

## UNE ONTOLOGIE CARTÉSIENNE? «QUOTIES A ME PROFERTUR VEL MENTE CONCIPITUR»

André Robinet

Cette proposition terminale de la *Méditation II* par laquelle Descartes introduit la formule «ego sum, ego existo», se situe dans le contexte phrastique suivant: «De sorte que, après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, il faut enfin conclure et tenir pour constant que cette proposition (hoc pronunciatum), je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit» (25, 10-13).

Cette phrase se détache d'autant mieux en ce début de la *Méditation II* que l'on décompte avant d'y parvenir 9 «nihil» consécutifs à la remarque selon laquelle la méditation d'hier fut remplie de tant de doutes que je ne savais plus comment les résoudre: «qua ratione solvendae sint». L'image de l'eau profonde s'ensuit dans laquelle j'aurais perdu pied. A ce point, on pourrait se demander si l'on n'entre pas dans un discours d'ontologie néantiste: ce n'est pas seulement le critère de vérité qui est atteint dans la *Méditation I*, c'est le doute sur l'existence même des choses et sur leur être aussi bien comme existence que comme essence.

Toutefois la technique du moindre doute («minimum dubitationis») ne doit pas être oubliée après qu'on ait porté le doute à sa fonction hyperbolique. Le moindre doute s'accompagne d'une assurance qui s'est précisée à la fin de la *Méditation I*: je dispose d'un pouvoir («in potestate mea»), celui de suspendre mon jugement, pouvoir qui est au moins aussi puissant («quantumvis potens») que celui que je puis attribuer au grand trompeur («iste deceptor»). Si l'on peut préciser ce mouvement de balance métaphysique, tant que subsiste le moindre doute s'active ma plus haute faculté de suspendre mon jugement. Cet équilibre des puissances de la liberté d'énoncer ou non face au moindre soupçon décrit un vaste champ pré-cogitatif sur lequel prend racine la *Méditation II*. S'y arrêter serait de l'ouvrage un traité de la volonté et non pas une philosophie première de mes connaissances. Si ce n'est pas là la première des vérités à laquelle je puis conclure, c'est à tout le moins l'expérience indéterminée mais infinie de cette puissance qui me permet d'éviter l'erreur, sans que pour autant je puisse m'assurer que quelque chose soit vrai. On entre de plein pied dans une ontologie où c'est sur fond de n'étant que l'être s'éveille à la conscience d'exister.

Si ontologie cartésienne il y a, il ne faut pas oublier qu'elle trouve sa racine dans cette expérience infinie de la liberté de suspension du jugement, c'est-à-dire dans la clôture de toute affirmation d'existence et d'essence. L'affirmation de ma «potestas» n'est pas sans intérêt ni sans effet. La potestas crée un droit au savoir par l'éviction de toute trace de doute. Ce droit naturel est difficile à obtenir, à maintenir et à rendre fécond. Je suis menacé de relâchement immédiat ou proche. Ce qui équivaut à revenir au début de la *Méditation I*, à vivre dans un univers des signes sensibles ou des symboles non fondés, dans la non-vérité de l'«ego». Face à cette menace d'un néant qui pèse sur tous les jugements que je suis en droit d'émettre, ma liberté me procure ce droit, mais ne saurait prétendre instaurer quelque vérité («in aliqua luce»). Je reste exposé aux ténèbres qu'entretient ou l'absence de jugement durant l'exercice de ma liberté pure, ou la retombée dans les préjugés dénoncés dans le cours de la *Méditation I*. Si la liberté amorce une ontologie, car je dresse toutes les capacités de mon être propre face à celles du malin génie, ce ne peut être qu'une ontologie des ténèbres.

L'affirmation de l'exercice de ma liberté n'est pas l'affirmation d'une vérité, mais la révélation de l'expérience d'une puissance, qui s'arcboute devant des puissances trompeuses et qui

consacre en fait la ruine de toute autorité externe à l'exercice de ce moi agissant par la suspension du jugement réaliste. Aussi la *Méditation II* résume-t-elle d'abord ce bilan de la négativité. La direction suivie resterait porteuse de doute et de scepticisme puisque tout se passe comme si je devais m'attendre à ne rien connaître de certain et à me sublimer dans l'affirmation d'une liberté sans vérité: «nihil secius... si nihil aliud... nihil esse certi...» Archimède lui-même invoquait quelque point qui fut donc hors du «nihil», «nihil nisi punctum». Au moindre doute fait pendant le minimum de certitude et d'indubitabilité. Il *suffirait* d'un simple point pour qu'un levier puisse prendre appui, pour que l'exercice premier de la dialectique puisse s'appliquer, l'invention («minimum quid inveno quod certum sit et inconcussum»). La *Méditation II* ouvre aux premiers degrés de la dialectique de l'invention: «quid inveno!»

Ne se hâtant pas de progresser, Descartes énumère à nouveau tout ce dont il peut douter: vue, mémoire, sens, corps, figure, étendue, mouvement. La formule dubitative façonne une ontologie de la déception de l'être: «nihil esse certi». La règle du moindre doute reste en vigueur («ne minima occasio sit dubitandi»). La ronde des hypothèses hante cette pensée mal assurée: est-ce un dieu qui me met en l'esprit ces pensées? Est-ce moi qui les produit? Ce moi est-il quelque chose? Mais quelle chose puisque je nie que j'aie un corps et des sens? Suis-je autre chose qu'un corps? Pas plus, puisque je me suis persuadé («mihi persuasi») qu'il n'y avait au monde ni ciel, ni terre, ni esprit, ni corps: «nihil plane esse in mundo... nullum... nullam... nullas... nulla...». La déclinaison de cette ontologie du néant est sans fin et affecte tous les cas que je puis envisager.

Un premier arrêt fait se retourner l'attention montante vers ce passé immédiat. Dans la zone de la persuasion, et non dans celle de la certitude, un temps imparfait émerge d'où se dégage une affirmation personnelle: «Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi». Mais être persuadé est un objectif atteint par rhétorique, pas par philosophie; de plus il ne suffit pas d'avoir été persuadé («eram... persuasi»), encore faut-il l'être dans l'instant puisque la déception peut survenir dans l'entre-temps du retour de mes préjugés. Cependant de ce niveau de la persuasion en un temps imparfait, la *Méditation II* requiert une expérience non trompeuse qui ne permette pas au malin génie de s'insérer entre ma mémoire et ma présence, entre mon passé et le présent. Il devient urgent de changer de temps, de resserrer l'expérience véridique en focalisant sur une ontologie restreinte et ponctuelle, en un mot instantanée. Ainsi l'extension maximale du néant qui menace tout mon passé serait-elle réduite par l'impossibilité de dissocier entre affirmation et objet. Le malin génie se trouve pris à revers, par sa propre tromperie: «Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe. Et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose», «ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo». Le «cogitabo» retourne la situation temporelle du discours et sans se détacher de son présent, postule une sorte de présent postérieur.

On observe aussi que l'ontologie de la «res» aussi bien que du «deus» a été entièrement dissoute par la systématique du doute. Quelle que soit la «res» et quel que soit le « dieu » auquel je pourrais faire appel pour trouver un fondement de la certitude, toute hypothèse se dérobe. L'ensemble des choses de l'univers et du divin tombant dans le doute, il ne reste face au «nihil» que le «me», l'«ego», qui n'est ni chose ni dieu. Si le fondement de l'humanisme est quelque part, il se trouve là: dans ce moi qui s'oppose au néant de ce que furent mes illusions, dans cette ontologie du «cogitans», sinon encore du «cogitabile». C'est le moi qui s'oppose au néant dans le champ de l'être possible, ce n'est plus l'être qui s'oppose au néant. «Me aliquid esse». La démarche cartésienne, sur fond d'ontologie ambiante, traverse les structures répertoriées de l'être et du néant, du quelque chose et du rien, du cogitant et du cogitable. L'ontologie

de l'«Aliquid» se concentre dans ce «me» qui s'énonce positivement et au nominatif, «ego sum, ego existo» ; bref une philosophie première en première personne, ponctuant par ce double «ego» le sujet qui n'osait plus se pointer quand il se résorbait à ses fausses représentations dans l'expérience verbale du doute.

Quel est le statut épistémologique de l'«ego sum, ego existo»? La *Méditation III* apporte un renseignement précieux à ce sujet (38.28). L'interrogation sur la force des raisons que me prodigue la nature conduit à distinguer un «impetus spontané» de ce qui s'appelle « lumière naturelle». Les occurrences 2, 3 et 4 de «lumen naturale» émergent dans ces quelques lignes. L'«impetus naturel» me porte à croire ce qui m'est spontanément présenté: «ad hoc credendum». Or ces conseils de la nature m'ont souvent trompé en ce qui concerne le vice et la vertu: il n'y a donc pas de raison qu'on les utilise en ce qui concerne le vrai et le faux. C'était «par une aveugle et téméraire impulsion» que j'avais cru qu'il y avait des choses hors de moi, des «res» «a me diversas» (ce qui est faussement traduit par «différentes de mon être») qui imprimaient en moi ressemblances et similitudes.

Alors que la lumière naturelle, qui diffère beaucoup de l'«impulsus», ne me porte pas à croire, mais me montre le vrai («mihi ostendi verum»). La lumière naturelle me donne à voir ce que je n'ai plus à croire, donc à révoquer en doute. La puissance épistémique de la lumière naturelle est à l'écart des atteintes du malin génie. Ce qu'elle me montre comme vrai est vrai et je puis m'y fier dans l'évidence naturelle manifeste.

Or ce paragraphe qui proclame le fondement de l'évidence dans la lumière naturelle, se retourne vers ce passage de la *Méditation II* que nous venons de commenter, comme s'il allait de soi qu'on l'ait interprété comme dépendant de la thèse de la lumière naturelle : «ut quod ex eo quod dubitam, sequatur me esse, et similia», «ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais». Il conviendrait donc d'ajouter dans la *Méditation II* au passage: «et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo», cette interpolation: «lumino aliquo naturali». Force est donc d'interpréter ce passage de la *Méditation II* en fonction de cette remarque retrospectante. Il en résulte quelques remarques.

1) que la première des vérités jaillit sous l'effet de la lumière naturelle. La tableau cartésien de la dialectique de l'invention porte en tête: «ego sum, ego existo». Quoi de surprenant puisque la première amorçe de tableau dialectique de l'invention dans les *Regulae* portait «se existere», «se cogitare».

2) que le rapport de la lumière naturelle à la liberté est à poser dans cette immédiateté qui lie, par-dessus les divisions en journées, la *Méditation I* à la *Méditation II*. Ce que l'on pose comme insurmontable dans l'infinité d'une liberté s'opposant à toutes les tentatives du malin génie, a pour corollaire immédiat l'émergence du premier argument véridique «ego sum, ego existo». Cet être brut de l'«ego» est le seul point où quelque ontologie s'annonce, aussi bien sous sa forme essentielle qu'existentielle. Il se manifeste immédiatement sous les deux formes qui sont propres à la nature de l'esprit cartésien, la volonté et la connaissance vraie.

3) qu'un auteur est libre de varier ses formules et que, si nous ne retrouvons pas ici le «cogito ergo sum», ni le «cogito, sum», nous recevons une attestation de la relation entre le doute comme pensée révélatrice de l'expérience de soi, et donc d'essence non sceptique, confirmée en maints passages de Descartes.

4) que l'affirmation de l'existence de l'«ego» dépend de la théorie, et non de la métaphore, de la lumière naturelle, et qu'elle porte en conséquence avec elle la révélation immédiate du vrai, telle que la raison s'en trouve aussitôt porteuse quand il y a expérience de pensée.

A partir de là, il est possible de proposer trois remarques concernant le développement de la pensée cartésienne.

1) On doit constater une constance dans l'approche des notions fondamentales qui dévoilent les vérités successives de l'ordre des raisons. Cet appel à la thèse de la lumière naturelle était déjà largement inscrit dans les *Regulae*: il réapparaît aux moments adéquats du développement des *Méditations*. Descartes annonçait quatre tableaux de l'invention dialectique rassemblant sous la lumière naturelle «les natures simples» qui arment l'«ingenium». Ces natures simples sont les articulations spontanées et natives de notre «ingenium», notre naturel. Ce ne sont pas des notions «intelligibles» mais ce sont des actes propres à l'intelligence humaine («insita... innata»). Ces natures simples ne sont pas plus des catégories que des notions liées à quelque ciel intelligible. Ce sont les nouveaux «lieux» de la pensée, là où se nouent les arguments, qui font les principes de la raison. C'est la structure du pensant qui se dispose ainsi selon la nature même de la pensée humaine. Ce ne saurait être un hasard si les deux premières natures simples désignées par les *Regulae* sont «se exister», «se cogitare», comme il en va ici pour la philosophie première, «ego sum, ego existo», «ego cogito, ego existo». Car les natures simples sont indépendantes, séparées, diverses, et en tant que lumières de la pensée, elles ne comportent aucune inférence de l'une à l'autre. C'est donc en vain que l'on réclame de Descartes quelque structuralisme syllogistique qui subordonne l'expérience de la pensée à quelque universelle affirmative abstraite.

2) Toute inférence qui procéderait seulement «vi formae» se trouve en fait comme en théorie évincée. La puissance syllogistique des structures formelles n'a rien à voir avec l'attention portée aux natures simples. En conséquence l'intuition de chaque nature simple porte avec soi sa propre lumière. Ce n'est donc pas au terme d'une inférence que peuvent s'assembler les natures simples. Le problème de leur ordre est spécifique de la méthode prise au sens strict. On peut estimer que l'énonciation axiomatique «ego sum, ego existo» est la forme positive et expérimentielle de «se exister, se cogitare». La *Méditation I* avait laissé l'«ego» enrobé sous les finales verbales -o, -i, -abam, -eram, et formait un simple opérateur déclinable. Il ne se posait jamais à côté de l'acte verbal. Il ne le réfléchissait pas. Or voilà qu'il découvre son individualité à part du verbe. Aussi les discussions sur le type d'inférence par lequel le doute, la pensée et l'existence se trouvent assemblés, risquent-elles de modifier radicalement cette référence à la lumière naturelle qui n'est pas une inférence syllogistique. Le «donc» du *Discours de la méthode* n'a en aucune manière à être cartésienement référé à une argumentation syllogistique virtuelle invoquant la majeure: «tout ce qui pense existe». C'est le contraire: ce n'est pas par une concaténation interne qui ferait du «je pense» un moyen terme que l'existence se conclut, c'est de la simple intuition de la nature simple du «se exister» activé en «existo», du «se cogitare» rendu présent en «cogito». A supposer que le «donc» indique une conclusion virtuelle, ce serait celle d'une déduction au sens de la *Règle III*, et non d'une conclusion tirée par majeure et mineure. L'ordre qui s'impose entre des «raisons» indépendantes les met successivement en place par référence à leur capacité axiomatique locale.

3) Une troisième remarque en découle. Pourquoi Descartes utilise-t-il une expression apparemment redondante et répétitive, «ego sum, ego existo»? La différence exprimée entre «esse» et «exister» renvoie-t-elle à quelque distinction entre l'essence et l'existence qui affecterait la nature du «cogito, sum»? Équivaut-elle à une preuve ontologique immédiate, valant pour l'«ego» et qui en dévoile l'appartenance nécessaire de l'existence à l'essence? Ou bien le «sum» exprime-t-il une expérience immédiate interne plutôt qu'une essence conçue, comme celle de Dieu, qui enferme nécessairement l'existence? Il se peut que l'«ego» ait une double

manière d'apparaître en se référant ou bien à un vecteur essentialiste, ou bien à un vecteur existentiel, l'un et l'autre restant confondus et indiscernables quand il s'agit de l'expérience de l'«ego»? Quand la formule sera répétée lorsque la *Méditation II* passera du constat de la certitude du «sum» à la question que je suis, les termes avancés resteront les mêmes: «Cogitare? Hic invenio (de nouveau «inventire»); haec sola a me divelli nequit? Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito», «Penser, ici j'invente: la pensée est; elle seule ne peut être détachée de moi. Je, je suis, Je, j'existe». Ce recours à l'invention dénote l'apport d'une nature simple, et dans cette seconde occurrence, la relation de «sum» à l'essence relève d'un vecteur de sens plus précis que lors du premier énoncé.

On trouve donc à l'oeuvre une théorie de l'invention qui s'appuie sur les natures simples de l'existence et de la pensée réfléchie, armant l'intelligence de son acte. La raison humaine est une «dunamis», une «vis cogitandi». On se trouve devant une présente incitation à recourir à la lumière naturelle innée, à la pensée rationnelle capable d'invention et de méthode. Cette référence à la dialectique ramiste contribue à discerner l'ambiance culturelle immédiate dans laquelle le message cartésien est recevable. Des quatre courants qui partagent les dialectiques de la Renaissance, ce ne sont ni les lullistes, ni les mélanchtoniens, ni les philippo-ramistes qui sont en communication directe. Seul le courant ramiste véhicule à la fois la thèse de la lumière naturelle innée et des natures simples non acquises, connaturelles à l'esprit pensant. Seul il divise la dialectique en deux parties essentielles l'invention et le jugement, seul il traite de la méthode dans ses perspectives axiomatiques, unique et analytique.

La dialectique ramiste met en avant le sujet dont la dialectique française de La Ramée déclare l'avènement en 1555. La «lux dialectica» éclaire nos esprits dont elle entretient la «vis cogitandi». Un «logos» actif anime la pensée : «La lumière de la raison est de loin plus claire, plus éclairante, que la lumière du soleil. La lumière du soleil ne fait qu'éclairer ce monde corporel. La lumière de la raison s'étend au-delà du monde à travers les régions de l'infinité supra-mondaine... Elle resplendit aussi dans les lumières de la nuit». La Dialectique en français utilise le verbe «enluminer»; «enluminer l'esprit... éclairer et enluminer l'esprit» (Préface de 1555). La «mathesis» tirée en son sens hyper-mathématique par La Ramée, qui parle de «méta-mathesis», libère l'homme de la prison du corps en opérant la transformation de tous les arts grâce à la méthode dialectique qui s'appuie sur le nombre et la mesure et s'étend à travers toutes les sciences qu'elle ordonne.

L'«ars numerandi» et l'«ars metiendi» fournissent la plus nette application de la dialectique naturelle, loin que ce soit la dialectique qui reflète passivement l'ordre et la série que pratiquent les mathématiques. L'esprit a en soi la capacité de connaître toutes choses selon les exigences de la vérité qui ne reflète plus l'objet-chose, mais selon les exigences des natures simples de l'esprit qui s'imposent à un objet-pensé. Il faut, selon La Ramée, «tourner et diriger l'esprit à contempler ce que de soi-même il eût pu apercevoir s'il se fut tourné là et dirigé». La Ramée conclura que «la divinité de l'homme ne reluit en nulle partie de la raison si amplement qu'au soleil de cet universel jugement qu'est la méthode». Aristotéliens et scolastiques lui préfèrent l'autorité. Or l'enluminure n'est pas l'image d'une réception passive d'un savoir sensoriellement transmis. C'est l'activation de la «vis disserendi» qui définit l'effort dialectique, cet enchaînement des idées en série qui conduira à ce rappel de l'image homérique de la «catena aurea». «Disserere», c'est user de la raison et non pas indéfiniment discuter. Face à l'accumulation des livres de l'*Organon*, la *Dialectique* et les *Regulae* établissent un texte clair et bref de quelques règles qui condensent la manière dont on doit rechercher par soi-même tout ce que la matière de l'art requiert. Il ne s'agit plus seu-

lement de reprendre éristiquement les autres, mais de réfléchir sur soi et sur la présence à soi de toute vérité envisagée.

Comment sont déterminées les deux affirmations sous lesquelles apparaît la première des vérités selon l'ordre de la philosophie première? «Vel», «quoties a me profertur, vel mente concipitur». Serait-ce une ontologie du cogitable à double entrée?

La première désignation vise le langage: est-ce à dire qu'il est un langage qui, pour Descartes, ait une fonction de vérité existentielle? Dans son édition princeps de 1662 la *Logique de Port-Royal* commençait par l'analyse de la *Règle XIII* prêtée par Clarselier. En 1664, cette Logique augustinianise la Méditation I dès le départ en rappelant la mise en doute de l'existence des choses extérieures et de la soi-disant réalité du monde sensible: au moins personne ne saurait douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, qu'il vit». Avec ce commentaire: «Il est impossible de même de douter de ses perceptions en les séparant de leur objet... Nous sommes plus assurés de nos perceptions et de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. C'est pourquoi il faut avouer que saint Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la vérité et la règle pour le discerner, n'appartient point au sens mais à l'esprit: «Non est iudicium veritatis in sensibus».

De la part de Descartes, l'intuition des natures simples «se exister», «se cogitare» permet de s'élever contre les *Instances* de Gassendi. Ce ne saurait être là un préjugé, encore non formalisé, car le préjugé concerne une prolation effectuée « sans attention » : on croit une chose vraie parce qu'on l'a déjà admise comme telle auparavant. Or la vraie condition de la prolation est la suivante: «Lorsqu'on l'examine avec attention, elle paraît si évidente à notre entendement qu'il ne saurait s'empêcher de la croire, encore que ce soit peut-être la première fois de sa vie qu'il y pense, et que par conséquent il n'en ait aucun préjugé» (AT, IX-1, p.205). *Les Réponses* (VII, p.145) reviennent sur cette affirmation en confirmant que le *cogito* et les vérités connexes ont une telle clarté et une telle simplicité qu'il suffit de les penser pour que leur vérité se manifeste, si bien qu'il suffit d'en douter pour qu'elles soient vraies, puisque, pour en douter, il faut les penser».

Quant au statut lexicographique de «proferro», il confirme que ce verbe exprime des paroles, vraies ou fausses, magiques mêmes, et qu'il faut, pour que la prolation soit vraie qu'on isole son rapport avec une nature simple. Le préjugé est une prolation sans attention, de même que l'«impulsus» est un simple acte de croyance. C'est une expression que l'on produit «de bouche», des paroles qui rendent plus le sensible qu'elles n'expriment le vrai, qui renvoient à leur sonorité et à leur graphie. De telles paroles engagées dans la prolation sensible soulèvent dans la pensée toutes sortes de passions (*Principes II*, § 197), remarque partagée par le traité *Des passions*: «des paroles qui ne représentent qu'un son ou une image». Par contre «l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, lorsqu'on a ouï leur son, ou bien qu'on a vu leurs lettres, elles ont coutume de faire concevoir cette signification, plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes» (XI, p.369). Ainsi, il y aurait deux sortes de prolation: l'une engluée dans les signes de choses et peu attentive; l'autre très attentive aux signes d'idées; l'une magique, l'autre savante; l'une «n'ayant rien de semblable à ce que l'âme conçoit, l'autre soulevant des passions sensibles». Le langage ordinaire n'est pour Descartes qu'un langage de passion et d'action, non un signe de représentation à la lumière de l'esprit. Il relève de l'automate corporel, plus opérationnel que le simple automate animal, mais il n'adhère ni au sens des paroles ni à la consécration des raisons.

La signification de «vel» est à comprendre dans ce contexte de langage attentif et de paroles menées au ras du néant pour mettre à nu la première vérité. Est-ce un «vel» d'exclu-

sion qui signifierait une alternance du signe d'idée et de la conception mentale? Par l'analyse de la définition de l'«intuitus» que donne la *Règle III*, le «conceptus» en est l'œuvre. On tient là un sens quasi-embryologique de l'intuition-concept, «la conception d'un esprit pur et attentif». Conception est à comprendre, comme «intuitus», selon son étymologie latine: une naissance, un ensemencement, un germe qui se développe, le perfectionnement de l'«ingenium», son arrivée à maturité. C'est dans l'intentionnalité pensante, «omnibus satis superque pensitatis» que cette énonciation («hoc pronunciatum») vaut qu'on s'y arrête. L'attention intellectuelle a été largement excitée par l'escalade du doute. Tout ayant été pensé, soupesé, l'attention a atteint son plus haut degré et la prolotion qu'elle va émettre est chargée de la vérité de la lumière naturelle. Elle ne peut être que signe d'idée. Le premier mot que je profère dans ce champ de la vérité attingible et attentionnée, c'est «je suis, j'existe». Ce n'est pas la conclusion de quelque syllogisme, ni même d'une déduction dialectique en règle, c'est une évidence, contemporaine de la saisie intuitive de la chose qui se révèle vraie et qui est en ce cas l'«eg».

La parole démythifiée a donc un rôle fondateur par elle-même, «quoties a me profertur», qui renvoie déjà au «quamdiu cogito» qui ponctuera le passage suivant en quête de l'essence de cette existence. Le jeu intuitif de la nature simple ainsi dénommée confond intuition et prolotion, en raison de cette exigence d'un langage épuré et bref. Ces vérités fondatrices, installées selon l'ordre des raisons, bénéficient de la régulation langagière imposée par la *Règle XIII*, des signes courts et aptes qui permettent d'instaurer une science universelle. Rien de plus bref et adapté que « ego sum, ego cogito », que toutes ces vérités successivement dévoilées dans les *Méditations*. En fonction des exigences de la dialectique de lumière, la philosophie première se fonde dans un langage propre à la métaphysique, comme la physique se fondait dans un langage propre aux mathématiques éclairées par cette dialectique.

Le constat existentiel de l'«ego» se formule plutôt sous la double face de cette ontologie du «cogitans» qu'exprime le «vel», comme parole et comme concept. Mais parole et concept sont à référer à la même semence inaugurale des natures simples. Les clés de ce secret sont en chacun de nous et non pas reprises par obédience à quelque autorité. Le cogito empirique cède la place à l'affirmation d'une énonciation pure et d'une conception simple qui vont de pair. C'est un «vel» de parité.

Afin de préciser la relation de ces remarques sur ce «vel» avec l'axe La Ramée-Descartes qui supporte le développement des dialectiques préparatoires des *Regulae*, on peut remarquer que cette juxtaposition de la prolotion et du concept fut déjà pratiquée. Les *Praelectiones* de 1556 définissent l'axiome raméen par la formule suivante: «quod simul enunciatur et intellectum est» (p.172). Et (p.176): «quod simul atque pronunciatum est, intelligitur sine ultra doctoris admonitione, sine ulla exemplorum inductione». La simultanéité de l'énonciation et de la conception caractérise déjà l'axiome, c'est-à-dire la nature simple, les énoncés qui sont «nécessairement vrais». La Ramée précise que d'une part ces énoncés sont «abduites»: cette mise hors de doute postule donc la reconnaissance d'une recherche attentive; d'autre part l'axiome est ce qui se trouve «natura prius», qui est «notissimus», qui est connu sans moyen, sans expérience, sans intervention du sensible. La Ramée compte parmi ces axiomes ceux que prend pour exemple le premier tableau des *Regulae*: «le tout est plus grand que la partie», «deux fois deux font quatre». Une telle intelligence de l'énonciation est propre à l'homme. L'axiome sera défini dans l'édition en français de 1576: «un principe représentant son intelligence incontinent qu'il est énoncé». «Ce sont de telles intelligences qui sont bien claires à notre première et naturelle raison, sans observation ni expérience de sens aucun, voire sans doctrine aucune antécé-

dente». A tel point que l'axiome est «une dignité», «comme étant sur tous degrés de principes le plus digne et le plus excellent».

Nous devons à ce niveau rappeler certaines expressions augustinienne : «Les signes phonétiques appelés langage perdurant avec l'expression des syllabes, donnent chair à la ressemblance entre le mot et le Verbe, soit que ces signes soient pensés, soit qu'ils soient proférés», («sive cogitentur haec signa, sive etiam proferentur»). Il ne s'agit pas d'un «vel» accidentel dans le discours cartésien.

La Ramée remarquait encore qu'il fallait «tourner et diriger l'esprit». Des auteurs comme Keckermann, qui lui font jouer un rôle considérable dans ce «siècle logique» poussent la phraséologie plus loin : «Est-ce que tu ne penses pas le comment de ta réflexion? Est-ce que tu ne penses pas si ce sur quoi tu réfléchis est un argument ou non? Tu le nies, donc tu penses au sujet de cela même que tu ne connais pas: vraiment tu ne penses pas si tu ignores penser ainsi ou autrement? Mais il est très ardu de pousser cette réflexion sur soi». «Nostrummet judicamus judicium... nostramet cogitamus cogitationes...» Pour cet auteur, le tort de la scolastique est de n'utiliser qu'une «pensée défléxive» («deflexiva»). Par contre cette «intellectio reflexiva» fait comprendre à l'homme la présence de son propre intellect. Réfléchir sur soi-même est le plus noble des actes par lequel on donne sens au langage.

Un autre auteur comme Henning Rennemann, expressément lié à la dialectique de La Ramée, déclare que «la cible du doute est d'écarter l'embarras qui empêche de donner son assentiment et une fois mieux instruits, de nous faire embrasser la vérité». Buscher de son côté faisait soutenir des thèses d'où il ressortait que le «vinculum» de l'axiome n'avait rien d'un syllogisme, qu'il était compris par la force de l'esprit et exprimée en même temps par le mot grammatical.

Descartes trouvait donc autour de lui une tradition dialectique dans laquelle l'utilisation programmée du doute n'avait rien de sceptique, mais ressortissait au contraire de la théorie de la lumière naturelle.

Une telle perspective restaure l'importance des *Regulae* puisque la dialectique fondée dans la lumière naturelle, les natures ou notions simples, la référence à l'intuition fondamentale des axiomes, persévèrent à travers toute l'œuvre. La compréhension des Méditations ne peut éviter cette intrusion d'une lumière naturelle, invoquée à chaque moment significatif de l'œuvre. Au demeurant cet ouvrage n'est pas tellement pré-métaphysique comme on a eu tendance à le secondariser: avec la référence première à ces deux notions simples «se exister», «se cogitare», il jalonne déjà le futur parcours du Discours IV et des Méditations, pour se retrouver enfin au complet dans le tableau des Principes I, 66. Car le «vel» de la prolation/conception n'apporte pas quelque alternative d'exclusion, mais au contraire une alternance identificatrice entre langage et concept. Tout langage simple et bref, énonçant les axiomes fondamentaux, répondant à une attention délibérée, est aussi natif que la saisie du concept qu'il désigne à la pensée. Le sujet est désigné par son acte: la pensée, et encore plus nativement, par l'être et l'existence. L'entrée de cette ontologie s'effectue par l'«ego cogito», non par le monde, ni par Dieu.

La question reste alors de savoir pourquoi Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz sont muets au sujet de l'ontologie? Ils n'ignorent rien du devenir de ce concept qui tend à se confondre avec celui de métaphysique. Quant aux techniciens de l'ontologie, ils préfèrent à l'époque ouvrir trois possibilités interprétatives, fort conscients qu'ils sont de la distance qui sépare une ontologie fondée dans l'être aristotélicien d'une ontologie fondée dans l'acte pensant lui-même.

Ces conclusions s'ensuivent.

1) La distinction entre Renaissance et Âge classique à la seule lumière de la différence entre signe de choses et signes d'idée devient caduque si l'on retient que le xvième siècle est un «siècle logique», préoccupé dans ses dialectiques par le signe d'idée. Inversement, on ne saurait réduire le xviième siècle à la réduction au signe d'idée puisque la réflexion sur les signes de choses persévère de Fludd à Leibniz.

2) L'apparition des dialectiques vouées à l'étude de l'invention et de la méthode propose cent années de travail sur ces concepts: intuition, déduction, méthode, mathesis universalis, ordre, série etc... La Dialectique de 1555, illustrée par les poètes de la Pléiade, est le manifeste de la défense et l'illustration de la philosophie française.

3) L'idée reçue est que les mathématiques ont inspiré la doctrine de la méthode cartésienne. En fait ce ne sont pas tellement les mathématiciens qui ont attiré l'attention des dialecticiens, que l'attention dialectique qui s'est portée vers l'aménagement et le développement interne des mathématiques. Ces progrès des mathématiques ont été rendus possibles à partir du moment où la dialectique ramiste permettait d'en appeler sans contrainte à un nouveau type d'intelligibilité. Il fallait faire confiance à l'évidence intérieure et à la pensée méthodique pour valoriser les mathématiques encore considérées comme confuses, inutiles et étrangères à toute ontologie.

4) L'interprétation même du cartésianisme est à réviser en fonction du constat de cette théorie de la lumière naturelle, qui impose le regard sur les natures simples et une saisie des raisons de l'ordre qui détermine l'ordre des raisons à être ce qu'il est. Les discontinuités du discours cartésien ont leur explication par cette référence aux natures isolées: elles contredisent à l'évidence toute herméneutique structuraliste syllogistique que l'on voudrait imposer à l'œuvre de Descartes.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. A. Robinet, Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes: de la Dialectique de 1555 aux Regulae, Paris, Vrin, 1996.