité des langues nobles parce qu'anciennes.⁹ «Évidence révélée» de l'allitération, du rythme, de l'image, de l'humour. La vérité, pour l'humanisme, c'est le style. Insistons-y: les vérités philosophiques sont des effets du discours et solidaires des contextes discursifs, donc impossibles à isoler où à traduire avec quelque justesse. C'est d'ailleurs à moi à me porter vers les conditions «d'entrée en tradition» comme on entre en religion: les collèges trilingues sont les lieux qui donnent accès à la vérité du discours. Le principe d'*aletheia* est pris littéralement dans de rapport normatif de la tradition aux esprits lettrés sous le mode *FONS/LACUNA*, c'est-à-dire de texte-source à texte récent et troué.

⁹ L'antinomie lettré/vulgaire chez Erasme est aussi forte que celle du vrai/faux chez Descartes.

Et qu'attend-on de ce monde écrit dont l'hétérogénéité des contenus est équilibrée (et non annulée) par, l'homogénéité de l'ordre du discours? On étudie et on lit pour se faire informer et former par des lumières qu'on ne saurait trouver ni en soi, ni dans l'empirie du quotidien. En effet, pour Pétrarque, pour Valla, pour Budé, pour La Boétie, et encore très largement pour Montaigne (dans ses tensions internes) l'immersion dans le discours lettré considéré comme un *milieu* de pensée suppose une définition du moi contingente et intellectuellement informe, anomique et passive devant les contenus livresques. La Boétie, ne voit que la lecture des grandes oeuvres comme moyen de garantir le citoyen d'élite contre la servitude. C'est précisément sur ce postulat que Descartes rompra le plus radicalement avec la Renaissance, me semble-t-il: il nie que la conscience vulgaire soit incapable de pensée, dénuée de critères de pensée vraie. Autrement dit, Descartes rejette la conception dominante de la culture humaniste que les Jésuites lui avaient transmise par la *ratio studiorum* érasmienne¹⁰ en usage dans leurs collèges très progressistes. Cette conception pose la tradition savante, antique et gréco-latine (ainsi qu'hébraïque) comme un milieu qui élève la brute native, l'urbanisme, la moralise, l'instruit bref, la fait entrer en humanité. Vieille conception du discours, en vérité, puisqu'elle se trouve développée chez Isocrate.

Or, la tradition-milieu exerce une régulation normative des consciences qui s'y rencontrent par la nécessaire médiation du discours. La tradition est ce qui fixe le champ thématique sur lequel se règlent les consciences: *loci communes* qui n'appartiennent en propre à personne. Hétéronomie du lieu, du propos, des modèles. Or, si les consciences ne faisaient que refléter et réitérer la tradition à l'identique, la philosophie s'abolirait. La diversité des opinions est bien

¹⁰ Comme ils avaient d'abord obtenu la condamnation du corpus érasmien par l'Index, on peut observer que la Société de Jésus maintient largement le primat de la forme sur les contenus.

une condition essentielle de l'itinéraire philosophique renaissant. Et puisque le moi n'est ni origine, ni fin de la vérité philosophique, il faut comprendre que chacun se trouve soi-même en «essayant» successivement divers personnages, diverses positions discursives, diverses «voix», dans le même répertoire.

Pour ces individus concrets qui s'engagent en philosophie sans s'être préalablement dépouillés de leurs goûts, de leurs accents régionaux, de leurs amitiés, de leurs croyances et de leurs caractères idiosyncrasiques, c'est la tradition qui est le sujet (au sens où Hegel affirme que le concept est sujet). Elle opère pour eux comme un analogue de l'Ame du monde et ils ne pourraient pas pratiquer un *cogito* cartésien sans anéantir leur identité. Car l'homme-caméléon, décrit par Pic de la Mirandole, ne veut pas être un esprit pur. Traversé par le discours pluriel de la tradition, le lecteur renaissant *trouve* sa vérité dans la coexistence des différences. Il trouve son identité dans l'écart d'altérité première: pas de jeux de puissance ici mais une épistémologie du dérivé¹¹ où c'est la dure qui fonde. La logique du moi est celle du signe, du reflet, de la trace, du miroir. Immersion, inscription dans la tradition, celle-même animée d'une raison voilée: du point de vue où ce sont tous les écrits, les sentences deviennent commensurables dans un même système de signes. L'intertextualité et l'intersubjectivité se correspondent. Les textes médiatisent les rapports entre autrui et moi, entre moi et moi-même.

¹¹ Ainsi, il est quasi impossible de nous représenter aujourd'hui que les grands événements philosophiques, entre 1400 et 1600 furent des éditions et traductions de morceaux des corpus antiques. Les éditions établies par les humanistes sont si sûres et si claires qu'à peu de choses près, ce sont celles dont nous faisons encore usage.

L'harmonie que leur procurent les élégances néo-latines constitue une *unité* matérielle très forte dont la modernité perdra le sens. La philosophie de la Renaissance est construite comme l'un des Beaux-arts: la vérité esthétique de la séduction n'est pas opposable à une autre vérité intellectuelle. Les clartés obliques de cette raison rhétorique collectionnent les doctrines sans avoir d'outils de tri et d'exclusion. Il est clair qu'elle doit atteindre tôt ou tard un point de saturation où la mémoire paralyse le mouvement exploratoire: sur l'autre versant, More nous montre des Utopiens dénudés de presque tous les livres.

Justement, Descartes a entrepris de casser cette mémoire hypertrophiée ainsi que ces relations de symbiose, d'affinité et de solidarités senties. *Dans le Discours de la méthode*¹², il répète que l'étude des langues et des lettres anciennes détourne de la réalité présente. Cela résulte de ses considérations de 1629-1630 sur l'arbitraire du signe: puisqu'il n'existe pas de rapport nécessaire entre le signe et le signifié, aussi bien se débarrasser d'une enveloppe irrationnelle et encombrante pour rapatrier le lieu de la pensée depuis le discours jusqu'à l'esprit exclusivement. Anne-Marie de Shurman rendit visite à Descartes alors qu'il se trouvait à Utrecht. Celui-ci lui parla d'une tentative pour lire la *Bible* en hébreu, tâche qu'il avait rapidement abandonnée vue son «peu d'importance» et le fait qu'il n'y trouvait rien de distinct.¹³

Ce renversement qui abolit l'évidence de la langue-matrice et, conséquemment, celle des rapports entre le passé et le présent me paraît le moment décisif qui fait basculer la perspective vers la modernité. Dès ce moment, la langue vulgaire prend une valeur philosophique que Montaigne, ni Ramus avant lui, ne lui accordaient point: Clarté qui projette une ombre sur le discours. Et, si le discours reçu et partagé n'opère plus comme milieu intersubjectif toujours antérieur à ma démarche, le primat de la socialité tombe aussi bien.

¹² 1^{ère} partie.

¹³ Cité par Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 492, d'après Adam-Tannery IV, pp. 700-701.

Comme le relève Geneviève Rodis-Lewis¹⁴ (après Baillet et plusieurs autres), Descartes se méfiait de la communication. Il n'aimait pas écrire et ne supportait pas les contradicteurs. Pour lui, l'écriture scientifique implique qu'on produise seul un travail achevé, lisse et clos, qui n'offre pas de place au débat avec autrui dans le versant de sa construction.

La réception se sépare tout à fait de la conception d'une oeuvre. Car l'oeuvre n'est plus conversation, narration et communication comme le pensaient les membres de la *Respublica litterarum*. Le primat de la tradition comme milieu de pensée était un choix philosophique permettant d'entrer en «compagnie», d'être d'emblée - cela est décisif - présent à autrui et d'ouvrir un dialogue on risque des différences. Le pari ici, c'est de faire que le concert des voix sonne dans l'harmonie. Il s'agit non pas de tomber d'accord sur telle proposition, mais de chacun participer à une théorie de la culture. Les doctrines n'y sont jamais ni totalement à moi, ni totalement à l'autre.

¹⁴ *Op. cit.* p. 144.

Du point de vue épistémologique, on peut les appeler des «signifiants flottants», ni objects, ni sujets, comme le note Hélène Védrine¹⁵. Aucun élément, ni même l'homme, élément parmi d'autres dans ce cosmologisme inclusif, ne peut en être extrait, fractionné ni isolé de son contexte sans perdre son intelligibilité d'appartenance. Et puisque l'espace rhétorique n'est pas polarisé selon la logique binaire sujet/objet, on n'y observe pas le sentiment moderne du ou bien/ ou bien: ou bien je dirige ma démarche et je suis libre, ou bien je suis dirigé, agi, manipulé, soumis donc humilié. L'humanisme, pour sa part, ne s'étonnait pas que, les vérités naturelles advenant dans une âme humaine finie, dégénérée par la faute originelle, doté d'une raison obscurcie et d'une volonté déficiente, celle ne produise que des vérités relatives et partielles, divergentes et non cumulatives, en tout cas jamais transparentes.

Précisément, Descartes lit le rapport à la tradition sous cet angle: elle est lourdeur où je m'englué; elle me déborde, me distrait, me disperse, m'asservit à ses vues sans distance. C'est cela que recouvre l'expression: je me trompe. Il transfère donc l'acte philosophique dans le jugement critique. Lire est suspect parce que c'est recevoir, accorder crédit, entrer dans des solidarités sans fond où tout renvoie à tout dans la circularité de la culture.

D'un coup, la variété plaisante, étonnante et féconde (la *copia verborum et rerum*) se transforme en fatras d'opinions qui tombe dans l'arbitraire complet. Ce que Descartes nous dit dans la première partie du *Discours*, c'est que ces doctrines se valent par leur irrationalité: de là

¹⁵ *Philosophie et magie à la Renaissance*, Le livre de poche no. 4231, Paris, 1996, p. 14.

le droit qu'il prend de les réduire toutes en une seule catégorie d'erreur. Ce renversement d'approche se manifeste par les métaphores de l'étouffement et de l'obscurité.

«Mais je suis convaincu, que les premières essences de vérité, déposées par la nature dans l'esprit humain, mais que nous étouffons en nous, en lisant et en écoutant tant d'erreurs de toute sorte(...)» *Regula IV*¹⁶

L'objectif est le suivant: il faut que l'autorité et la pertinence soustraites à la tradition se trouvent à la fin, c'est-à-dire au moment du *Cogito*, reformulées et réinvesties dans l'esprit. Cette inversion générale de l'indice des valeurs déplace le rapport lumières/ténèbres. Ce qui, auparavant, était clair (splendeur de la langue, noblesse de son origine, exactitude de sa leçon, séduction stylistique, rayonnement de complicités avec les lecteurs), bref toutes les dimensions esthétiques, culturelles et sociétales tombent dans le non-sens et dans l'insignifiance.¹⁷

«L'humanisme n'est donc pas suffisant»¹⁸ commente Geneviève Rodis-Lewis. Pour ma part, je comprends qu'il est illusoire, encombrant et inutile. Ce n'est pas une affaire de degré, mais de nature. Pour Descartes, l'humanisme philosophique constitue une imposture à laquelle il répond

¹⁶ *Descartes. Oeuvres et Lettres*, André Bridoux dir., p. 49.

¹⁷ Pourquoi «se complaire dans la connaissance de pareilles bagatelles»? *Regula IV, op. cit.*, p. 49.

¹⁸ Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.* p. 17.

par une brusque «sortie de tradition». Où aller? En soi-même, à la condition de postuler une définition du moi enrichie, ambitieuse et complexe. Dès la quatrième *Regula* (1626), il écrit:

«L'esprit humain possède en effet je ne sais pas quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été jetées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées qu'elles soient par des études contraires, elle produisent spontanément des fruits»

On commence ici à renflouer l'*Ego* de l'*égo cogito* à venir, en convoquant un lexique néo-stoïcien trop inclusif du moi dans la nature, sans doute, mais capable de placer le *logos-raison* dans la nature plutôt que dans les livres. Voilà une autre clef de l'intelligibilité du nouveau paradigme moderne. Nature contre culture, le clair contre le trouble, la chose contre le style. Le pourfendeur de culture écarte les clairs-obscur de l'érudition corruptrice. Seul le degré zéro de l'information lui assure le contrôle sur le projet de vérité. C'est la clarté chirurgicale par le vide.

Une anthropologie plus qu'optimiste et quasi miraculeuse se dessine dès les *Regulae (bona mens)*, se consolide dans le *Discours (ingenium)* et se déploie dans les *Méditations* de 1641: Le fondement en raison permet à la conscience «d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses»,¹⁹ parce que le principe de raison a été intériorisé et agit comme raison-faculté.

Le *cogito* serait suicidaire à moins que Descartes n'ait au préalable redéfini radicalement les capacités de l'esprit. La nature de l'esprit est bonne; la raison naturelle excellente «pour peu que j'y applique mon attention»²⁰, l'intuition spontanée et innée très sûre. L'innéisme est ressuscité pour ruiner l'autorité de la tradition. Il faut que la lumière puisse surgir d'une déduction non apprise et techniquement correcte. La spirale est remplacée par la ligne droite.

¹⁹ *Méditations métaphysiques*, V.

²⁰ *Ibidem*, p. 310 et cf. p. 312: «lorsque j'y pense avec plus d'attention (...)» je trouve mieux encore.

Voilà une épistémologie fabuleuse: une chose pensante finie, faillible, volontariste, n'ayant connu que des échecs dans toute son histoire intellectuelle, se déclare abruptement tout à fait apte à produire un savoir indubitable pour tout esprit attentif et sérieux. N'est-ce pas merveille que le relatif produise l'absolu, qu'un esprit fini puisse construire une chaîne indéfinie de vérités? Le moins peut le plus, grâce à une méthode. Il fallait donc d'abord libérer l'esprit de la corruption de la culture et le restaurer dans sa virginité, à l'abri de la tradition, au gouvernail de la lumière naturelle de la raison.

Puis viennent les deux phases que l'on n'a pas le temps d'analyser ici: l'imposition par Descartes d'une médiation universelle, en l'occurrence le modèle mathématique qui crée le champ de l'objectivité; et finalement, l'auto-institution du sujet pensant, dépouillé de toute couleur concrète, aplati à une machine à raisonner qui construit le savoir et enjoint l'humanité à poursuivre la même tâche ensemble.

Seulement, cet «ensemble» n'a plus de sens, si Descartes, par le *cogito* nous a débarrassés de l'intersubjectivité, de l'histoire des individus et des idées, des désirs des hommes, de leurs paroles, de leurs rêves, de leur imaginaire. En effet, si le cogito est fait pour tout esprit qui accepte la réduction du moi à la pure rationalité, alors il soustrait presque tout ce que les hommes ont d'humain. La vie n'a plus aucun retentissement sur une sagesse qui se veut science.

Le «Je» humaniste contenait un «Nous» non contrôlé et non transparent. Le «Je» du *cogito* s'est volontairement castré, dépersonnalisé et neutralisé. Le sujet masqué du *cogito*, c'est le «On» interchangeable du discours savant. Descartes lui promettait puissance et efficacité en contrepartie de cette réduction monologique.