

Etreintes

Exposé au colloque de la Lysimaque « Lacan avec Descartes », 28 et 29 Mars 2015

Pierre Pitigliano

Il n'y a pas les *Méditations Métaphysiques* de Spinoza, et il n'y a pas l'*Ethique* de Descartes. Pourtant, la philosophie de Spinoza, qui une sagesse pratique de la joie, est aussi le summum d'une doctrine métaphysique, qui s'énonce comme une démonstration géométrique. Or, comme le souligne Foucault, les *Méditations* de Descartes sont une démonstration *et* un exercice. Pour reprendre la comparaison avec Spinoza, ce qu'on appelle communément le *cogito* est donc lui aussi à la fois une doctrine *et* une éthique. Bien entendu, l'ascèse de la méditation, qui est le doute radical, est indissociable de la doctrine qui s'y déploie. Mais on peut faire des choix de lecture.

Si on lit les *Méditations* du point de vue de ce qu'elles énoncent, on entend le *penser*, la fondation du sujet cartésien sur la certitude qu'il pense. S'en suit une conception du sujet unitaire. C'est ce que j'appellerai la *lecture cogito*, qui est une lecture intellectuelle, parfois savante, souvent dogmatique. Alors je fais l'hypothèse que si au contraire, on met l'accent sur une lecture de l'énonciation des *Méditations*, et donc aussi sur les conditions subjectives de l'ascèse, on entend la béance et la division du sujet cartésien. Et du même coup, on peut lire autrement la démonstration : en particulier, ce que peut signifier le mot « penser » chez Descartes. C'est ce que j'appellerai la *lecture de l'acte*.

I « Les positions subjectives de l'être »

Lacan a tout au long de son parcours, lu, médité, théorisé sur Descartes, et en a donné de multiples interprétations, en particulier quant au rapport du sujet cartésien avec le champ freudien qu'il s'est appliqué à fonder pas à pas. A cet usage, le *cogito* cartésien a probablement dû lui servir d'appui, de répondant contradictoire, mais ô combien fondé (j'avais écrit « amis » au lieu de « mais »), pour dégager le sujet de la parole des mirages de la psychologie. Mais cette démarche c'est particulièrement formalisée à partir de la fin 1963, alors qu'il vient d'être viré de l'I.P.A, et que son séminaire est à la rue, jusqu'à ce qu'il trouve asile en ce début d'année 1964, à l'E.N.S. De là et jusqu'en 1966, trois années de séminaire, vont s'articuler autour d'une question : *l'être du sujet*, dans une confrontation explicite et annoncée à Descartes.

Or, depuis quelques temps, la sphère philosophique est agitée par une controverse entre Foucault et Derrida, à propos de l'interprétation des *Méditations Métaphysiques*. Controverse qui finira par les brouiller pendant de longues années, dessinant ainsi une ligne de partage entre deux façons de lire, entre deux façons de faire de la philosophie. Tout commence le 4 Mars 1963, au cours d'une conférence de Derrida au Collège de Philosophie, en présence de Foucault, intitulée *Cogito et histoire de la folie*, et qui sera publiée en 1967 dans *l'écriture et la différence*. Il critique la thèse qu'on trouve dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* qui vient de paraître, thèse sur le statut de la folie dans la première méditation de Descartes. Dans son livre, Foucault reproche à Descartes d'avoir exclu la folie hors du champ de la raison d'un revers de la main, alors que l'argument du rêve sera traité avec plus d'égards, en tout cas traité autrement. Il s'agit de ce premier temps du doute, dans la première méditation, dans lequel Descartes, met à l'épreuve de la folie le savoir qu'il a reçu et fondé sur les sens :

« Mais comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres etc... ou s'imaginent être des cruches, ou

avoir un corps de verre. »¹ Le geste que Foucault reproche à Descartes vient juste après : « *Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.* »

« *Exclusion de la folie, dira Foucault, dont la tradition sceptique faisait au contraire l'une des raisons de douter.* »² Ce que Derrida lui oppose, c'est qu'il donne à cet extrait des *Méditations* une portée historique générale – l'exclusion des fous hors de la communauté des hommes raisonnables – alors que cette thèse résulte selon lui de l'interprétation excessive et trop rapide du *sens latent* du texte cartésien, au détriment d'une attention rigoureuse au *sens patent*.³ Dissension sur le style de la lecture donc. S'en suivront des années de disputatio, dont on peut suivre le fil en lisant les textes dans lesquels les deux philosophes se répondent tour à tour.

En particulier, Foucault répond en 1972 dans un article qui sera ajouté en appendice à la seconde édition de *L'histoire de la folie*, sous le titre : *Mon corps, ce papier, ce feu*. Là encore c'est sur deux approches différentes de la lecture que porte le dilemme. Par exemple, Foucault souligne que le texte latin des *Méditations* fait la différence pour désigner la folie selon deux concepts *insani* et *demens*, différence ignorée par la traduction française qui dit *fous* pour les deux cas. Or *insani* a le sens de *fou* en tant que pathologie, avec la théorie médicale de l'époque qui va avec, alors que *demens* veut dire incapable juridiquement du fait de la folie. Et, pour Foucault, si Descartes distingue les deux, c'est que l'*insani* lui convient tout à fait dans sa démarche sceptique, mais que se voir désigné, lui, *demens*, c'est à dire être *jugé* incompetent pour prendre la parole en public, mettrait un terme au contraire, à la possibilité de pousser plus avant la méditation. Mais Foucault pousse beaucoup plus loin son analyse proprement littéraire du texte cartésien : il souligne la différence littérale des mots : par exemple un vocabulaire de la comparaison pour la folie, alors qu'il y a un vocabulaire de la mémoire pour le cas du rêve. Un autre type de différence est dans la thématique des images (être auprès du feu, pour le rêve/ou bien se prendre pour un roi, pour la folie). Et encore différences textuelles signifiantes dans la disposition et l'opposition des paragraphes.

« *Mais différences surtout, dit Foucault, au niveau de ce qui se passe dans la méditation, au niveau des événements qui s'y succèdent : actes effectués par le sujet méditant, (comparaison, dans le cas de la folie/réminiscence, dans le cas du rêve) ; effets produits dans le sujet méditant (perception soudaine et immédiate d'une différence - folie/étonnement-stupeur expérience d'une indistinction – rêve) ; qualification du sujet méditant (invalidité s'il était demens ; validé même s'il est dormiens). On le voit bien : ce dernier ensemble de différences commande tous les autres ; il se réfère moins à l'organisation signifiante du texte qu'à la série des événements (actes, effets, qualifications) que porte avec elle la pratique discursive de la méditation : il s'agit des modifications du sujet par l'exercice même du discours. Et j'ai l'impression que si un lecteur, aussi remarquablement assidu que Derrida, a manqué tant de différences littéraires, thématiques ou textuelles, c'est pour avoir méconnu celles qui en forment le principe, à savoir les "différences discursives".* »⁴

« *Ce n'est point par un effet de leur inattention que les interprètes classiques ont gommé, avant Derrida et comme lui, ce passage de Descartes. C'est par système. Système dont Derrida est aujourd'hui le représentant le plus décisif, en son ultime éclat : réduction des pratiques discursives aux traces textuelles ; élimination des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture ; inventions de voix derrière les textes pour n'avoir pas à analyser les modes d'implication du sujet dans le discours ; assignation de l'originnaire comme dit et non-dit dans le texte pour ne pas replacer les pratiques discursives dans le champ des transformations où elles s'effectuent.* »⁵

¹ R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, GF, p.59

² M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, 1972, in *Dits et Ecrits I*, p.1113.

³ J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, 1963 in *L'écriture et le différence*, pp. 51-97.

⁴ *Dits et Ecrits I*, pp.1124-1125

⁵ p. 1135

En somme il reproche probablement à Derrida une lecture trop intellectuelle et dogmatique de Descartes, et le titre de son article, *Mon corps, ce papier, ce feu* ne fait que souligner que lui, Michel, il s'y prend autrement, quant à la jouissance : de lire. Après la mort de Foucault, Derrida reviendra sur le même sujet dans un texte intitulé *Etre juste avec Freud, l'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, publié en 1992 dans *Résistances*.

Ainsi, quand Lacan reprend son séminaire sur de nouvelles bases à partir desquelles il va fonder son école, la séparation, en public, entre Derrida et celui qu'il appelle encore son maître, vient d'avoir lieu quelques mois auparavant, et Lacan en a certainement pleine conscience. D'autant qu'il va avoir devant lui, dans son nouvel auditoire, les jeunes philosophes de l'E.N.S. qui eux aussi sont probablement habités de près ou de loin par la controverse entre les deux icônes de la philosophie française des années 60. Je ne dis pas que ça explique quoi que soit de ce va théoriser Lacan à partir de là au sujet de Descartes : il n'a attendu ni Foucault ni Derrida pour analyser Descartes. D'abord parce qu'il est de trente ans leur aîné, et qu'il a eu d'autres maîtres en philosophie. Mais surtout parce qu'il se sert de Descartes pour en faire absolument autre chose que de la philo, qui n'est résolument pas ce *champ* inédit, inouï, qu'il est en train de fonder. Mais le contexte de crise philosophique dans lequel il va s'adresser à cet auditoire, ne fait que redoubler la crise politique qu'il est en train de traverser lui-même, dans son être, au niveau des fondements de la psychanalyse. La crise, est de son côté et de celui de son public de philosophes. Lorsque le 15 Janvier 64, dans la salle Dussane de l'E.N.S., rue d'Ulm, il s'avance devant son nouvel auditoire, il prononce ces premières phrases, qu'il faut entendre dans ce contexte de crise partagée, et même de guerre :

« Si je suis mis en demeure de pouvoir, disons, seulement donner suite à cet enseignement qui fut le mien, je considère que je dois commencer, avant d'ouvrir ce qui se présente donc comme une nouvelle étape, je dois commencer par les remerciements que je dois de cette possibilité, à M. Fernand Braudel, Président de la Section des Hautes études, qui me délègue ici devant vous. Je lui rends cet hommage ainsi que ce que j'appellerai la noblesse avec laquelle en cette occasion, il a voulu parer à la situation de défaut où j'étais pour un enseignement dont, en somme, ne lui était parvenu rien d'autre que le style et la réputation, pour que je ne sois pas purement et simplement réduit au silence. Noblesse est bien le terme dont il s'agit quand il s'agit, en somme, d'accueillir celui qui était dans la position où je suis : celle d'un réfugié. etc. J'y ajouterai mes remerciements pour tous ceux qui, en cette occasion, m'ont marqué leur sympathie, jusqu'à aboutir à la complaisance avec laquelle M. Robert Flacelière, directeur de l'École Normale Supérieure, a bien voulu mettre à la disposition de l'École des Hautes études, cette salle sans laquelle je ne sais pas comment j'aurais pu vous recevoir, d'être venus si nombreux, ce dont je vous remercie du fond du cœur. Tout cela concerne la base de mon enseignement, au sens local, voire militaire, de ce mot, la base de mon enseignement. J'aborde maintenant ce dont il s'agit – les fondements de la psychanalyse. »

Voilà pour le contexte, de ce *Lacan avec Descartes*.

Au centre de ce projet, Lacan place ce qu'il peut y avoir d'absolument inédit dans la découverte par Freud de l'inconscient. Qu'est-ce qui donne son statut à l'inconscient ? Afin de préciser peu à peu ce qu'il en est de la structure du sujet divisé entre énoncé et énonciation, il avance sur le chemin périlleux de ce qu'il en est de la question de l'être pour la psychanalyse. Et ce, en particulier, sous le titre un moment évoqué des « positions subjectives de l'être ».⁶ C'est l'horizon de toute cette réflexion qu'il condensera dix ans plus tard dans le signifiant « parlêtre ». Il me semble que, bien que posée négativement comme manque-à-être, élimination, évanouissement, c'est pourtant une interrogation sur l'être comme point limite, hors du champ de la psychanalyse, comme un contre-point nécessaire pour fonder le sujet dans la fonction non-ontologique du langage. La question se pose aussi des rapport et non-rapport du champ de l'inconscient avec ce point hors-champ.

Pendant ces trois années de séminaire, Lacan médite pour son auditoire et pour lui-même, en conviant Freud et Descartes à un dialogue avec lui, et entre eux, sur la question du statut à donner à ce qui émerge tout en s'évanouissant.

⁶ Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Séance du 17 Juin 1964

Voici un extrait de ce qu'il écrit dans son compte-rendu du séminaire de *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* : « *Le problème mis au centre tient en ces termes : l'être du sujet —où nous portait la pointe de nos références antérieures. Que l'être du sujet soit refendu, Freud n'a fait que le redire sous toutes les formes, après avoir découvert que l'inconscient ne se traduit qu'en nœuds de langage, a donc un être du sujet.* »⁷

« ... Voilà qui n'est rappelé que pour écarter toute "philosophie" de l'emploi que nous avons fait cette année du *cogito*, légitime croyons nous, de ce que le *cogito* ne fonde pas la conscience, mais justement cette refente du sujet. Il suffit de l'écrire : Je suis pensant : "Donc je suis", et de constater que cette énonciation, obtenue d'une ascèse, refend l'être, de ses deux bouts, ne se conjoint qu'à manifester la torsion qu'il a subie dans son nœud. Causation ? Retournement ? Négativité ? C'est cette torsion dont il s'agit de faire la topologie. »

Et il conclut : « *La dive bouteille est la bouteille de Klein. Ne fait pas qui veut, sortit de son goulot ce qui est dans sa doublure. Car tel est construit le support de l'être du sujet.* »

Ceci posé je voudrais en accentuer certains points que je développerai plus tard dans mes lectures d'une part de Descartes, et d'autre part de sa critique par Lacan. Ecarter toute « philosophie » : les guillemets mises à philosophie, soulignent que ce n'est pas La philosophie qui est écartée par Lacan. Je m'explique : c'est la tradition philosophique, et en particulier l'ontologie au sens standard, c'est à dire celle issue de la scolastique, substantialiste, psychologisante, à laquelle il se refuse. Car le questionnement métaphysique, dans ce qu'il a de plus général et d'essentiel, n'appartient à aucune école particulière, et on n'a pas se plier à aucune des réponses apportées à ces questions par aucune tradition, fut-elle issue de la Sorbonne ou de l'E.N.S. On peut en dire autant de la psychanalyse, qui n'a pas, selon moi, encore véritablement conceptualisé la laïcité radicale qui lui revient. Donc, avec Lacan : laïcité de la question d'être. Lacan écrit : « Il suffit de l'écrire : Je suis pensant : "Donc je suis" ». Répétant la même opération, j'écrirais : « Il suffit de l'écrire. » La question de l'écriture/lecture est cruciale pour lire, entendre, écrire les *Méditations*.

Que l'énonciation de Descartes soit obtenue d'une ascèse, c'est assurément sur quoi il faudra mettre l'accent. L'ascèse des *Méditations* est une expérience propre à Descartes, avec ses conditions subjectives et sa logique propres. Elle n'est en rien assimilable à d'autres formes de méditation, mystique ou philosophique. Bien sûr que le sujet lacanien n'est pas le sujet cartésien. C'est, comme l'a bien formulé Guy Le Gauffey, un *sujet de l'incomplétude*. Mais ce que je vais essayer de vous montrer c'est que le sujet cartésien n'est pas non plus le sujet psychologique, et qu'il a — en tant que forme littéraire — son propre mode de béance. Lacan savait cela, mais je crois qu'il n'a pas suffisamment souligné pour nous à quel point c'était lisible dans le texte même de Descartes. Et ce, à mon avis, parce qu'il s'est focalisé sur ce qu'il appelait, probablement à la suite de toute une tradition de commentateurs de Descartes, le « cogito ». Or, le cogito, le je pense, c'est le sujet cartésien du Discours de la Méthode, alors que dans les *Méditations* s'énoncent des choses très différentes, et le *penser* (Thinking) vient au second plan.

II Du Monde à la solitude essentielle.

Avant de commencer à lire Descartes pour cet exposé, j'en avais cette idée du cogito comme d'un énoncé rationaliste, psychologisant : « *je pense, donc, je suis* », qui me paraissait de plus absolument tautologique et somme toute assez trivial. Et puis, au cœur des *Méditations*, j'ai lu ça :

⁷ J. Lacan, Compte rendu du séminaire 1964-1965 : Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, *Autres Ecrits*, p.199-202.

« Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. »⁸

Il n'y a là aucune consistance de quoi que ce soit, aucune durée du *Je suis*. C'est une chose tellement fragile et évanescence ! Et ce « *je suis, j'existe* » n'a aucun sens, ça n'a aucun contenu. Ce n'est que l'énonciation de l'être de *je* qui n'apparaît qu'en disparaissant, dans le temps logique de cette énonciation. En dehors de cet instant de dissolution, il n'y a strictement rien.

A propos du *je pense*, Lacan disait que ce n'était pas un savoir mais un simple point d'évanouissement. Mais ici aucune trace du *Je pense*. Dans ce moment, qui est le point culminant de la méditation, le point ultime du travail de sape du doute, il n'est absolument pas question de penser, mais simplement d'être. Et d'être comme un *je*, c'est à dire un désêtre, une vacillation dissolvante. Le sujet cartésien, au moins en cet endroit, n'est pas donné d'avance : il n'y a pas de sujet en soi, ni d'être, hors de la parole.

Je me suis dis alors que si le moment crucial de ce livre était ainsi, alors les Méditations n'étaient pas que l'énoncé d'une pensée métaphysique, et encore moins la pensée à laquelle je m'attendais. Mais c'est aussi et surtout une énonciation radicale, à considérer comme telle, en tant qu'acte du sujet méditant. C'est là qu'est précieuse l'analyse de Foucault :

« Il faut garder à l'esprit le titre même de "méditations". Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et en leur temps, comme autant d'évènements discursifs. S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'évènements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé. Une "méditation" au contraire produit, comme autant d'évènements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant... Dans la méditation le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un nouveau statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. »⁹

Pour le cas spécifique de la forme discursive des *Méditations* de Descartes, Foucault forge spécifiquement le concept de *méditation démonstrative*, qui est l'entrecroisement d'une *trame démonstrative* et d'une *trame ascétique*. Dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, etc.. et induisent des états nouveaux. Mais inversement, les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres.

Je vais partir à présent de l'idée que dans le cas de Descartes, l'ascèse et le doute sont deux noms de la même chose, du même acte. Pour m'intéresser aux conditions subjectives de la possibilité de la méditation cartésienne dans sa radicalité. C'est un long et lent processus qui commence bien avant l'écriture des *Méditations Métaphysiques* proprement dites.

Lorsqu'en 1622, à 25 ans, Descartes règle ses affaires de famille, et se trouve assez de fortune pour n'avoir pas à gagner sa vie, il s'engage définitivement à vivre le doute. Ce premier détachement du souci matériel lui permet d'entrer de plein pied dans l'ascèse. Il faut bien entendre que l'ascèse n'est pas uniquement l'épreuve corrosive et radicalement dissolvante des

⁸ GF, p. 77

⁹ Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*. Dits et Ecrits I, p.1125

Méditations. Elle est aussi plaisir : « J'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on pût en recevoir de plus doux, ni de plus innocents en cette vie. »¹⁰

Elle n'est pas non plus seulement l'infinie solitude du philosophe méditant. Sur un autre plan, le doute est aussi fait de rencontres, d'une vie sociale riche et passionnante, d'amitiés et d'amours. Descartes, engagé dans l'ascèse, est un homme du Monde, pleinement engagé dans l'histoire de son siècle. Et d'abord, c'est le voyage, pendant des années, l'expatriation, la rencontre de l'altérité, car aller vivre ne serait-ce qu'en Allemagne, à cette époque, c'est Artaud chez les Tarahumaras : « ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre les français et les Allemands, devient différent de ce qu'il serait, s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales... »¹¹ Alors, « Il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ; et que pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient. »¹²

Rencontrer donc cette altérité pour, concrètement, simplement éprouver d'autres façons de *vivre*, de penser, d'autres croyances et certitudes que celles qu'il s'est forgée à travers sa formation parmi l'élite de la nation française. Et à cette époque des guerres de religions qui dévastent l'Europe, s'enrôler dans une armée, c'est aussi risquer son corps pour d'autres théologies que celle qui règne en France sous Louis XIII et Marie de Médicis.

Donc, voyager, c'est déjà incarner le doute. Et le travail philosophe de cette période, les débuts de sa science, de sa méthode, de ses réflexions métaphysiques, avec Galilée etc., accompagnent intellectuellement, ce qu'il éprouve déjà dans son être. Ce sont les deux pans d'un même travail d'auto-destruction, pas sans plaisir, et pas seul. Il me paraissait important de souligner d'emblée cette dimension proprement éthique du doute cartésien.

Un voyage métaphysique comme celui de Descartes, est une entreprise qui se prépare pendant des décennies. Mais n'est ce pas même un travail infini que de s'y préparer ? A recommencer toujours, comme la séparation, jamais acquise ? Si la méditation a déjà débuté dès la fin des études en 1616, et qu'il l'habite de plus en plus, par degrés successifs, à partir d'un certain nombre d'actes existentiels décisifs, la distance semble infinie de là à la possibilité subjective de la méditation métaphysique proprement dite dans son ultime radicalité, et dans l'acte de son écriture en 1640. Car ce qui est l'une des fonctions premières du doute, c'est de vaincre les résistances qu'il rencontre de par son action sur le sujet doutant, et ce : pour pouvoir reprendre son travail plus profondément, et douter encore plus radicalement. Il sait que c'est un chemin presque impraticable, et qui d'autre que lui, seul peut entreprendre. C'est ce qu'il dit à mon sens dans sa lettre aux doyens de la faculté de théologie de Paris : « J'appréhende qu'elles (ses raisons) ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs... principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tout préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens. Et en vérité, il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les spéculations métaphysiques. »¹³

Or il leur écrit en leur disant qu'eux seuls sont l'adresse de ce livre, qu'ils sont seul public, avant l'édition. Et pourtant, qui est justement le moins libre de préjugés, si ce n'est eux ? Ils sont dès le départ disqualifiés pour la méditation cartésienne. Elle est là la vraie solitude de l'ascèse métaphysique. Et si on y réfléchit bien, elle fait froid dans le dos. L'exercice des méditations est un parcours de dissolution et de dérégulation progressifs. De celui qui veut s'essayer à cette ascèse,

¹⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, troisième partie, GF, p.54

¹¹ p.45

¹² p.51-52

¹³ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Préface, GF, p.38

il est requis au préalable des conditions existentielles très particulières. Car habiter la méditation cartésienne, c'est entrer dans l'espace de la tragédie. Il en donne les coordonnées au début de la première méditation :

« Il y a déjà quelques temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne saurait être que fort douteux et incertain ; et dès lors j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues... »¹⁴

Donc déjà, premier point : c'est une chose qu'on ne fait *qu'une fois dans sa vie* ; pas deux. On nous aura averti. Ensuite : *« Cette entreprise... j'ai attendu que j'eusse atteint un âge si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter... Ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir. »*

C'est à dire qu'il faut être dans le moment de sa vie où ce serait maintenant ou jamais ; In extremis. A la dernière limite. Et ça n'a rien avoir avec l'atteinte de la *maturité* de l'âge: mais c'est précisément le moment limite qui est choisi rationnellement en tant que c'est le seul moment possible, le temps logique, pour une telle entreprise. Le sujet doit donc *être* dans ce tempo structural de l'ultime limite. Ne peut-on pas alors avancer l'hypothèse, que l'entreprise cartésienne de refondation de la science sur des bases solides et constantes - que cette entreprise - s'appuie sur la certitude : de la mort. La mort qui est, nommément, la grande absente du texte des Méditations. C'est très clair : les méditations cartésiennes sont un acte. Le temps n'est plus au jugement, mais à l'action. Maintenant le sujet méditant est dans le *moment-de-mourir*, qui n'est pas le moment de la mort réelle, mais le moment logique de l'acte de destruction : *de se positionner en philosophe*.

« Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. »

III Nature et fonction du doute hyperbolique

Le doute vise à détruire. Cette entreprise de destruction vise à réduire à néant tout le savoir du sujet, savoir considéré comme le synonyme de la croyance. Ce savoir, en tant qu'il est fondé sur les sens, c'est à dire sur ce qui est de l'ordre de l'étendue : *« De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables. »¹⁵*

Si, ni le temps, ni l'espace, ni le nombre ne subsistent, on se demande bien ce qui va pouvoir échapper au doute. Or, la chose devient compliquée du moment qu'il y a un tas de choses que je sais de manière absolument certaine et au sujet desquelles il est impossible de supposer le moindre doute. C'est là qu'intervient la première qualité originale du doute cartésien : le sujet méditant va traiter *exactement de la même manière*, ce qui est certain comme ce qui est absolument faux. Parce qu'il ne s'agit pas seulement d'opposer des arguments rationnels à d'autres arguments qui le seraient moins. Le doute métaphysique ne vise pas un objet mais le sujet lui-même dans sa capacité de douter. Or chaque fois, le doute à toujours des limites, et malgré le trouble profond

¹⁴ Première Méditation, GF, p.57

¹⁵ Descartes, Première méditation, GF, p. 63

dans lequel il est plongé, ne sachant plus à présent, dans sa confusion, s'il dort ou s'il est réveillé, ou bien s'il est complètement fou, le sujet revient sur des positions subjectives plus vivables. Ces anciennes positions, je *résiste* à en douter, et bien que rudement mise à mal l'étendue reprend ces droits, sans cesse, « *car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier.* »

Le doute doit donc se radicaliser, et ainsi changer de forme, avec le sujet : « *C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires.* »

« *Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant fausseté avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer. Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire.* »

IV L'être de *Je*

De la rudesse de l'exercice méditatif du Malin Génie, le texte se termine sur *les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées*. Le détachement du savoir tant souhaitée par le sujet l'a pourtant plongé, au commencement de la seconde méditation dans un état de stupeur et de vertige abyssal : « *La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris (turbatus), que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus.* »¹⁶

On entend qu'en son point culminant, le doute a balayé les assises du sujet dans son rapport à l'étendue. Il y a un reste de cette opération, et c'est peu de chose : « *Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que le cesserais en même temps d'être ou d'exister.* »

Dans ce contexte de déréliction du savoir, cet évanouissement n'énonce rien d'autre que *l'être de Je*. En ce point très précis de la méditation, dans cette phrase, c'est uniquement de « *je* » dont il s'agit, pas du bonhomme qui médite. Ici, par l'exclusion méthodique de l'étendue, Descartes a dévoilé quelque chose. Ce je qui ne s'affirme que le temps évanouissant de l'énonciation, ce je de l'énoncé qui n'existe qu'en tant qu'un autre je l'énonce : le doute hyperbolique a mis à nu une structure : la division du sujet et sa béance.

¹⁶ Seconde méditation, GF, p.71

Car dans cet instant de la méditation, nous ne sommes pas devant le cogito comme du *Discours sur la méthode* de 1637. Dans ce dernier la phrase « *je pense, donc je suis* » est une assertion prédicative dans laquelle le connecteur « *donc* » fait signe du rapport à la logique, et donc à la rationalité de la pensée prise en substance : c'est le point de départ d'une doctrine, la fondation de la science. Cependant, dans le *Discours* on en reste aux des prémisses de la doctrine. Avec la publication en 1641 des *Méditations Métaphysiques*, c'est une autre histoire. Cette fois, le connecteur logique « *donc* » s'est effacé. Ce qui s'énonce est seulement « *Je suis, j'existe* ». Et la question de penser y est conditionnelle et elle aussi soumise à la dissolution de l'acte. Lacan, lui, a parlé des *positions subjectives de l'être*¹⁷. Mais est-ce que c'est pour autant de l'ontologie ? Si, dans l'histoire de la philosophie, on est bien attentif à distinguer la question de l'être dans sa radicalité, du substantialisme auquel elle a presque toujours donné prise, alors on peut entendre, que *être* est un des noms de la parole, avec *acte, fonction, intension*. Lacan dit « *la réalisation du sujet dans sa dépendance signifiante au lieu de l'Autre.* » (27 Mai 64)

D'où cette question : Est-ce que le livre des Méditations signe le passage d'une philosophie de l'être à l'avènement d'une philosophie du sujet ? Et bien je pense qu'il n'y a pas eu un tel avènement : *je* est simplement le nouveau nom de *être*, par ce glissement, sous nos yeux, d'un *je suis* à un *je ne suis rien en dehors de dire je suis*. Si on le considère à l'instant éphémère et dissolvant dans lequel il advient dans le tempo de la méditation, le « *je suis* » est la confusion, la substitution de *je* à *être*. Je prétends donc que nous n'avons pas encore de théorie du sujet non-ontologique. Qu'il y ait des ontologies plus ou moins fermées ou ouvertes. C'est à dire plus ou moins substantialistes, ou plus ou moins fonctionnelles. « *Qu'on dise s'oublie, derrière ce qui se dit, dans ce qui s'entend* », c'est une ontologie ouverte fonctionnelle.

V La séparation

Le titre de cette méditation est *de la nature de l'esprit humain*. Qu'est-ce que ça veut dire ? On peut se servir de cette hypothèse sur *l'être de je* non-substantialiste, dans ce fragment infime du livre des Méditations, pour la prendre comme clé de lecture de l'ensemble de la seconde méditation. Ainsi, l'exclusion de l'étendue dans la méditation a pour autre conséquence de distinguer deux dimensions : l'intrinsèque de *je* et le reste, extrinsèque.

La phrase qui suit immédiatement le *je suis, j'existe* dit : « *Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis* ». La marque de l'exclusion de l'étendue, est dans cette différence radicale qu'il faut souligner entre *je suis* et *ce que je suis*. Ce que je suis, c'est à dire *moi, me*, le sujet de l'énoncé. Avant l'instant d'évanouissement, les phrases disent : « *Moi donc à tout le moins, ne suis-je pas quelque chose ?* » Oui tu es *suis-je pas*. « *Ne me suis-je pas persuadé que je n'étais point ?* » Oui, moi j'ai douté d'exister dans l'étendue, en tant que moi. Et je *me* demande même si *je*, aussi, n'étais point. D'ailleurs, c'est là qu'advient l'instant dissolvant, qui affirme que c'est *je* qui est : « *Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.* »

Exit le pronom *me/moi* : qui se trouve dans l'extrinsèque, par rapport à ce qui intrinsèquement est : *je*. En quelque sorte, l'instant de vacillation de la seconde méditation est un instant évanescent de pure immanence. L'instant, d'après, *ce que je suis* réapparaît, dans son nouage à *je*. A la question

¹⁷ J. Lacan, Compte rendu du séminaire « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », *Autres Ecrits*, p.188

de ce que Descartes entend par *nature de l'esprit humain* je répondrai : le nouage de *je suis*, dans sa béance, avec *ce que je suis*, dans son étendue.

VI Conclusion

La question de l'être du sujet et celle de l'existence, Lacan les a évoquées tout au long de son enseignement. Il y a en particulier deux conférences, la première à l'université de New York fin 75, parue dans *Scilicet*, et la seconde, prononcée à Nice deux mois plus tard début 76. J'en ai fait ce condensé :

« *Comment je suis arrivé à considérer, avec une certaine préférence, cette chaîne borroméenne ?.. Il est évident que, comme pour Freud, ça a été lié au fait qu'il existe des personnes qui sont en quelque sorte le vivant témoignage, le vivant témoignage de l'existence de l'inconscient. J'ai parlé tout à l'heure de réel, maintenant je vous parle d'existence, les deux termes n'ont rien à faire ensemble. L'existence n'a rien à faire avec le réel. L'existence, tel tout au moins que je me suis vu imposé l'usage de ce terme, l'existence consiste en ceci qu'il y a nœud.* »¹⁸

« *C'est du fait que dans le jeu de ces maillons, de ces maillons tels qu'ils fassent chaîne, que le jeu de ces maillons est quelque chose qui supporte très bien la notion de l'existence parce que (suffit d'en regarder un, n'importe lequel, le réel par exemple) c'est dans la mesure où il se coince (ce maillon), où il est capable par exemple de se réduire à ça, qu'il existe à proprement parler.*

« *C'est un cercle vicieux de dire que nous sommes des êtres parlants. Nous sommes des « parlêtres », mot qu'il y a avantage à substituer à celui d' « inconscient » »¹⁹*

« *Ça a l'avantage d'évoquer la parlote et ça a aussi l'avantage de faire s'apercevoir de ceci que le mot être est un mot qui a une valeur tout à fait paradoxale. Il n'existe, c'est le cas de le dire, que dans le langage. La philosophie bien sûr a embrouillé tout ça, de même qu'elle a fait de l'héritage de la psuké — qui était une vieille superstition, dont nous avons le témoignage dans tous les âges si on peut dire —, de même elle a parlé de l'ontologie comme si l'être à lui tout seul, ça se tenait.* »²⁰

Voilà peut-être en quoi Lacan a pu à certains moments revendiquer le mot d'ordre d'un retour à Descartes, et qu'à d'autres moments il a voulu au contraire s'en éloigner. Parce que l'ontologie est une fiancée dangereuse. Car dans la temporalité des *Méditations* l'énonciation dissolvante de « *je* » est une ligne de fracture si radicalement précaire, que l'instant d'avant on était encore dans la fin du substantialisme, et qu'à l'instant d'après on y retourne immédiatement (mais autrement) pour interroger la connaissance de « *ce que je suis* ». Le génie de Descartes a consisté à se donner à lui-même la possibilité de faire l'expérience d'un accès suffisamment désencombré à cette ligne d'erre, ne serait-ce qu'un instant dans sa vie. Mais le substantialisme, ineffaçable, incontournable, n'a fait que continuer son travail ininterrompu : oublier l'errance. Le tord de Descartes, c'est son substantialisme. Entre ses deux pôles de l'ontologie, celui d'un Descartes errant et celui d'un Descartes substantif, Lacan n'a cessé de frayer autour de l'être de « *je* ».

¹⁸ J. Lacan : Conférence « *De James Joyce comme symptôme* » prononcée le 24 janvier 1976 au Centre Universitaire Méditerranéen de Nice.

¹⁹ J. Lacan : Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet* n° 6/7, 1975, pp. 42-45

²⁰ 1976, op. cit

