



« Il me semble que je vois » : l'énoncé cartésien et la lecture qu'en fait Michel Henry

Yvan Morin

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400939ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400939ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Morin, Y. (1995). « Il me semble que je vois » : l'énoncé cartésien et la lecture qu'en fait Michel Henry. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 529–539. <https://doi.org/10.7202/400939ar>

« IL ME SEMBLE QUE JE VOIS » : L'ÉNONCÉ CARTÉSIEN ET LA LECTURE QU'EN FAIT MICHEL HENRY

Yvan MORIN

RÉSUMÉ : Dans la *Généalogie de la psychanalyse*, Michel Henry affirme que « le cogito trouve sa formulation la plus ultime dans la proposition *videre videor* : il me semble que je vois ». Or, il est surprenant de constater que Michel Henry analyse la proposition « il me semble que je vois », plutôt que la proposition « il est certain qu'il me semble que je vois ». Dans cet article, je me propose d'interroger la suppression de la différence entre ces deux propositions et l'émergence de leur unité dans la lecture qu'en fait Michel Henry. J'analyse d'abord cette unité, pour rendre compte de la substitution du problème de la vie à celui de l'âme cartésienne ; elle se produit dans le contexte de la problématique de la phénoménologie matérielle, se substituant elle-même à la problématique cartésienne du jugement. J'examine ensuite, de façon plus spécifique, la différence entre les deux problématiques, en ce qui concerne l'interprétation de l'idée représentative. En conclusion, il apparaît que le choix de la proposition à analyser n'indique pas seulement une modification du statut accordé à la certitude, qui n'est plus tant celle d'une connaissance orientée vers le savoir que celle d'une existence identifiée au sentir. Il implique aussi une conception de la lecture philosophique.

Dans la *Généalogie de la psychanalyse*, Michel Henry affirme que « le cogito trouve sa formulation la plus ultime dans la proposition *videre videor* : il me semble que je vois¹ ». Par l'analyse de cette proposition, Michel Henry accorde un poids sans précédent à la deuxième méditation métaphysique de Descartes ou, plus précisément, à l'interprétation qu'il en donne. Or, il est surprenant de constater qu'il analyse la proposition « il me semble que je vois », plutôt que la proposition « il est très certain qu'il me semble que je vois ». Ceci l'amène à aborder la pensée en interprétant la question de la certitude comme un pur sentir plutôt que comme la recherche

1. MICHEL HENRY, *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985, p. 24.

métaphysique d'un type de connaissance. En effet, au lieu de partir du « je pense » pour conclure « je suis », Michel Henry affirme plutôt : « Je sens que je pense, donc je suis² ». En ce sens, dans l'énoncé « il me semble que je vois », le fait de voir ne serait possible que par la semblance, c'est-à-dire l'affectivité de l'apparaître.

Or, Descartes rattache cette semblance au problème d'une connaissance certaine, qui s'énonce initialement par l'existence certaine de la pensée. Plus précisément, en énumérant les modes de pensée, Descartes fait respectivement apparaître le doute et le sentir comme le premier et le dernier de ces modes. Et c'est d'un tel doute que la pensée s'est dégagée, au terme de la première méditation, pour parvenir à la première certitude métaphysique que trouve Descartes, à savoir cette pensée elle-même. En ce sens, l'énoncé cartésien ne semble pas dire « je sens que je pense, donc je suis » mais plutôt « je sens que je doute, donc je pense et, par conséquent, je conclus que je suis ». Car, notons-le, il n'y a pas d'énoncé explicite du *cogito*, au sens d'un « je pense, donc je suis », dans la deuxième méditation. De même, le lien entre les premières méditations se trouve préservé, contrairement à ce que propose Michel Henry en se concentrant exclusivement sur la deuxième méditation au détriment des autres. Il s'agit donc, ici, de questionner la différence entre la proposition cartésienne, « il est très certain qu'il me semble que je vois », et la proposition que Michel Henry en retient, « il me semble que je vois ». Plus précisément, je questionne la suppression de la différence entre ces deux propositions et l'émergence de leur unité dans l'interprétation de Michel Henry.

J'analyse d'abord cette unité, pour rendre compte de la substitution du problème de la vie à celui de l'âme cartésienne. Cette substitution se produit dans le contexte de la problématique de la phénoménologie matérielle qui se substitue elle-même à la problématique cartésienne du jugement. J'examine alors, plus spécifiquement, la différence entre les deux propositions à analyser, en tant qu'elle découle de ces différentes problématiques. Ceci me permet de cerner le statut qui est accordé à l'idée représentative.

I. LA PHÉNOMÉNOLOGIE MATÉRIELLE COMME CONTEXTE DE LA VIE

Michel Henry, à travers la « *phénoménologie matérielle*³ », en vient à affirmer la proposition suivante : « la corporéité originelle est l'âme au sens de Descartes, elle est l'immanence, elle est la vie⁴ ». La différence ontologique entre l'être et l'étant devient celle entre la corporéité et le corps, du fait de la réduction phénoménologique du corps à la corporéité. Cette corporéité, comme pure manifestation de la vie, se révèle comme ce qui rend le corps possible. Cette manifestation ou cet apparaître, apparaissant d'abord lui-même et en lui-même, serait, selon Michel Henry, ce que

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 215.

Descartes « nomme “pensée”⁵ ». Ainsi, la phénoménologie matérielle rend compte de la réalité matérielle par laquelle s'énonce les idées d'une telle pensée.

Pour Michel Henry, il n'est pas question de la médiation par laquelle nous pourrions, à travers les attributs de la pensée et de l'étendue, accéder, respectivement, aux substances de l'âme et du corps. C'est la recherche elle-même de la connaissance comme certitude qui disparaît en même temps que la médiation des attributs. Elle fait place à un rapport substantiel immédiat, non plus entre l'âme et le corps, mais entre la corporéité, à laquelle s'identifie l'âme, et le corps. L'analyse de la proposition « il me semble que je vois », au lieu de la proposition « il est certain qu'il me semble que je vois », consacre cette dissociation entre la certitude et la connaissance, comme recherche d'un savoir. De plus, elle fonde cette certitude dans l'« immédiation » substantielle.

En effet, la connaissance acquiert un nouveau statut. Il n'est pas question de la connaissance de quelque chose qui serait l'âme ou le corps. De fait, l'antériorité de la connaissance de l'âme par rapport à celle du corps implique surtout qu'il est question, dans chaque cas, du « mode de connaissance en lui-même⁶ » qui se met immédiatement en jeu par la substance dont il est question. Ainsi, les contenus de connaissance sont renvoyés à la réalité matérielle de leur idée, c'est-à-dire au fait qu'il s'agit de deux modes purs de l'apparaître où l'un prévaut sur l'autre. Dans ce contexte, la connaissance du corps est « le voir lui-même comme tel⁷ », c'est-à-dire l'ek-stase de ce que la vision voit ; de même, la connaissance de l'âme est la semblance de ce « voir qui se sent voir⁸ », c'est-à-dire l'« auto-révélation⁹ » de cette ek-stase dont elle diffère et dont elle est le préalable. Ce sentir immanent au voir, c'est la pensée. Il ne s'agit donc pas d'une pensée s'exerçant sur un voir susceptible de se dissocier d'elle mais d'une pensée qui n'est elle-même qu'en demeurant en elle-même, tout en excluant ce voir hors d'elle-même, du fait que le « penser voir » est irréductible au voir.

Par conséquent, c'est le fait de me sentir penser qui me permet de conclure que je suis, en affirmant « l'hétérogénéité ontologique structurelle de la “connaissance de l'âme” et de la “connaissance du corps”¹⁰ ». La connaissance immédiate, qui s'énonce par la connaissance de l'âme, est antérieure à la connaissance du corps, que la pensée implique pourtant, par sa non-distinction entre voir et penser voir. En somme, « voir, c'est penser voir [...] mais penser voir, c'est sentir qu'on voit¹¹ ». L'exclusion de la distinction entre les deux premiers termes (voir et penser voir) renvoie à l'unité de l'articulation des deux derniers termes (penser voir et sentir qu'on voit). La connaissance du corps, c'est la connaissance de l'âme dans la mesure où la connaissance

5. *Ibid.*, p. 19.

6. *Ibid.*, p. 34.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 29.

9. *Ibid.*, p. 35.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 29.

de l'âme, c'est la connaissance immédiate par laquelle l'âme, comme corporéité, se retient toute entière en sa vie hors du corps, en se sentant penser.

Telle est la position centrale de Michel Henry : le fait que l'âme se sent voir n'apparaît jamais dans son voir. Aussi, « selon que l'on vise l'*ek-stase* de son voir ou la semblance en laquelle celui-ci demeure éternellement en soi, on ne peut poser à l'âme les mêmes questions¹² ». Par ces deux possibilités, l'interprétation du *cogito* se départage, respectivement, en savoir et en « réalité matérielle de sa propre pensée¹³ ». La seconde position est celle de Michel Henry et elle implique l'exclusion de la première, par laquelle se serait produit le déclin des absolus phénoménologiques que Michel Henry cherche à rétablir. Par là, Michel Henry prétend conjurer la « chute fatale¹⁴ » qui se serait produite chez Descartes lui-même.

Ainsi, l'ensemble des méditations métaphysiques se trouve infléchi par la lecture que Michel Henry fait de la deuxième méditation. En effet, si *voir*, c'est *penser voir* et si *penser voir*, c'est *sentir qu'on voit*, alors le passage du *voir* au *penser voir* réside dans l'explicitation du *sentir* inhérent à la pensée. Le *sentir* ne s'explique donc pas, premièrement, par le passage du *penser voir* à la connaissance, au sens d'un savoir en moi, qui me fait *penser voir*. L'enjeu, ici, c'est l'origine de la pensée elle-même et le rapport entre les trois premières méditations métaphysiques. En effet, si cette origine est celle d'un *sentir voir*, alors la pensée est immanente à elle-même et elle n'a pas à attribuer, de façon transcendante, son origine à l'idée de Dieu. L'existence de la substance, tout comme la pensée du concept de substance, se trouve en cette pensée même et non en cette idée de Dieu. La troisième méditation devient inutile.

Pour cela, il faut déjà que, dans le *penser voir*, la pensée ne s'abolisse pas en voulant dire je vois, sinon elle glisse de la vie à la connaissance. C'est ce qui risque de se passer à la fin de la deuxième méditation, selon Michel Henry. En effet, la conception de la pensée comme sentir immanent au voir cède alors la place à l'*ek-stase* du voir, en particulier à la vision de l'idée de l'étendue qui est celle de « l'entendement plutôt que du sens ou de l'imagination¹⁵ ». Ces trois facultés de l'âme deviennent alors trois facultés de connaissance, parmi lesquelles on cherche à savoir « laquelle en est véritablement une¹⁶ ». Cependant, Michel Henry oublie que cette étendue est déjà énoncée dans la première méditation, quoique soumise au doute avec

12. *Ibid.*, p. 78.

13. *Ibid.*, p. 79.

14. *Ibid.*, p. 21. Michel Henry ne critique pas seulement le passage du « je pense », comme savoir, à la conclusion du « je suis » qui ne serait pas justifié, selon le sentiment biranien de l'effort, mais il affirme aussi et surtout que le passage du « je pense » à la conclusion du « je suis » est justifié si ce « je pense » est un « je sens que je pense ». L'impossibilité de dissocier le corps de l'esprit renvoie alors au fait que cet esprit est la corporéité par laquelle ce corps est possible. Cependant, chez Descartes, « les corps sont des phénomènes intelligibles », comme le fait remarquer Henri GOUHIER, dans *Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973, p. 108. C'est ce qui apparaît dans la mesure où cette intelligibilité est celle d'un savoir propre à la pensée, à laquelle l'âme s'identifie, en tant qu'elle est séparable du corps. Par conséquent, chez Michel Henry, l'exclusion de cette séparation ne nous renvoie au corps, par le sentiment biranien de l'effort, que par le sentiment lui-même, tel qu'il se dégage de ce sentiment de l'effort pour être le fait lui-même de la pensée.

15. Michel HENRY, *op. cit.*, p. 58.

16. *Ibid.*

les choses corporelles, et qu'elle ne se prouve pas avant la cinquième méditation. De plus, le sujet, bien qu'il n'émerge pas explicitement de son doute avant la deuxième méditation, est déjà lié à la question des sciences, dans cette première méditation, puisque c'est la certitude qu'elles peuvent procurer qu'il cherche à travers son doute ; de même, la véracité respective de ces sciences s'ordonne selon leur force de persuasion, lors de la cinquième méditation. Enfin, l'intervention de ces trois facultés de connaissance est loin d'être accidentelle dans les méditations métaphysiques, puisque, au contraire, elle les englobe, lorsqu'on relie le sens et l'imagination à la conceptualisation, c'est-à-dire à l'acte que l'esprit cartésien exerce par son entendement lorsqu'il se tourne vers lui-même.

En effet, la première méditation, en radicalisant l'expérience du doute méthodique, va des sens à l'imagination puis à la conceptualisation scientifique inscrite dans le cadre de l'hypothèse du Dieu trompeur et, enfin, au malin génie ; de même, la sixième méditation articule explicitement ces trois facultés de connaissance, en s'appuyant sur la disparition du malin génie et sur l'existence de Dieu, lorsqu'elle va en sens inverse, c'est-à-dire de la conceptualisation, par laquelle l'esprit se tourne vers lui-même et vers son entendement, à l'imagination puis au sentir. Donc, c'est encore par le doute, évacué et non plus réfléchi en lui-même pour en faire surgir la pensée, que s'effectue le passage allant de la conceptualisation, d'une part, à l'imagination et surtout au sentir, d'autre part. En somme, nous retrouvons, dans la sixième méditation, l'ordre des modes de pensée qu'avait déjà énuméré la deuxième méditation, mais sur le fondement de l'inversion de l'ordre du doute que nous donne la première méditation et d'où surgit l'explicitation de tels modes de pensée, lors de cette deuxième méditation. Car, l'ordre des raisons, en la pensée, rappelle l'ordre du doute, alors même qu'il l'inverse. Ainsi, de la distance par rapport aux sens, cette source majeure de la tromperie, à l'hypothèse du Dieu trompeur et à l'artifice du malin génie, le doute se réfléchit en lui-même. Il conduit ainsi à la négation de cette négation qu'est la tromperie, c'est-à-dire à la définition du sujet pensant et à la mise en évidence du savoir se trouvant en celui-ci. De même, lors de la troisième méditation, se révèle l'existence de Dieu et s'affirment réellement les sentiments que j'ai des choses issues de Dieu. À cette reconstitution des trois premières méditations, à l'encontre de leur désintégration au profit de l'unique deuxième méditation que retient Michel Henry, s'ajoute le fait que Descartes a introduit explicitement le sentir dans l'hypothèse du Dieu trompeur, lors de la traduction française des *Méditations*. Il visait, par là, les choses matérielles elles-mêmes et non une corporéité rendue identique à l'âme. Ainsi, Descartes s'est demandé :

qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendue, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et *que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses*, et que tout cela ne me semble pas exister autrement que je le vois¹⁷ ?

17. René DESCARTES, *Les Méditations métaphysiques (1641, 1647)*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1978, p. 21.

En somme, l'exclusion des sens hors du sentir permet de définir l'affectivité à la façon de Michel Henry. Cependant, même dans ce cas, elle ne se pense qu'en rapport avec le savoir¹⁸, en tant qu'il s'élabore indirectement¹⁹ à travers la négation de la négation que comporte la tromperie, si ce n'est à travers l'élimination de la tromperie comme telle. Ainsi, surgit la pensée, lorsqu'elle s'affirme elle-même, au sens de cette double négation qui s'aperçoit par la réflexivité du doute en lui-même. La pensée s'associe alors le sentiment par lequel la tromperie peut encore être véhiculée et, cela, jusqu'à la sixième méditation, où la certitude du sentir ne survient qu'avec l'évacuation du doute lui-même.

En analysant la proposition « il me semble que je vois », Michel Henry occulte cette contemporanéité entre le sentir propre à la pensée, en tant que cette pensée exige une médiation exercée par le doute, et le savoir indirectement mis en jeu par cette pensée, lorsqu'elle se mesure à la tromperie et y trouve une médiation pour former son objet à partir de son rapport à cette tromperie, en particulier celle provenant des sens. En effet, lorsque Michel Henry reconnaît²⁰, dans la certitude, une impression immédiate de voir plutôt qu'une conscience réflexive susceptible de faire place au savoir, il va jusqu'à exclure aussi la possibilité de cette conscience réflexive hors de cette impression immédiate. Michel Henry s'empêche donc de reconnaître en une telle conscience réflexive l'élaboration indirecte du savoir, comme idée, et de son objet, comme représentation issue, à la fois, de l'erreur et de la distance prise par rapport à cette erreur au moyen du doute. Or, cette erreur est principalement issue des sens, surtout lorsqu'ils sont mis au principe de la connaissance et qu'ils atteignent le jugement lui-même. C'est ce qui permet de comprendre que « dans la représentation il n'y a pas de sensation possible²¹ », chez Descartes. Il ne s'agit donc pas d'une exclusion absolue des sens au profit d'un pur sentir. Dès lors, il apparaît que l'idée représentative s'interprète de façon bien différente selon que cette interprétation s'effectue selon le jugement ou selon la phénoménologie matérielle.

18. D'où le développement d'une problématique inverse à celle de Michel Henry, chez Ferdinand Alquié, mais qui s'appuie tout autant sur Descartes. Pour avoir un aperçu de cette problématique inverse liant le savoir et l'affectivité, voir en particulier *La conscience affective*, Paris, Vrin, 1979 ; et *Le désir d'éternité*, Paris, P.U.F., 1968.

19. C'est à travers l'erreur qu'il est question des sens et c'est à travers la distance prise par rapport à l'erreur que la pensée s'affirme indirectement comme savoir. Aussi, Ferdinand Alquié, en introduisant directement le rapport entre la sensation (son intensité) et l'attention qui lui est portée (ou non), risque de négliger ces médiations, tout comme Michel Henry néglige les médiations qu'impose l'attribut pour accéder à la substance. Ainsi, le monisme méthodique et le dualisme métaphysique de Descartes se trouvent respectivement occultés au profit d'une séparation intellectuelle des savoirs confusément unifiés par la conscience affective, en tant qu'elle est l'idée de l'être, chez Ferdinand Alquié, et au profit d'une unité substantielle qu'est la vie, chez Michel Henry. Là où il y avait unité, il y a maintenant division ; là où il y avait division, il y a maintenant unité. Ce que je maintiens, chez Descartes, c'est le caractère indirect du savoir et l'immédiateté de la médiation qu'impose l'attribut intelligible pour accéder à la substance. Il y a donc un double rapport indirect entre la substance et la connaissance (menée au savoir par lequel s'aperçoit l'attribut de la substance), puisque l'une n'est que par l'autre et que c'est cette situation d'ensemble qui constitue le point de départ de Descartes.

20. Michel HENRY, *op. cit.*, p. 28.

21. *Ibid.*, p. 131.

II. L'IDÉE REPRÉSENTATIVE SELON LA PHÉNOMÉNOLOGIE MATÉRIELLE ET SELON LE JUGEMENT CARTÉSIEN

La phénoménologie matérielle est celle d'une pensée considérée en son immanence, celle-ci étant réduite à elle-même, c'est-à-dire « à sa réalité matérielle abstraction faite de toute réalité objective²² ». Il n'y a ni monde, ni représentation, ni ek-stase du voir mais uniquement le fait de se sentir voir, le fait d'exclure hors de soi toute possibilité de représentation et de ne laisser que le néant là où un monde chercherait à se dire. La phénoménologie matérielle permet donc de « réanimer cette double évidence à savoir que l'essence originelle de la phénoménalité exclut de soi la représentativité et que c'est précisément par l'œuvre de cette exclusion qu'elle s'essencifie en soi-même comme un Soi²³ », une ipsité.

C'est dans ce contexte de la phénoménologie matérielle que s'affirme la vie. « La vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi²⁴. » Cette vie, c'est, selon Michel Henry, l'âme cartésienne comme « identité de la "pensée" et de l'ipsité²⁵ », c'est-à-dire de la pensée et de l'être comme être de l'*ego*. Tout vivant porte en soi cette essence de la vie et, comme tel, seulement, il peut être affecté par ce qui n'est pas lui et par le monde. Entre la phénoménologie matérielle et la vie s'établit le cercle où se nouent les présupposés de Michel Henry. En effet, cette phénoménologie n'établit une immanence radicale qu'en excluant toute transcendance possible afin de se retirer en soi-même, tandis que la vie commence avec cette présence immanente à soi. Par une telle immanence, la vie s'éprouve elle-même et rend possible toute affectation, autant par ce qui n'est pas elle que par le monde, qui pourrait établir une transcendance, une pure réalité objective.

En ce sens, Michel Henry²⁶ reprend en ses propres termes la distinction cartésienne entre la réalité formelle et la réalité objective. Il exclut la réalité objective pour parvenir à la réalité formelle et il se maintient en cette réalité formelle pour rendre compte de la réalité objective. Ainsi, selon Michel Henry, la représentation ne propose jamais la réalité formelle mais seulement la réalité objective, tandis que la réalité formelle est celle de l'idée, en sa réalité matérielle. Par cette ipsité de l'*ego* qui se sent penser en énonçant ses idées, Michel Henry exclut, à la fois, la définition de l'*ego* « en tant que représenter²⁷ » et la certitude de soi qui s'appuierait sur une telle définition de l'*ego*, en vue de rendre possible le monde à travers ce soi porté devant soi-même. L'être de l'*ego*, s'énonçant par le fait de se sentir penser, exige de conclure l'exclusion de la représentation pour rendre compte initialement de l'être.

22. *Ibid.*, p. 94.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 97.

25. *Ibid.*, p. 118.

26. *Ibid.*, p. 101.

27. *Ibid.*, p. 99.

Cependant, Michel Henry affirme non seulement que « les corps sont des phénomènes intelligibles²⁸ », mais aussi qu'ils apparaissent inséparables de cette intelligibilité. De cette façon, l'intelligibilité elle-même s'énonce comme corporéité et c'est cette corporéité qui rend possible de tels corps. La séparation du corps, par rapport à l'intelligibilité, permettrait de formuler une double transcendance de la pensée par rapport au corps et de Dieu par rapport à cette pensée. C'est cette séparation que Michel Henry sépare d'elle-même, en excluant la représentation, afin de maintenir l'unité de la vie, au sens intelligible. En excluant la représentation pour que la vie prenne sa place, Michel Henry « expulse le néant²⁹ » pour que l'être, au sens phénoménologique, soit, en faisant apparaître son apparaître. Or, Michel Henry ignore ainsi le statut de la vie et le rapport entre l'être et le néant qu'établit réellement Descartes. En effet, dans la première méditation, Descartes fait appel à la vie, non seulement au début mais aussi au terme du parcours effectué par le doute. Ainsi, Descartes commence par décider d'entreprendre sérieusement de douter, une fois en sa vie, afin de parvenir à la certitude, dans la science. Puis, il fait non seulement porter le doute sur les sens et l'imagination, par laquelle les choses corporelles pourraient être représentées, mais sur Dieu lui-même, comme fondement des sciences par lesquelles les représentations pourraient découler des idées. Descartes énonce alors le malin génie et souligne que le dessein de lui résister est pénible, d'où le risque de faire place à une certaine paresse qui l'entraînerait insensiblement dans le train de sa vie ordinaire. Lors de la première méditation, il est donc déjà question de la vie ou, plutôt, de la difficulté de non seulement s'établir à distance d'elle par le doute, mais aussi de se maintenir en une telle distance.

Dans un tel contexte, Descartes, lors de la deuxième méditation, n'énonce pas un « je sens que je pense, donc je suis », ni même une formule intégrée du *cogito*, s'énonçant par un « je pense, donc je suis », mais un « je pense » par lequel il faut conclure « je suis ». En ce sens, la vie n'introduit pas une identité de la pensée et de l'ipséité, au sens de l'être de l'*ego*. La vie exige, au contraire, un rapport analytique entre la pensée et l'être, comme le propose effectivement la deuxième méditation. De même, outre cette idée qu'elle a d'elle-même, la pensée peut constituer toutes ses autres pensées à partir du mélange de ses idées de Dieu et du corps, comme le propose la troisième méditation. C'est seulement alors, avec la quatrième méditation, que le rapport entre l'être et le néant acquiert sa dimension intelligible, dans la mesure où il rend compte de ce rapport ontologique entre l'idée de Dieu et celle du corps. Descartes écrit bien « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant³⁰ ». Aussi, en apercevant l'intelligibilité où se meut son âme par les idées de la pensée à laquelle s'identifie cette âme, l'esprit cartésien s'affirme ontologiquement par l'idée. Cependant, ceci se produit dans la mesure où la représentation de lui-même comme d'un milieu écarte la définition de lui-même, autant comme un pur être prodigué par la vie que comme expulsion d'un pur néant. En effet, cette représentation de soi est distincte de la vie qui a été liée au doute dans la première méditation et elle comporte la possibili-

28. Henri GOUHIER, *op. cit.*, p. 108.

29. Michel HENRY, *op. cit.*, p. 18.

30. René DESCARTES, *op. cit.*, p. 54.

té de l'erreur, celle-ci étant « une privation de quelque connaissance *qu'il semble* que je devrais posséder³¹ ». C'est ce qui se passe, si l'on accepte de commencer par ce milieu ontologique, l'âme énonçant alors un savoir par l'idée représentative qui se forme par sa pensée. C'est donc l'âme, comme pensée et non pas comme vie, qui conduit au rapport entre l'être et le néant. De plus, la vie, pour l'âme, demeure liée au néant véhiculé par les choses corporelles et elle ne s'affirmera scientifiquement, par l'union vécue de l'âme au corps, qu'après l'affirmation des sens et, à travers ceux-ci, après l'affirmation de l'existence du corps, lors de la sixième méditation. Ceci est exactement l'inverse de la conception du sentir que propose Michel Henry, en voulant le définir par la seule affectivité et par l'exclusion des sens.

Par contre, si on considère le milieu entre l'être et le néant en lui-même, indépendamment du cheminement méditatif y conduisant, et si on exclut son caractère représentatif, il est possible de commencer immédiatement par le rapport entre l'être et le néant. En ce cas, le départage de Michel Henry entre l'être et le néant se réinstalle et s'énonce selon sa conception de la vie, du fait que celle-ci n'a plus à être liée initialement au doute, ni à s'inscrire finalement dans une perspective scientifique. Cependant, le prix à payer est celui du transfert de la vie depuis le domaine sensible vers le domaine intelligible. En somme, l'ensemble du trajet allant de la première à la sixième méditation se trouve aboli au profit de la seule deuxième méditation, telle que l'interprète Michel Henry. Il reste, tout de même, que le rapport entre l'être et le néant se trouve lui-même en rapport avec l'idée représentative, peu importe qu'elle s'interprète selon la phénoménologie matérielle qui exclut la représentation ou selon le jugement instaurant un savoir et mettant en œuvre cette représentation.

Pour retrouver cette possibilité du savoir chez Descartes, il s'agit de considérer la représentation non seulement en soi mais en son processus de constitution : elle s'affirme par la distance initiale prise par rapport à l'erreur, une fois qu'il est bien question de l'erreur par le voir, tel qu'il apparaît dans le penser voir. En effet, l'exclusion des sens se justifie par le fait qu'il s'agit d'une source d'erreur. C'est d'une telle source empirique d'erreur que l'idée, en se développant indirectement comme savoir, se donne la représentation. Aussi, l'absence cartésienne de sensation dans la représentation ne renvoie pas seulement à « l'être de la sensation³² », par un sentir penser, dont l'être, essentiellement senti, se définirait par l'exclusion des sens. Il y est davantage question du non-être que la pensée éprouve dans et par la sensation, considérée comme source confuse de connaissance. L'enjeu est important. En effet, le statut de la perception se décide, ici, par ce rapport que la représentation établit entre les sens et l'imagination. Ainsi, la décision concernant le statut de la perception s'énonce selon le type de certitude octroyée à la pensée. Cette certitude s'affirme comme sentir propre à la pensée, selon Michel Henry, ou, selon Descartes, comme jugement de la pensée produisant un savoir dont la certitude varie selon la façon par laquelle cette pensée intègre ses modes, ceux-ci s'étendant du doute jusqu'au sentir. Ou, plutôt, l'enjeu réside dans l'orientation des sens, considérés dans leur rapport à l'imagination

31. *Ibid.*, p. 55.

32. Michel HENRY, *op. cit.*, p. 130.

et à l'entendement. Chez Michel Henry, cette orientation s'effectue par l'imagination, lorsque le sentir exclut ces sens afin d'exclure aussi la représentation produite par l'imagination et, par là, afin d'identifier la pensée au sentir et à son nouvel usage des concepts formés par son propre entendement. Chez Descartes, le jugement s'exerce principalement par l'entendement mais aussi à travers la perception, lorsqu'il lie l'idée à la représentation advenant en son sein par l'imagination et lorsque, par delà l'orientation de cette imagination vers les corps, il recherche les sens par lesquels l'esprit tire quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles. En ce sens, l'absence cartésienne de la sensation dans la représentation, que fait remarquer Michel Henry, n'a pas sa fin en elle-même mais constitue plutôt une annonce de cette sensation par delà la représentation. La perception est donc une possibilité de la pensée plutôt que ce qui en est intrinsèquement exclu, comme le propose Michel Henry par l'identification de la pensée au sentir, au sens affectif.

En conclusion, le fait d'analyser la proposition « il me semble que je vois » plutôt que la proposition « il est très certain qu'il me semble que je vois », indique une modification du statut accordé à la certitude. D'explicite, la certitude devient implicite. Elle n'est plus celle d'une connaissance orientée vers un savoir mais celle d'une existence orientée vers un sentir. La pensée se trouve donc prise entre ce savoir et ce sentir du fait même que Michel Henry introduit sa lecture de Descartes dans la problématique cartésienne. Par contre, ceci ne veut pas dire qu'il y ait un pur savoir, chez Descartes, et que celui-ci s'établirait au détriment de la place qu'il faut accorder au sentir et à la vie. En effet, nous avons vu que Descartes lie le sentir au doute et que ceux-ci constituent la fin et le début des modes que la pensée trouve en elle-même. De même, la première méditation, par la distance que le doute établit à l'égard de la vie et par l'effort que cela exige pour s'y maintenir, laisse apercevoir la vie, tandis que la sixième méditation évacue ce doute pour énoncer l'union vécue de l'âme au corps. En somme, pas plus que le sentir peut se hisser hors des modes de pensée pour absorber la pensée elle-même, comme chez Michel Henry, pas plus cette pensée ne donne lieu au savoir sans faire appel au doute dont elle se dégage et qui fixe déjà tout ce qui s'énoncera dans ce savoir, en particulier le sentir. Aussi, avant la distinction du savoir, en un savoir issu d'une conscience intellectuelle et un savoir issu d'une conscience affective, et en deçà de cette conscience intellectuelle, dont dépendrait cette conscience affective, selon Ferdinand Alquié³³, il faudrait aussi tenir compte de la spécificité du sentir, tel que Descartes a pris tant soin de le lier au doute afin d'en assurer le cheminement à travers les *Méditations* au fur et à mesure que le savoir y devient possible. En ce sens, la lecture philosophique exige de maintenir l'intégrité des tensions du texte à l'étude, même si certaines positions extrêmes, comme celles de Michel Henry et de Ferdinand Alquié, peuvent avoir l'intérêt d'en magnifier certains aspects, quoique ce soit au détriment d'autres aspects. Car c'est une chose de trouver une source d'inspiration dans le texte de Descartes pour effectuer les développements philosophiques qui nous intéressent, c'en est une autre de transformer le texte de Descartes afin de conjurer la chute fatale qui se serait produite chez Descartes

33. Ferdinand ALQUIÉ, *La conscience affective*, p. 52.

lui-même, du point de vue de ces développements ultérieurs. Enfin, en ce qui concerne le statut cartésien de la vie, il pourrait être intéressant de s'interroger sur son rapport avec la métaphysique de la vie mise en œuvre à la Renaissance. Quand le songe cartésien envahit la vie, dès la première méditation métaphysique, quel est alors le rapport entre le sensible et l'intelligible ? Et, en ce sens, pourquoi, de la première à la deuxième méditation, le doute sert-il d'intermédiaire entre la vie et la pensée ? Qu'en découle-t-il au sujet du rapport entre le sentir et le savoir ?