

SUR LA PROFÉRATION DE L'« EGO SUM ». LA PAROLE DANS LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES

[Olivier Dubouclez](#)

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2021/1 N° 205 | pages 75 à 94

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130827993

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2021-1-page-75.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

SUR LA PROFÉRATION DE L'« EGO SUM ». LA PAROLE DANS LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES

1. *Profération pragmatique et profération physique*

On sait quel retentissement a eu ce que Richard Rorty a appelé le « linguistic turn » de la philosophie et comment, au cours du XX^e siècle, les outils d'analyse de la philosophie du langage ont bouleversé la réflexion conceptuelle, mais aussi la manière de lire les textes de la tradition. L'interprétation du « *Cogito, Ergo sum* » comme énoncé performatif, proposée par Jaakko Hintikka¹, a si durablement marqué les études cartésiennes qu'elle est devenue incontournable pour qui veut expliquer le sens de l'« ego sum, ego existo » en même temps que sa portée philosophique. Or on n'a pas manqué de signaler (en s'en réjouissant) que Descartes recourait lui-même au verbe « proferre », dans un passage de ses *Méditations métaphysiques* qui, en apparence favorable à la lecture pragmatique de l'« ego sum », pose aussi, comme nous allons le voir, plusieurs difficultés :

De sorte qu'après y avoir bien pensé, & avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit (*quoties a me profertur, vel mente concipitur*)².

Dans son maître-ouvrage, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Jean-Luc Marion a abondamment commenté ces lignes, contribuant à faire de la profération l'opérateur intellectuel de l'« ego sum » :

La formule *ego sum, ego existo* se prononce sous les yeux d'un lecteur qui ne peut la lire qu'en la proférant lui-même, puisqu'aucun autre locuteur ne le fait ; et,

1. J. Hintikka, « Cogito, Ergo Sum : Inference of Performance ? », *The Philosophical Review*, 1962, 71/1, p. 3-32. Voir D. Kambouchner, « Identification d'une pensée : le *Cogito* de Hintikka », *Revue internationale de philosophie*, 2009/4, n° 2, 50, p. 405-422.

2. AT VII 25, 10-13 ; IX 19.

Les Études philosophiques, n° 1/2021, p. 75-94

la proférant, le lecteur répète l'énonciation pour, expérimentalement, en constater l'effectivité performative³.

La profération accomplit la performance et ainsi l'autovérification propre à l'« ego sum ». Pour cette raison, elle ne saurait être comprise comme une manière parmi d'autres de « jouer » cet énoncé : elle est ce qui, de façon paradigmatique, s'effectue à chaque fois qu'il est correctement pris en vue. Dès lors, revenant à la lettre du texte de la *Seconde méditation*, il faudra bien considérer que la disjonction introduite par Descartes – « quoties a me profertur, vel mente concipitur » – n'a qu'une portée limitée et accidentelle, le « concipitur » étant lui aussi un acte qui « se profère⁴ ». *Sur la théologie blanche* fournit à ce sujet deux autres arguments : l'un est lexical (le rapprochement de « pronuntiatum » et de « profertur »), l'autre métaphysique (le renvoi de la conception et de la profération à la *cogitatio*).

1) Dans son analyse, Jean-Luc Marion note en effet que si l'« ego sum » « joue bien comme un acte d'énonciation », le terme « pronuntiatum » qu'emploie Descartes pour le désigner⁵ est très mal rendu en français par le terme de « proposition⁶ ». On perd en effet le lien au verbe « prononcer » – que le Duc de Luynes utilise pour traduire « profertur »⁷. Rendre « pronuntiatum » par « prononciation » ou un terme équivalent aurait un important effet structurel : cela permettrait de placer le « profertur » et le « concipitur » sous un régime commun de nature pragmatique (et non simplement propositionnelle), de sorte que la profération ne serait plus une modalité possible de « l'ego sum », mais sa seule et unique façon. Le « pronuntiatum » désignerait alors sans ambiguïté « l'énoncé performatif⁸ ». Un détail philologique fait néanmoins barrage : il semble bien que, d'une part, le latin « pronuntiatum » signifie « proposition », notamment dans le contexte de la logique stoïcienne⁹ et que, d'autre part, les dictionnaires de l'âge classique, s'inspirant du *Dictionnaire français-latin* de Robert Estienne,

3. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), Paris, Puf, 2009, p. 381.

4. *Ibid.* J.-M. Beyssade propose la même lecture englobante de la profération, omettant le sens disjonctif du « vel » entre « concipitur » et « profertur » (*La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 249-250).

5. AT VII 25, 11-12.

6. AT IX 19.

7. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, *op. cit.*, p. 381.

8. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986, p. 157.

9. Sur ce point, le texte de référence est les *Tusculanes* de Cicéron (I, 14) qui utilise « pronuntiatum » pour définir la proposition : « Omne pronuntiatum (sic enim mihi in praesentia occurrit, ut appellarem *axioma* ; utar post alio, si invenero melius) id ergo est pronuntiatum, quod est verum, aut falsum. » Passage repris et développé par Augustin, dans son *De Magistro*, I, 16. Voir à ce sujet l'édition d'E. Bermon, *La signification et l'enseignement : texte latin, traduction française et commentaire du De magistro de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2007, p. 293-294. On peut y lire que les mots « proloquium » ou « profatum » étaient également utilisés par Varron pour traduire le grec *axiōma*. Voir également Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 8, 8.

rapprochent le terme « pronuntiatum » de « sentence » et de « maxime », sans faire mention à son sujet d'un quelconque registre déclamatoire assimilable à la profération¹⁰. Difficile alors de faire du « pronuntiatum » un moyen probant pour neutraliser la disjonction cartésienne.

2) Le second argument est d'une autre nature : en contexte cartésien, profération et conception relèvent toutes deux de la *cogitatio*, et c'est dans la mesure où la *cogitatio* s'entend comme acte cogitatif que la pensée de l'« ego sum » peut s'accomplir dans sa vérité. L'insistance sur la *cogitatio* démarque l'usage fait par Jean-Luc Marion du performatif de son usage par Hintikka qui souligne plutôt l'insuffisance de la pensée – puisque l'on peut *penser sans dire*, c'est-à-dire sans intention de persuader¹¹. Selon Jean-Luc Marion, au contraire, le « speech-act » ne vaut comme acte performatif qu'en tant qu'il est un acte de pensée : « Car la *cogitatio* ne constitue ni un concept, ni un mot, mais un acte de penser ; pour en déployer la primauté, il ne faut pas la formuler ou l'écrire, mais la penser¹². » En dépit de son caractère d'acte linguistique, l'« ego sum », qu'il s'agisse de le concevoir ou de le proférer, se réduit toujours à la *cogitatio*. Jean-Luc Marion peut ainsi faire équivaloir « l'énoncé d'une pensée » et « la pensée d'un énoncé¹³ ». Car, n'en déplaise à Hintikka, il arrive qu'une profération soit seulement verbale – on peut *dire sans penser*, c'est-à-dire sans cogiter ce que l'on profère. Ce primat de la pensée commande l'interprétation de l'« ego sum, ego existo » qui « ne vaut qu'à l'intérieur de la *cogitatio* ». Il s'ensuit que l'existence certaine de l'*ego*, elle aussi, « dépend de la *cogitatio* et se définit toujours à partir d'elle¹⁴ ».

Une telle analyse est pourtant problématique dans le cas qui nous intéresse, à savoir l'énoncé initial de l'« ego sum ». Celui-ci ignore tout de la *cogitatio* et ne connaît, à la lettre, que la profération (« a me profertur ») et la conception (« mente concipitur »). Si le terme « cogitabo » apparaît avant

10. Voir J. Nicot, *Thésor de la langue française*, Douceur, Paris, 1606 : « Une Maxime, et proposition ferme, Pronuntiatum, Enuntiatio, Axioma, Kyria doxa » (art. « Maxime », p. 399) ; « On a donné sentence à mon profit, Secundum me judicatum est, vel pronuntiatum » (art. « Sentence », p. 590). La traduction latine du *Discours de la méthode* introduira « pronuntiatum » pour la séquence « Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis » (AT VI 32, 19) : « & quia videbam veritatem hujus pronuntiati : Ego cogito, ergo sum, sive existo » (AT VI 558).

11. Hintikka s'en explique dans une note relative au « profertur » : « Il n'est pas strictement vrai de dire qu'une inconstance surgit de la tentative par Descartes de *penser* qu'il n'existe pas ou de *douter* qu'il existe. Quelqu'un d'autre peut le penser ; pourquoi pas Descartes lui-même ? Il peut certainement le penser au sens de contempler une "simple possibilité". Ce qu'il ne peut pas faire c'est *persuader* quelqu'un (et lui aussi bien) qu'il n'existe pas ; pour cette raison il ne peut essayer de *professer* (*profess*) (à lui-même ou à d'autres) qu'il n'existe pas sans ruiner sa propre tentative » (« Cogito, Ergo Sum : Inference of Performance ? », art. cit., p. 16-17. Nous traduisons).

12. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 379.

13. *Ibid.*, p. 380.

14. *Ibid.*, p. 382.

la formulation de l'« ego sum »¹⁵, il ne jouit toutefois d'aucun statut privilégié et n'est justement pas retenu dans l'énoncé canonique (qui, en rigueur de termes, n'est donc pas un *cogito*). Il désigne un simple acte cogitatif, antérieur à la réflexion sur la nature de l'*ego* qui, *plus loin*, aboutira à la reconnaissance de la *cogitatio* comme son attribut essentiel. Cela est d'autant moins négligeable que l'interprétation de Jean-Luc Marion se sépare explicitement de la lecture performative de l'« ego sum » sur un point : alors que dans la théorie des « speech-acts » la performance implique toujours une existence déterminée et contextualisée, chez Descartes « l'existence performée reste abstraite »¹⁶, elle « n'admet plus aucune détermination »¹⁷, étant une « existence régie par la *cogitatio* »¹⁸. Mais si, justement, l'universel de la *cogitatio* est absent de l'énoncé primitif de l'« ego sum, ego existo », là où, diffracté, il se conçoit et se profère, peut-on continuer à dire que l'existence de l'*ego*, celle-là même qu'il établit, est indéterminée ? Ne faut-il pas plutôt supposer que cette existence, n'étant pas régie par la *cogitatio*, se détermine autrement ?

À toutes ces considérations on rétorquera qu'étendre la *cogitatio* à la première formulation de l'« ego sum » est la seule manière de rendre raison de la *vérité* de celui-ci et qu'en outre, faire de la profération un paradigme englobant permet de cerner avec justesse la *spécificité* de son acte. Mais le problème n'est pas tant pour nous d'interpréter l'« ego sum » que de rendre compte – troisième difficulté textuelle – de cet *hapax legomenon* que constitue la profération. Celle-ci n'intervient que dans l'énoncé initial de l'« ego sum » et disparaît de ses reprises, et cela dès la *Seconde méditation*¹⁹. Ne faut-il pas reconnaître que le concept de profération crée un écart significatif au sein des énoncés de l'« ego sum, ego existo », qu'il n'y apparaît que pour finalement s'en retirer ? Mais alors, en quoi consiste cet écart ?

La conception pragmatique de la profération n'est pas la plus indiquée pour répondre à cette question. D'autres interprètes ont insisté sur l'importance de la profération chez Descartes pour souligner tantôt la priorité de la parole sur la pensée²⁰, tantôt la place du corps dans l'opération de l'« ego sum, ego existo », renvoyant au caractère physique de l'acte déclamatoire. Hypothèse apparemment fantaisiste : comment le *cogito* pourrait-il inclure en sa performance quelque chose qui relève de l'étendue ? Comment le corps pourrait-il en être ? C'est dans *Corpus* de Jean-Luc Nancy que l'on trouve cette lecture hétérodoxe :

15. AT VII 25, 10, p. 382.

16. *Ibid.*, p. 383.

17. *Ibid.*, p. 382.

18. *Idem.*

19. AT VII 27, 9. Voir cependant AT IX 205, 17 (où proférer, c'est dire sans penser).

20. Dans son analyse du *cogito*, H. Maldiney insiste sur cette priorité pour souligner l'originarité de la parole, antérieure même aux concepts « de pensée, d'existence, de certitude » qui ne sont rien de plus que des « prédicats objectifs possibles » de la parole première (*Regard parole espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1994, p. 301-302). Sur le *cogito*, voir aussi

« Ego » n'a de sens qu'à être prononcé, proféré (et dans sa profération, son sens est simplement identique à l'existence : « *ego sum, ego existo* »). Descartes dit fort bien que la vérité de cet énoncé tient à la circonstance, au « chaque fois » de son énonciation : « chaque fois que je prononce, ou que je le conçois » (où il est clair que la « conception », « dans mon esprit » comme le précise Descartes, est équivalente à la profération parce qu'elle en est un mode : c'est la même articulation). Il faut une *fois*, une quantité discrète qui donne l'espace de temps de l'articulation, ou qui lui donne lieu (que cette « fois », sans doute, ait lieu sans cesse, à toutes les fois, à tout espace de temps de l'exister, à tout moment, cela n'est en rien contradictoire : cela indique simplement que l'exister existe selon cette discrétion, cette discontinuité continue, c'est-à-dire, son corps). Ainsi dans l'articulation de l'ego cartésien, la bouche ou l'esprit c'est tout un : c'est toujours le corps²¹.

S'il s'agit à partir du texte cartésien de penser le corps sous une détermination qui n'est pas celle du « corps de l'« ego » », mais ce que Nancy appelle « corpus ego », c'est-à-dire un je qui n'est je qu'en tant qu'incarné, c'est dans la profération que Nancy aperçoit cette possibilité. Il la caractérise de deux manières : d'abord en faisant de la conception un « mode » de la profération où celle-ci comme articulation est précisément rapportée à la « bouche », c'est-à-dire au corps. Ensuite, Nancy justifie sa lecture en insistant sur la temporalité de l'« ego sum » qui introduit une rupture et en même temps institue une durée, un « espace de temps » où il s'articule concrètement. En somme, il s'agit de montrer que la profération excède la *cogitatio* ; l'« ego sum » est un acte de parole qui engage les mouvements de la bouche et ainsi le corps du locuteur ; il constitue une véritable assumption de la chair, du « corpus ego »²². Il y aurait chez Descartes une certaine lucidité phénoménologique consistant à inclure le corps mien dans la certitude primitive de soi, délivrant du même coup l'« ego sum, ego existo » de son interprétation strictement mentaliste. Cette lucidité ne se trouve toutefois chez lui qu'au prix de l'assimilation préalable de la *psychè* à un certain espacement, dont la phrase de Freud, « Psychè ist ausgedehnt », citée par Nancy dans le chapitre précédent²³, constitue l'inspiration, ouvrant sur la corporéité primitive de la pensée.

Tel n'est pas le moindre paradoxe qu'une lecture aussi peu cartésienne de l'« ego sum » puisse, comme nous allons le voir, nous ramener à la lettre du texte de Descartes. La raison principale en est que les interprétations de l'« ego sum » comme performatif, en mettant l'accent sur l'importance de la profération, ont une conséquence dommageable : celle de couper court à l'étonnement devant ce que disent les *Méditations* et de négliger ainsi les

Aitres de la langue et demeures de la pensée, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 172-173. Nous remercions Remy Rizzo d'avoir attiré notre attention sur ces textes.

21. J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000, p. 25.

22. *Ibid.*, p. 25-26.

23. *Ibid.*, p. 22.

quelques détails textuels qui résistent à son approche pragmatique – disjonction du « profertur » et du « concipitur », absence originaire de la *cogitatio*, isolement du « profertur ».

N'est-il pas étonnant, en effet, que l'« ego sum » se profère, si proférer signifie en quelque manière user de sa voix, qu'il se profère *en plus* de se concevoir, et même, si l'on veut respecter l'ordre des énoncés, qu'il se profère *avant* de se concevoir ? Comment expliquer toutefois qu'une profération physique prenne place au cœur de l'« ego sum, ego existo » ?

2. Conception et profération chez Descartes et ses prédécesseurs

Pour l'expliquer, il faut revenir au sens cartésien de la profération : profération d'un certain langage, soit au sens très général de *dire quelque chose*, ce qui peut se faire aussi par le moyen du livre ou de l'écriture, soit au sens plus déterminé de *s'exprimer vocalement*. Il n'est pas toujours facile de distinguer ces deux sens, et il paraît bien souvent inutile de le faire, comme c'est le cas dans le titre de la première des *Règles pour la direction de l'esprit* qui nous informe que « la fin des études doit être la direction de l'esprit en sorte qu'il énonce des jugements solides et vrais (*ad solida & vera [...] judicia proferenda*), touchant toutes les choses qui se présentent²⁴ ». La fin de cette même Règle laisse entendre que pareille profération de jugements intéresse de façon générale les décisions que le sujet peut prendre « dans chacune des occasions de la vie²⁵ ». Rien n'exclut donc que ces jugements soient prononcés vocalement, mais rien ne l'impose non plus. Un passage des *Secondes Réponses* paraît l'impliquer de façon plus positive. Descartes répond à l'objection, en relation avec son hypothèse du Dieu trompeur, selon laquelle Dieu peut mentir et l'a même fait par la bouche de son prophète²⁶. À quoi Descartes rétorque qu'il n'a pas voulu parler du « mensonge qui s'exprime par des paroles, mais seulement de la malice interne & formelle qui est contenue dans la tromperie²⁷ ». Il utilise alors le verbe « proferre » en un sens qui ne laisse aucun doute quant à la réalité d'une déclaration vocale :

Je ne voudrais pas néanmoins condamner ceux qui disent que Dieu peut proférer (*proferre*) par ses Prophètes quelque mensonge verbal, tels que font ceux dont se servent les Médecins quand ils déçoivent leurs malades pour les guérir²⁸.

24. AT X 359, 6 (*Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trad. fr. J.-L. Marion, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 1, trad. mod.).

25. AT X, 361, 20 ; trad. fr., p. 3. La même ambiguïté entre une profération au sens faible et une profération vocale se retrouve dans l'expression « *verba magica proferre* » en 426, 17.

26. « Encore quarante jours et Ninive sera subvertie » (*Jonas* 3, 4 ; AT VII 125, 21-22 ; IX 99 ; AT VII 143, 6-7 ; IX 112).

27. AT VII 143, 2-5 ; IX 112.

28. AT VII 143, 13-17 ; IX 112.

La situation qui lie le médecin au patient, et plus encore la parole prophétique qui, dans les textes cités, implique une expression orale, indiquent qu'il faut prendre ici la profération au sens d'une expression de la voix.

Mais la position cartésienne ne peut être appréciée de façon précise que si l'on fait un détour par la tradition où la notion technique de profération (ou de prolation) est toujours prise au sens fort : conçue comme un acte vocal, dans un renvoi explicite au corps animal. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin peut ainsi rappeler la position d'Aristote selon laquelle « locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in II de anima²⁹ ». Thomas fait référence ici à la définition du *De anima* selon laquelle la voix « constitue la sorte de son qu'émet un être animé (Ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστὶν ἐμψύχου)³⁰ », définition que Boèce traduira en utilisant le verbe « proferre³¹ » et en distinguant la *vox* du simple *sonus*, produit d'une percussion entre deux corps. L'expression « sonus prolatus ab ore animalis » se retrouve souvent dans les textes médiévaux et renaissants pour définir la voix. Ainsi au XIII^e siècle, chez Pierre d'Espagne : « Vox est sonus ab ore animalis prolatus, naturalis instrumentis formatus³² », ou encore à la fin du XVI^e siècle chez le philosophe et médecin Simone Simoni : « Vox, sonus prolatus ab animali, medio pulmone, qui voci veluti materiam suppeditat, id est spiritum³³ ». La voix se définit donc par la profération, et la profération dépend du corps et de ses organes. Elle s'inscrit parmi les opérations typiques de l'animal.

À ce titre justement, il faut encore ajouter un point. Comme y insiste Aristote dans le *De Anima*, II, 8, la voix, quoique liée à un mouvement organique, n'est pas assimilable à un simple son de la langue ou de la gorge, mais elle s'accompagne « d'une certaine représentation » et constitue pour

29. *Summa theologiae*, Ia, q. 51, art. 3, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. V, Rome, 1889, p. 18. Voir aussi *Commentaire sur le Peri hermeneias*, lect. 4, n. 3 : « Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus, cum imaginatione quadam » (*Opera omnia*, éd. Léonine, t. I, Rome, 1882, p. 20) ; *Commentaire du De anima*, livre II, chap. 18, in *Opera Omnia*, éd. Léonine, t. 45/1, Rome, 1984, p. 143-146.

30. Aristote, *De l'âme*, II, 8, 420 b 5 ; trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2018, p. 180. Voir aussi *Histoire des animaux*, IV, 9, 635 a 26.

31. In *Librum Perihermeneias* (éd. C. Meiser, Leipzig, Teubner, 1877), vol. II, 4, 18-20 : « Vox est aeris per linguam percussio, quae per quasdam gutturis partes, quae arteriae vocantur, ab animali profertur ». Voir aussi Roger Bacon, *Summulae dialectices*, éd. A. de Libera, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 1986, 53, p. 221-222.

32. Pierre d'Espagne, *Tractatus called afterwards Summulae logicae*, éd. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 1.

33. Simone Simoni, *In librum Aristotelis De sensis et sensibus*, 1566, p. 50. Aristote insiste en effet un peu plus loin dans le même passage sur le fait qu'user de sa voix suppose de retenir sa respiration de sorte que c'est « avec cet air qu'on retient que l'on déclenche le mouvement vocal » (421 a 1-3 ; éd. cit., p. 180).

cette raison un « son significatif³⁴ ». Or cette dimension représentative de la *phonè* est précisément accessible aux animaux et, en contexte aristotélien, la profération, comme acte de la *phonè*, identifie l'homme et l'animal plutôt qu'elle ne les sépare. Chez Descartes, il en va tout autrement, comme nous allons le voir. Il conviendra néanmoins de distinguer deux usages du concept de profération, soit que l'on parle du rapport entre l'homme et l'animal, soit que l'on parle de l'homme en lui-même, c'est-à-dire de l'union de l'âme et du corps.

Le sens organique et mécanique de la profération se rencontre dans la *Cinquième partie* du *Discours de la méthode*. On y trouve un développement célèbre sur la différence entre l'homme et l'animal, qui s'atteste précisément par la nature de la parole humaine. Le passage porte sur la question de se faire entendre à autrui dans un contexte de discussion : la parole n'y est pas traitée comme une simple composition de discours, mais comme ce qui peut persuader que je suis homme. Descartes attribue alors aux animaux la capacité de « proférer des paroles » :

Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés & stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, & d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait & tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies & les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, & toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent³⁵.

La profération n'est donc pas une opération spécifiquement humaine. Descartes a d'ailleurs envisagé plus haut qu'« une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, & même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes³⁶ ». La machine pourrait donc être si parfaite qu'elle profère « à propos », mais de façon bornée, sans être capable de « répondre au sens de tout ce se dira en sa présence³⁷ » : c'est la limite propre à la programmation et à la complexité de la machine que la situation concrète de l'échange finisse toujours par la dépasser, du fait des arrangements divers³⁸ qu'imposent les circonstances de la vie. Le cas de la profération animale est traité sous un angle légèrement différent : ce n'est pas un simple défaut d'ajustement aux situations concrètes qui révèle la non-humanité de

34. *Ibid.*, 420 b 30-421 a 6. Marsile Ficin y ajoute la cogitation en définissant la voix comme « prolatio ex ore secundum cogitationem » dans sa traduction du *Liber de Platonis definitionibus* de Speusippe (*Opera*, Bâle, 1561, p. 1964).

35. AT VI 57, 18-30.

36. AT VI 56, 24-25.

37. AT VI 56, 31-57, 1.

38. AT VI 56, 31.

l'animal, c'est aussi et surtout un défaut de *cogitatio*, le faire que son dire ne fasse pas apparaître qu'il est en même temps penser. La profération n'est alors rien d'autre que profération ; elle ne se creuse pas de la présence d'un esprit et d'un sens³⁹. Ce qui revient à soutenir que, prise comme telle, la profération est un acte impliquant une certaine disposition des organes ou une certaine machinerie, et que la parole humaine est plus que la profération puisqu'elle porte « témoignage » d'une pensée. Descartes se sépare donc d'Aristote qui associait voix et représentation, voix et signification : l'acte vocal passe du côté du corps et d'un corps strictement assimilable à la machine. Il y a une voix animale, *mais qui n'est précisément pas le signe d'une pensée*⁴⁰.

Pareille distinction peut toutefois paraître problématique : faudra-t-il penser la profération humaine selon un schéma dualiste – une voix mécanique ou animale que doublerait une pensée située derrière elle ? En vérité, d'autres textes doivent être pris en compte.

Dans les *Principia* (IV, § 197), la coupure entre le domaine des signes ou manifestations physiques et le domaine des conceptions est explicite, mais pour indiquer que les signes matériels suffisent à susciter en l'âme toute la diversité de ses pensées, autrement dit que la profération entraîne la conception, qu'il y a un passage naturel de l'extérieur vers l'intérieur : « Nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix (*ore prolata*), soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient⁴¹. » Ce n'est pas seulement que les paroles s'accompagnent d'une pensée chez celui qui parle, c'est que les signes produisent aussi et surtout une pensée chez autrui. Dans les articles 44 et 50 des *Passions de l'âme*, c'est encore sous l'aspect d'une disposition d'organes que la profération est introduite, mais dans une perspective différente de l'idée que la profération humaine serait accompagnée de pensée. La parole n'est plus saisie de l'extérieur (phénomène vocal), mais de l'intérieur (acte de la volonté) pour mettre en lumière ce fait, caractéristique de l'union de l'âme et du corps, « que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande⁴² » et, par suite, aux organes concernés :

39. Voir aussi la *Lettre sur les Cinquièmes objections* : « Car, si les choses qu'on peut concevoir doivent être estimées fausses pour cela seul qu'on les peut concevoir, que restet-il, sinon qu'on doit seulement recevoir pour vraies celles qu'on ne conçoit pas, & en composer sa doctrine, en imitant les autres sans savoir pourquoi on les imite, comme font les Singes, & en ne proférant que des paroles dont on n'entend point le sens, comme font les Perroquets ? » (AT IX 212). Géraud de Cordemoy reprendra cette réflexion sur la profération animale et humaine dans son *Discours physique de la parole* (Paris, Florentin Lambert, 1668, en particulier p. 8-10). Voir P. Gillot, « Parole et identité humaine à l'âge classique », *Methodos*, 2010, 10 ; URL = <http://methodos.revues.org/2368>.

40. Voir aussi AT II 41, 23-26. Sur la voix des animaux, voir la *lettre à Morus*, 5 février 1649 (AT V 278, 6-24) et la *lettre au marquis de Newcastle*, 23 novembre 1646, où Descartes fait référence à la « prolation » animale (AT IV 574, 23).

41. AT VIIIa 320, 27-30 ; IXB 315.

42. Art. 44 ; AT XI 361, 17-18.

Et lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles⁴³.

La profération désigne bien ici le mouvement du corps qui consiste à « remuer la langue et les lèvres », mais celui-ci est déterminé alors par un acte mental, une volonté, *qui porte sur la conception*. La profération n'est donc pas voulue pour elle-même, elle est engendrée à titre de mouvement corporel corrélatif de la volonté, associée à elle du fait de l'habitude. La parole, en ce sens, est d'abord un vouloir-dire. L'article 50 décrit également la parole comme impliquant une visée de sens à laquelle est subordonnée la profération, c'est-à-dire l'acte physique, Descartes mettant en parallèle le « son » produit lorsque des paroles « sont proférées de la voix » et la « figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites⁴⁴ ». Là aussi, nous sommes occupés à « concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes⁴⁵ ».

Ravalée à l'opération mécanique des organes, la profération s'efface donc comme objet intentionnel au profit de la conception qui constitue le propre de l'âme en tant qu'elle parle avec une intention significative. La voix se trouve rangée du côté du corporel, mais elle fonctionne ici dans une relation intime et transitive à la pensée : *la parole humaine est un cas emblématique de l'union de l'âme et du corps où, sans y penser, s'articulent en moi les deux dimensions de mon être de sorte que la parole est l'unification naturelle du moi pensant et du moi étendu*. Bien sûr, il peut m'arriver de parler comme un perroquet et de tomber dans le « psittacisme ». Mais ce n'est pas là le régime ordinaire de la parole humaine. La « vraie parole⁴⁶ » est un phénomène concret où s'unifient l'âme et le corps et qui rend possible un échange de conceptions au-delà des mots.

Que peut-on tirer de tout cela pour l'explication de l'« ego sum » ? La profération est chez Descartes une opération mécanique et corporelle, commune avec l'animal, mais cette profération, dans la parole humaine, est subordonnée à un vouloir-dire dont le véritable objet est une conception mentale. Si l'on applique cette lecture à la *Seconde méditation*, on peut comprendre que la profération désignée par le méditant est bien cette parole humaine, où corps et âme sont unis, qui s'explicite aussitôt dans le « mente concipitur » comme porteuse d'une conception. Celui qui profère l'« ego

43. AT XI 362, 10-16.

44. AT XI 369, 4-5.

45. AT XI 369, 9-10. Voir aussi la *lettre à Chanut* du 1^{er} février 1647 qui fait reposer ce genre de transfert sur le fait que « notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps » (AT IV 604, 1-16).

46. « Vera loquela », dit la *lettre à Morus* du 5 février 1649, AT V 278, 16. Voir P. Gillot, « Parole et identité humaine à l'âge classique », art. cit., § 16.

sum, exgo existo » est un *ego*, un « moi » (« a me profetur⁴⁷ ») lié à un certain corps physique et qui peut aussi accomplir un acte mental, concevoir, sans utiliser sa voix. N'est-ce pas précisément à ces deux aspects constitutifs de l'humain que renvoient successivement le « profetur » et le « concipitur » ? N'est-ce pas la parole telle que Descartes la théorise ailleurs qui trouve sa place au sein du discours métaphysique ?

Un problème considérable apparaît néanmoins : si le corps a justement été mis en doute dès la *Première Méditation* et si c'est là l'aspect le plus saillant de la *dubitatio*, comment l'*ego* peut-il se considérer comme proférant l'*ego sum*, étant entendu que la profération humaine implique un corps instrumental ? La détermination de soi comme homme, corps et âme, n'est-elle pas précisément ce que la méditation a mis en suspens ? Car, rappelons-le, ce n'est pas seulement l'existence des corps qui se trouve neutralisée au seuil de l'« ego sum », mais aussi l'existence des esprits : « Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nulla terram, nullas mentes, nulla corpora⁴⁸. » Or la *mens* et le corps semblent tous deux présents dans cet « ego sum » dédoublé, en un acte dont le corps semble partie prenante (profération), confirmé par un autre où la *mens* agit pour elle-même (conception). Autre façon de souligner l'incongruité de cette situation : pourquoi le méditant ne dit-il pas dès le premier « ego sum, ego existo » que celui-ci pose l'existence d'une « mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio⁴⁹ », en distinguant aussitôt l'existence certaine de la *mens* de l'existence incertaine du corps ?

Cette dernière question peut recevoir une réponse au moins formelle : à ce moment des *Méditations*, la distinction de l'âme et du corps, et d'abord la conception de l'âme comme chose distincte, n'ont pas encore été acquises. Or, puisque le corps et l'âme n'ont été envisagés que comme des choses à remettre en doute et qu'aucune conception distincte n'en est encore disponible, rien n'invite l'*ego* qui prend conscience de la certitude de son existence à restreindre cette dernière à l'existence de sa *mens*, c'est-à-dire à briser l'unité primordiale de l'âme et du corps en dissociant l'existence de l'une et l'existence de l'autre. Car d'où pourrait venir pareille

47. AT VII 25, 12.

48. AT VII 25, 2-4.

49. AT VII 27, 14. Dans les *Septièmes Réponses*, Descartes est interrogé sur le statut de la *mens*. Il affirme qu'au moment des « nullas mentes, nulla corpora », sa nature lui est « inconnue » (AT VII 473, 14) et que son identification à la *res cogitans* aura lieu plus tard (en AT VII 27, 13-14). Bourdin y revient ensuite : « Pourquoi faites-vous mention de l'esprit, quand vous dites : "Lorsque je la conçois en mon esprit ?" N'avez-vous pas même banni le corps et l'esprit ? » (AT VII, 478, 6-9 ; *Méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, Tel, vol. II, p. 699). Descartes répond : « Mais ici concevoir en son esprit (*mente concipitur*) ne signifie rien autre chose que penser (*cogitatur*) ; et partant il suppose mal que je fais mention de l'esprit en tant que considéré comme une partie de l'homme. De plus, encore que j'ai rejeté ci-devant le corps et l'esprit, avec tout le reste de mes anciennes opinions, comme des choses douteuses ou des choses que je ne concevais pas encore clairement, cela n'empêche pas que je ne les puisse reprendre par après s'il arrive que je les conçois clairement. » (AT VII 480, 13-20 ; Tel, vol. II, p. 700) Si la *mens* est inconnue en AT VII, 25, 4

décision que, dans une situation semblable, la *Quatrième partie* du *Discours*, elle non plus, ne prenait pas⁵⁰ ? Osons un pas supplémentaire : si le méditant a douté de lui-même comme corps et comme *mens* juste avant l'« ego sum », tout l'invite à croire, au moment où il dit triomphalement « ego sum, ego existo », que ce qu'il considère alors – cet « aliquid » qu'il est – est bien ce qu'il avait cru perdre à *l'instant*, lui-même corps et âme, *mens* et *corpus*. La profération serait l'indice de la présence du corps comme la conception est celui de la présence de l'âme. Par-là, le méditant ne se poserait pas comme existant indéterminé, ou comme pure et simple *mens*, mais se considérerait *pour le moment* comme existant humain. « Pour le moment » puisque, bien sûr, telle n'est pas la signification ultime de l'« ego sum, ego existo » : c'est ce qu'il *peut* signifier *pour le méditant, à ce moment précis de la méditation* où l'argument n'a pas encore atteint son expression la plus claire.

Afin d'étayer cette lecture, il est encore nécessaire d'explicitier la signification de la notion d'existence mobilisée dans l'« ego sum, ego existo » (point 3) et de prêter attention aux lignes qui suivent immédiatement celui-ci, où le méditant fait état de la confusion qui en menace l'énoncé (point 4).

3. « Ego existo » : le sens de l'existence

Les tenants de l'interprétation performative du *cogito* ont abondamment commenté la formule « ego sum », mais ont presque toujours oublié la suite : « Ego existo ». Cet oubli se comprend assez bien : l'analyse de l'« ego sum » devrait être reconduite à l'identique pour l'« ego existo », celui-ci relevant de la même opération d'autovalidation. Mais ce qu'il faudrait justifier, c'est la nécessité de recourir au concept d'existence alors que le « Je pense, donc je suis » de 1637⁵¹ se contentait de prouver l'être de l'*ego* dans sa plus grande indétermination – puisque le « je suis » demeurerait vrai même dans le cas où il n'y eût « aucun corps, [...], aucun monde, ni aucun lieu où je fusse⁵² ». Le « je suis » désignait un être sans rapport avec le corps, même pas instrumental, immédiatement mis en lien avec la pensée, puis avec la substance. Dans les *Méditations*, le dédoublement pose question : si l'« ego sum » et l'« ego existo » sont structurellement identiques, d'où vient la nécessité d'une telle redite ? Comment se fait-il qu'une proposition aussi

et que le « mente concipitur » n'est qu'un « cogitatur », qu'en est-il de la profération et du corps qui s'y attache ?

50. En effet, c'est bien après le « je pense, donc je suis » (AT VI 32, 19) que Descartes découvre qu'il peut feindre de n'avoir « aucun corps » (32, 25-26), comme si l'existence du corps avait été laissée intacte dans l'opération de la généralisation du rêve, comme si le je du *cogito* pouvait encore lui faire une place.

51. AT VI 32, 19.

52. AT VI 32, 26-27.

fondamentale contienne en elle une répétition qui a l'allure d'un bégaiement ?

On pourrait arguer qu'il y a dans ce passage de l'être à l'existence un gain d'intelligibilité dans la compréhension de soi-même, l'affirmation du *sum* laissant la place à une détermination de l'être du moi qui le place sous la « nature simple commune » de l'existence⁵³, voire entérine sa substantialité⁵⁴. Mais cette requalification n'est encore que formelle, et la question du sens et de la « valeur ajoutée » de l'existence reste à éclaircir. En accordant une attention particulière au lexique, Pierre-Alain Cahné a autrefois dessiné le « paysage de l'être et de l'existence » dans la métaphysique cartésienne et proposé de distinguer entre la « présence mentale » désignée par le verbe être et l'être « *extra me* », « dans le monde », que signifierait l'existence⁵⁵. À la suite de Cahné on peut tenter d'accréditer et de préciser cette différence de signification. En effet, quand on se tourne vers la *Quatrième partie* du *Discours de la méthode*, on voit que c'est seulement lorsqu'il est pensé en relation avec Dieu que le moi accède à l'existence : c'est au moment où Dieu est nommé comme celui qui a « mis en moi » l'idée du « plus parfait » que le moi est dit exister simultanément à l'existence d'un autre : « Puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât⁵⁶. » L'existence du moi est découverte conjointement à celle de « quelque autre, plus parfait, duquel je dépendisse, & duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais⁵⁷ ». Exister pour le moi, c'est ne plus être seul, dans l'indétermination d'une situation où il n'y a peut-être rien d'autre que lui, c'est *exister* avec un autre, qui, en réalité, lui a donné tout ce qu'il est. L'existence révèle l'être du moi comme co-existence et dépendance.

La *Première Méditation* le confirme. Si l'existence s'applique d'abord à des choses corporelles, « à savoir des yeux, une tête, des mains, & tout le reste du corps [qui] ne sont pas imaginaires, mais vraies & existantes (*sed*

53. *Principia*, I, § 51, AT IX-B 46-47. Voir J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986, p. 168.

54. Voir J.-L. Marion, « Quelle est la méthode dans la métaphysique ? Le rôle des natures simples dans les Méditations », in *Questions cartésiennes*, Paris, Puf, 1991, p. 98-99. Voir aussi P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980, p. 49-53.

55. P.-A. Cahné, *Un autre Descartes*, op. cit. p. 49-50. Dans le *Discours de la méthode*, l'*ego* se contente d'être, ce qui est compatible avec la fiction « qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lien où je fusse » (AT VI 32, 26-27), mais ce n'est jamais le cas dans les *Méditations* où l'*ego* se trouve « in mundo » et doute des choses dans un cadre mondain qui, comme tel, n'est jamais remis en cause (voir par exemple *Troisième Méditation*, AT VII 42, 22 et 43, 9, ou encore *Quatrième Méditation*, 58, 26-27). J.-M. Beyssade observe que l'existence actuelle chez Descartes est existence « dans l'espace » ou « dans le monde physique » (*La Philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 225, en particulier n. 5).

56. 34, 24-26.

57. 34, 28-30.

veras existere)⁵⁸ », elle ne s'applique pas aux natures simples qui simplement « sont » (*vera esse*)⁵⁹ – « présence mentale », dirait Cahné. Le lieu « est », mais les choses dans ce lieu « existent » (*locus in quo existant*)⁶⁰. S'agissant de l'*ego*, c'est au moment où est introduite l'idée d'un « Dieu qui peut tout » que celui-ci s'attribue l'existence :

Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, & par qui j'ai été créé & produit tel que je suis (*a quo talis, qualis existo, sum creatus*). Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, & que néanmoins j'aie les sentiments de ces choses & que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois (*ut nulla plane sit terra, nullum cælum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus & tamen hæc omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere*)⁶¹ ?

C'est donc en tant que « créature » de Dieu que l'*ego* existe, mais la coexistence n'est plus, comme dans le *Discours*, simple coexistence avec Dieu : elle est coexistence avec toutes les autres créatures qui sont dites exister, ou plutôt qui me semblent exister comme je les vois. Car ce qui se formule avec la « *vetus opinio* », ce n'est pas seulement une thèse métaphysique sur l'existence, mais un scénario théologique possible : la possibilité que ce qui existe n'existe pas en réalité, que Dieu ait fait, ou qu'il se fasse par l'intermédiaire d'« un certain mauvais génie »⁶², que les choses du monde soient illusoire. C'est dans l'exacte mesure où je suis sa créature, où je lui dois mon existence, que je suis sous son pouvoir, dépendant de ce tout-puissant qui peut tromper. Que la notion d'existence implique chez Descartes le statut de créature et le concours de Dieu, c'est ce que Heidegger soulignait déjà dans *Sein und Zeit*⁶³. De façon plus générale, les commentateurs s'accordent sur le fait que, chez Descartes, l'existence des choses finies est indissociable de la causalité : « L'exigence causale est si intimement liée à l'existence qu'elle lui est coextensive »⁶⁴, ou encore : pour Descartes, « exister, c'est être causé »⁶⁵. L'existence est donc par définition l'existence d'un effet, créature et chose dans le monde.

La *dubitatio* tirera de tout cela son mouvement propre : Dieu crée les choses comme existantes, mais à partir de là, on peut envisager que Dieu

58. AT VII 19, 25-26 ; IX, 15.

59. AT VII 20, 11.

60. AT VII 20, 18.

61. AT VII 21, 1-7 ; IX, 16. Voir aussi la *Synopsis*, AT VII 12, 10-13 ; IX 9.

62. AT VII 22, 24 ; IX 17.

63. M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, édition hors commerce, § 20, p. 86-92. Voir D. Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, Puf, 2017, p. 218.

64. H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987, p. 284. Voir les axiomes 1 et 3 de l'*Abrégé géométrique* (AT VII 164, 28-165, 3 et 165, 7-9).

65. V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, Puf, 2002, p. 225.

ou un Dieu fictif⁶⁶ les fasse exister sur le mode de l'illusion. À la fin de la *Première Méditation* (22, 26-23, 9) puis dans la *Seconde Méditation* (25, 2-4), le scénario théologique prend la forme d'une véritable dé-Création où les « choses extérieures⁶⁷ », les choses « dans le monde⁶⁸ », font l'objet d'une annihilation pièce par pièce. À chaque fois, c'est à partir de Dieu ou d'un être exerçant sa puissance sur moi (*Deus qui potest omnia*, 21, 2 ; *non optimum Deum ... , sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem*, 22, 25 ; *aliquis Deus*, 24, 21) qu'est introduit à pareil inventaire négatif où est remise en cause l'existence des choses créées « dans le monde ». La « *vetus opinio* » a posé une perspective structurante : ce qui existe, moi aussi bien, a été créé par une puissance, et donc ce qui existe n'existe peut-être qu'en apparence. Il est de l'essence de ce qui existe qu'il n'existe peut-être pas.

Cette perspective est reprise dans les lignes qui précèdent l'« ego sum » sous la forme d'une nouvelle liste où Descartes fait porter le doute sur le ciel, la terre et une certaine pluralité des créatures. Pour la première fois, il envisage une annihilation totale (*nihil plane esse in mundo*⁶⁹), incluant tous les corps et tous les esprits (*nullas mentes, nulla corpora*⁷⁰). Or, c'est bien dans le contexte de cette menace qu'il faut lire et comprendre l'« ego sum, ego existo » : l'annihilation des corps et des esprits se heurte à une résistance où l'*ego* affirme son être, refuse d'être réduit à rien (*ut nihil sim*⁷¹). L'être du sujet est soumis à la *dubitatio* qui touche tous les existants, avant que l'*ego* ne s'affirme par trois fois contre elle (« *eram*⁷² » ; « *sum*⁷³ » ; « *me aliquid esse*⁷⁴ ») : même dans l'hypothèse d'une telle annihilation, je suis encore d'une manière ou d'une autre. Le « Je suis » indéterminé du *Discours de la méthode* trouve sa place ici comme réponse au « nihil » qui menace : il est la figure la plus indéterminée et la plus pauvre de l'être posé en résistance du rien. Mais, et c'est essentiel à notre propos, l'« ego sum, ego existo » va plus loin et fournit une réponse complète au risque qui plane au-dessus des créatures mondaines : puis-je être moi-même dé-créé, ajouté dans la liste négative, soustrait à l'existence comme les autres existants ? Non, raison pour laquelle l'« ego sum » ne dit pas simplement que « je suis » et ajoute que « j'existe », autrement dit que *je suis sur le mode d'une chose créée* qui, à la différence des autres créatures, possède la certitude d'exister. Le terme d'existence ne doit donc pas être pris comme une simple répétition du *sum* : il s'entend en écho de ce qui vient d'être mis en doute,

66. AT VII 21, 20.

67. AT VII 22, 27-28.

68. AT VII 25, 3.

69. AT VII 25, 2-3.

70. AT VII 25, 3-4.

71. AT VII 25, 9.

72. AT VII 25, 5.

73. AT VII 25, 8.

74. AT VII 25, 10.

sur la base du scénario théologique de la *Première Méditation*, et affirme l'être d'une *créature existant dans le monde*, créature sauvée d'entre les créatures, existence en reste de toutes les autres existences qui, elles, sont douteuses.

Une objection apparaît immédiatement : si c'est l'existence d'une créature que prouve l'« ego sum, ego existo », cette créature n'existe-elle pas uniquement en tant qu'elle pense ? N'est-elle pas sauvée d'entre les créatures *comme chose pensante* ? Que la pensée soit le ressort unique de l'« ego sum, ego existo » et qu'elle en assure la validité, c'est incontestable ; mais rien n'indique qu'à ce moment des *Méditations*, avant l'enquête sur la nature du moi, sur le corps et sur l'âme (qui le fera accéder à la connaissance de sa nature comme *res cogitans*), avant la formulation de la distinction entre l'une et l'autre (qui ne sera conquise que dans la *Sixième Méditation*), le méditant appréhende la certitude d'exister comme impliquant la seule existence mentale⁷⁵. Comment l'*ego* pourrait-il penser avoir prouvé l'existence d'une simple *mens* s'il ne sait pas encore qu'il est, de façon essentielle, une telle *mens* ? Il prouve donc l'existence de ce qu'il se sait être à ce moment-là, renversant pour son propre compte le nihilisme du « nullas mentes, nulla corpora », à savoir une créature, un existant c'est-à-dire cet étant tel que Dieu l'a fait.

Le dédoublement du « profertur » et du « concipitur » doit donc s'entendre par rapport à cette situation qui rend possible, en effet, l'« ego sum » comme acte de la *mens*, une conception, mais qui rend possible *aussi et prioritairement* une profération, c'est-à-dire un acte de parole qui engage l'homme tout entier et se démarque de la pure conception. La profération, certes, ne doit pas être surinterprétée : elle ne signifie pas l'existence indubitable du corps de l'*ego* (J.-L. Nancy) ; elle est bien plutôt l'indice de l'indistinction dans laquelle se tient l'*ego* qui paraît considérer comme possible que l'« ego sum, ego existo » engage un acte vocal et corporel, alors que quelques lignes plus haut, du fait de la dé-Création accomplie par le doute, il envisageait n'avoir « aucun sens ni aucun corps »⁷⁶.

Insistons-y une dernière fois : la profération est un *indice* de la présence du corps au sein de l'« ego sum », au moment où son statut de créature incline l'*ego* à envisager tout naturellement qu'il est corps et âme. À ce titre, la profération est une manifestation de l'union de l'âme et du corps dans cette situation où l'*ego* du *cogito* ne se connaît pas « præcise tantum »⁷⁷ comme *res cogitans*.

75. Il n'est même pas sûr que le verbe « cogitare » ait alors déjà son sens cartésien, comme le suggère la page suivante : « cogitare » n'est pas d'abord le propre de l'« animus » (AT VII 27, 14), mais l'un des attributs de l'« anima » (26, 7), c'est-à-dire de l'âme du corps vivant en tant qu'elle régit aussi la sensation, la nutrition et le mouvement.

76. AT VII 24, 25-26 ; IX 19.

77. AT VII 27, 13.

4. Un « ego sum » aberrant ?

C'est justement la question de l'essence de l'*ego* qui nous amène à considérer un deuxième argument en faveur d'une interprétation de la profération comme trace ou indice du corps. Cet argument repose sur les déclarations du méditant qui font immédiatement suite à la formulation de « l'ego sum, ego existo » :

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi (*in locum mei*), & ainsi de ne me point méprendre aussi dans cette connaissance (*sicque aberrem etiam in ea cognitione*), que je soutiens (*contendo*) être plus certaine & plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant⁷⁸.

La plupart des interprètes restent silencieux sur la méprise ou « aberration » dont il est ici question. Qu'il n'y ait là qu'un changement d'objet, de la question *an sit* à la question *quid sit*, c'est ce que tend à suggérer la comparaison avec le *Discours* où l'éclaircissement de l'essence du moi est en effet conçue comme une étape nouvelle (« Puis examinant avec attention ce que j'étais...⁷⁹ »). Dans les *Méditations*, la transition est plus précisément motivée : il s'agit de désigner l'*ego*, « ego ille », « ce moi »⁸⁰, qui est une chose que l'*ego* ne connaît pas encore au point qu'il risque de le/se prendre pour un autre. La phrase « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum⁸¹ » n'est pas une banale formule de transition ; elle révèle l'obscurité constitutive de l'« ego sum, ego existo », à savoir que l'*ego*, qui le conçoit ou le profère, ne comprend pas encore ce que le mot « ego » désigne.

Or si le je prouvé dans son existence est un je obscur dans sa détermination, la validité de l'argument, note expressément le méditant, est en péril : si je me trompe sur ma propre nature, c'est aussi (*etiam*, 25, 17, non traduit dans le français) la connaissance que constitue l'« ego sum » qui se trouvera atteinte ; je me trouverai dans cette situation étrange d'être dans l'erreur (*aberrum*) au moment où je prétends (*contendo*, 25, 18) avoir une connaissance absolument certaine. L'« ego sum » n'est donc pas garanti en sa vérité dès sa première formulation ; il est au contraire exposé à la méprise au point que Descartes envisage ce cercle carré : que la connaissance la plus certaine soit erronée, que l'« ego sum, ego existo », toujours considéré

78. AT IX 20, 21 (nous soulignons).

79. AT VI 32, 24.

80. Sur cette formule, voir V. Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, Puf, 2010, p. 54-63. L'auteur souligne le caractère transitoire de ces lignes où l'intellectualisation ou la mentalisation du moi, en effet, n'est pas encore acquise (en particulier, p. 60-63). Voir également AT VII 27, 28-29.

81. AT VII 25, 14-15.

comme vrai et comme vrai par principe, soit aberrant. La suite confirme le besoin d'une clarification : pour ne pas se méprendre dans l'« ego sum », Descartes se propose de revenir à ses anciennes opinions et de les critiquer « en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable (*præcise remaneat illud tantum quod certum est & inconcussum*⁸²) ». On n'a donc pas atteint, avec l'« ego sum » le « certum & inconcussum » recherché⁸³ ; on ne l'atteindra qu'en répondant à la demande du « præcise tantum » : il y a de l'ancien, du non critiqué, qui flotte encore dans l'« ego sum » tel qu'il vient de se formuler – la notion de l'« homme », corps et âme, dont la conception est encore proche de celle d'Aristote⁸⁴. Dans le *Discours*, la transition était non aporétique : le moi était assuré d'être par l'indétermination du « je suis » et la clarification de sa nature comme substance pensante se faisait dans la foulée. Dans les *Méditations*, l'*ego* est posé, non plus dans son être, mais dans son existence, existence d'une créature humaine dont la double nature affleure dans un double « ego sum, ego existo », conçu et proféré. Il faut encore une subduction (*subducam*, 25, 21), une soustraction, qui détachera définitivement sa performance de toute circonstance corporelle et raturera cette idée qu'exister de façon certaine, c'est exister corps et âme.

Nous allons terminer en examinant le mouvement des pages qui amènent au second « ego sum, ego existo », enfin précis et réduit à l'essentiel – et qui est d'ailleurs la découverte principale de la *Seconde méditation*. Que se passe-t-il en VII 27, 9 ? Rappelons le contexte. Le méditant cherche à répondre à la question « qui suis-je ? » et passe en revue un certain nombre de caractéristiques, relevant du corps puis de l'âme, en les soumettant à l'épreuve du Malin génie⁸⁵ pour voir lesquelles lui sont propres (*habere*⁸⁶). Si j'existe, quelles propriétés peuvent, avec mon existence, résister à cette tromperie ? En aucun cas les propriétés corporelles qui sont toutes reconduites à l'illusion⁸⁷. Le méditant considère alors les « attributs de l'âme », comprise comme « anima⁸⁸ », qu'il a précédemment énumérés, à savoir les facultés de se mouvoir, de sentir et de penser⁸⁹. Le mouvement nutritif et local est disqualifié puisqu'il dépend du corps⁹⁰ ; la sensation est disqualifiée pour la même raison (*Nempe hoc non sit sine corpore*⁹¹), même si son

82. AT VII 22-24 ; IX 20.

83. AT VII 21, 12-13.

84. AT VII 25, 25-26, 23 ; IX 20-21.

85. AT VII 26, 24-26 ; IX 21.

86. AT VII 26, 26.

87. AT VII 26, 26-27, 2 ; IX 21.

88. AT VII 27, 2.

89. AT VII 26, 20-21.

90. AT VII 27, 3-5.

91. AT VII 27, 5-8.

cas sera bientôt réexaminé⁹². Il ne reste donc que la *cogitatio*, qui est aussitôt reconnue comme l'attribut du moi, c'est-à-dire comme ce qui ne peut être détaché de lui, changé en illusion par l'action trompeuse du Malin génie⁹³. C'est à cet instant que le méditant éprouve le besoin de répéter le *cogito* : « Ego sum, ego existo ; certum est. Quandiu autem ? Nempe quandiu cogito ; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem⁹⁴. » Pourquoi une telle répétition ?

Il s'agit d'amender l'« ego sum, ego existo » sur deux points : 1) ce n'est pas en tant que je « conçois » l'« ego sum », encore moins en tant que je le « profère » qu'il est vrai, mais avant tout en tant que je le « cogite ». Dans la première formulation, la *cogitatio* était passée sous silence au profit des verbes « proferre » et « concipere » parce qu'elle n'était pas encore reconnue comme opératoire. Désormais, la *cogitatio* est non seulement ce qui définit la nature du moi, mais ce qui mesure la durée de son activité essentielle. Ce n'est donc plus la durée de l'« ego sum » qui accède à la certitude (*quoties*), mais la durée de la pensée, de l'activité de la pensée (*quandiu*) qui caractérise l'existence de l'*ego*. 2) Sur la base de cette identification de la nature de l'*ego* comme *cogitatio*, Descartes peut désormais trancher en faveur du « concipitur » puisque la chose pensante est « præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio⁹⁵ ». La *mens* qui n'apparaissait plus haut que pour décrire l'acte de la conception, acte intérieur qui succédait à l'acte extérieur de la profération, équivaut ici à la *res cogitans*. Elle est maintenant définie, Descartes l'incluant parmi ces « termes dont la signification lui était auparavant inconnue⁹⁶ ». La conception occupe la première et seule place. Autrement dit, le méditant amende le premier « ego sum » où l'*ego* s'appréhendait dans sa pleine existence de créature et occupait, comme homme, une place dans le monde. La rupture avec le domaine corporel est donc consommée, et au moment où il est envisagé que le corps puisse participer en quelque manière à « ce moi » qui vient d'être défini, Descartes repousse cette idée comme hors sujet⁹⁷.

*

Qui parle ? L'homme, assurément. Mais qui parle dans l'« ego sum, ego existo » et dans la métaphysique en général ?

Le *Discours de la méthode* ne répondait pas à cette question parce qu'il ne rencontrait pas le phénomène de la parole au cœur de la philosophie

92. En effet, la sensation sera réintroduite dans la définition de la *res cogitans* en AT VII 28, 20-22 et sera assumée par le méditant comme un attribut de celle-ci en AT VII 29, 11-18.

93. AT VII 27, 7-8.

94. AT VII 27, 9-12.

95. AT VII 27, 13-14.

96. AT VII 27, 15 ; IX 21.

97. AT VII 27, 24-27 ; IX 21.

première, mais seulement dans sa *Cinquième partie*, à la suite de la physique. Il s'en tenait à l'être indéterminé du « je suis » qu'il définissait comme substance pensante. En remplaçant l'*ego* dans le monde, en le pensant dans son être et *dans son existence*, les *Méditations* empruntent un chemin différent qui modifie non seulement l'énoncé, mais la certification de l'« ego sum, ego existo ». L'absence de l'expression « cogito » ne s'explique pas d'abord fonctionnellement, par l'absorption du « je pense » dans l'effectuation pragmatique de l'énoncé, mais par ce fait concret que, pour l'homme ou la créature, la pensée se présente comme une opération identique à la conception, non exclusive de la profération, *et même peu dissociable de celle-ci*. En tant que j'existe dans le monde, je m'éprouve comme proférant et pensant, comme parlant d'abord et comme pensant en cette parole même. L'« ego sum, ego existo » ne se restreint pas d'emblée à la *cogitatio* car il s'articule d'abord comme la preuve de l'existence certaine de la créature. En ce sens, il est moins le principe de la métaphysique de 1641 que l'énoncé qui nous fait entrer dans le processus par lequel cette métaphysique réduira l'homme à l'*ego* et, ultimement, à la *mens*.

C'est ce qui explique que l'« ego sum », dans sa formulation initiale, soit encore habité par une certaine humanité, encore imprégné du corps comme la cire l'est « de l'odeur des fleurs » et résiste, un moment au moins, à la réduction qui s'opère. Ce point n'a pas été suffisamment remarqué jusque-là pour deux raisons : parce qu'en étudiant le premier « ego sum » on anticipe parfois sans s'en rendre compte sur les résultats du second, mais aussi parce que l'union de l'âme et du corps, en tant que la méditation vise précisément à en défaire le nœud, est le plus souvent vue comme la cause d'une contamination entraînant l'erreur, alors que dans le cas de la profération elle se donne comme le phénomène propre de l'humain. Ce dont Descartes fait une vérité fondamentale : « vraie parole⁹⁸ » qui atteste de l'existence de « vrais hommes⁹⁹ ».

Olivier DUBOUCLEZ

Université de Liège.

98. Descartes à Morus, 5 février 1649, AT V 278, 16.

99. *Discours de la méthode*, AT VI 56, 20.