L'invention de Descartes

Milieu et appareils dans le premier XVII^e siècle

Éric Méchoulan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/236>

DOI : 10.4000/appareil.236

ISSN : 2101-0714

Éditeur

MSH Paris Nord

Référence électronique

Éric Méchoulan, « L'invention de Descartes », *Appareil* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 18 février 2008, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/236> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.236>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.

Appareil est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'invention de Descartes

Milieu et appareils dans le premier XVII^e siècle

Éric Méchoulan

- 1 Mon propos n'est pas de proposer une énième interprétation des *Méditations* ou de la pensée cartésienne, mais de faire le pas de côté nécessaire pour saisir comment se nouent diverses productions opérant à des échelles différentes et constituant le milieu nécessaire à la production et à la réception du *cogito* cartésien pour qu'il fonctionne comme un « appareil ». Jean-Louis Déotte a fait remarquer que « l'appareil qui constitue le socle de la modernité – la perspective – a émancipé les « sujets » de la métaphysique du récit chrétien de la Faute et de la Rédemption¹ » et que la perspective « consiste bien sûr en une rationalisation de l'espace, mais surtout, elle a fait surgir un nouveau mode de la temporalité en rabattant le temps sur l'espace : l'instant comme découpe dans un *continuum* homogène de temps, et une nouvelle détermination de la singularité : l'*ego cogito*². » Descartes ne constitue donc pas un exemple anodin, il figure comme l'*arkhé* (ou l'archive) philosophique du moderne, justement parce que le point du temps du *cogito* « n'est rien sans la présence de l'archive, de l'infini comme archive. Appelons cette idée non pas idée de Dieu, mais loi, *archive* de la loi, *arkhé* au sens de commencement, origine, fondation, primauté. Le *cogito* consiste alors à s'alimenter de la certitude d'être pour la loi, du fait de l'avoir été au moins une fois pour un instant. Du fait d'une loi qui n'est pas celle de l'instant³. » Or, ce qui constitue un appareil, pour Jean-Louis Déotte, ce sont justement des « inventions de temporalité⁴ ». En ce sens, le *cogito* cartésien ne figure pas seulement comme un exemple d'appareil, mais sans doute comme l'exemple par excellence. Si cela est possible, c'est en fait que l'expérience du *cogito* n'est pas simplement celle d'un discours philosophique parmi tant d'autres, ni même celle d'une exception particulièrement signifiante dans sa solitude même, mais au contraire l'inscription en fait d'un milieu, car il n'est pas d'appareil sans ouverture d'un milieu. Il faut donc examiner les différents éléments jouant à des niveaux hétérogènes qui se condensent dans le lieu/instant du *cogito*.

1. L'expérience du *cogito* et la communication angélique

- 2 On sait que, pour Descartes, la réflexivité de la pensée a la valeur d'un fondement et d'une certitude enfin conquise sur le monde des illusions et des apparences. Cette réflexivité suppose, à la différence de ce que produisent les sens, une immédiate transparence à soi-même : dans le moment où je suis en train de penser (*cogito*) je peux réaliser que je suis (*ergo sum*) – la certitude vient d'une abréviation de la proposition : je pense, donc je suis... une chose pensante en train de penser qu'elle pense. C'est sur la communication à soi-même que se fonde la communication en général, mais une communication qui parvient à en esquiver toutes les matérialités (donc toutes les illusions ainsi générées) en n'opérant qu'au niveau de la pure intelligence. Le dualisme de Descartes trouve sa validation évidente dans cette valeur éminente de la pensée opposée à l'étendue de la matière. Le *cogito* donne à l'individu, à tout individu, la possible expérience d'un accès immédiat au monde de la pensée : celle-ci ne s'oppose pas à l'étendue comme le temps s'oppose à l'espace, car le *cogito* semble bien échapper au temps, dans la mesure où il est à chaque fois possible d'y avoir recours, peu importe la situation dans laquelle on se trouve.
- 3 Il suffit de se rappeler de la célèbre formule du *Discours de la méthode* :
 Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies.
- 4 Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes fait même l'économie du verbe penser et de la connexion logique (le *donc*) entre les verbes, dans la mesure où il suffit de reconnaître que l'énoncé *ego sum, ego existo* (je suis, j'existe) pense immédiatement son existence en tant que pensée de façon quasi performative.
- 5 Or, pour qui connaît un peu l'angéologie médiévale, ces caractéristiques de l'expérience du *cogito* évoquent des éléments très familiers. Les anges sont un élément essentiel de l'univers ancien, dans la mesure où ils servent de médiateurs indispensables entre les hommes et Dieu : ils manifestent le Seigneur en même temps qu'ils orientent ceux qui ont été créés vers leur Créateur. Le monde antique et médiéval est un monde qualitatif hétérogène qui implique une hiérarchie des êtres (l'échelle où montent et descendent les anges, comme la voit Jacob dans son rêve, est une allégorie de cette possibilité de circuler et de communiquer entre les qualités hétérogènes de Dieu, des anges et des hommes), alors que l'univers moderne suppose une réalité géométrique homogène qui implique une égalité naturelle des hommes (et un éloignement radical de Dieu). Dans cette réalité géométrique homogène, l'étendue cartésienne en est la version matérielle tandis que la pensée en figure la vertu spirituelle, au point que les caractères des anges s'abîment, désormais, dans le point focal du *cogito*.
- 6 En effet, les anges sont de pures intelligences, immatérielles, sans dimensions quantitatives (sans « magnitude », donc sans étendue) puisqu'ils sont seulement virtuels ; ils perçoivent tout immédiatement, par une intuition ou une vision hors du temps (opposée à la temporalité discursive et composée de l'esprit humain) ; ce sont de parfaits individus (pas un ange qui ressemble à un autre, pas même un ange qui relève de la même espèce qu'un autre) ; les anges sont immédiatement connaissables à eux-

mêmes en leur substance intellectuelle (ils n'ont pas besoin, comme les hommes, du relais ou de la résistance des objets du monde pour se connaître ou se percevoir eux-mêmes) ; ils communiquent par leur seule volonté, sans aucune médiation (mais ils peuvent garder des secrets, s'ils le désirent, par rapport aux autres anges). Tout se passe comme si Descartes avait récupéré les propriétés des anges de la scolastique médiévale et les avait réinvestis dans sa quête d'un sujet proprement humain⁵. Désormais, il n'est plus nécessaire à l'homme de passer par la perception du monde extérieur pour fonder son rapport à soi, il lui suffit de se retourner sur le miroir de sa propre pensée.

- 7 Comment Descartes énonce-t-il précisément la solution du *cogito* ? « après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses : Enfin il faut conclure, et 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 esprit⁶. » Ce mouvement auto-réflexif du *cogito* permet donc de saisir, dans une transparence à soi impeccable, que chaque fois que je pense que j'existe, j'existe bien en effet au moins comme une chose pensante. La première idée claire et distincte est celle qui se retourne sur sa propre pensée pour en cueillir la fraîche évidence.
- 8 On a, pourtant, rarement insisté sur le mouvement de l'énonciation elle-même (surtout dans le latin de l'original) : « hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum », ce qui, très littéralement, se traduit par « cette énonciation, je suis, j'existe, chaque fois que je la profère ou que je la conçois en mon esprit, est nécessairement vraie. » Il faut, d'abord, noter l'allusion à la catégorie classique de la rhétorique, la *pronuntiatio*, qui concerne le discours en action, la performance élocutoire elle-même : en en faisant une « proposition » comme le propose le duc de Luynes, traducteur des *Méditations*, on neutralise et la référence à la rhétorique et la qualité proprement performative du discours. Ensuite, on peut remarquer l'équivalence entre la parole prononcée et la conception mentale : tout tient à un petit mot, le *vel* qui fait comme si, que je dise clairement ou que je conçoive dans mon esprit le fait que j'existe, l'opération ne change pas fondamentalement : ce qui permet là aussi d'escamoter la présence matérielle de la performance de parole. Enfin, on doit souligner la double dimension *tacitement* présente dans cette énonciation : le temps (*quoties*, chaque fois que) et le langage (*profertur*, je profère). Or, ces deux dimensions vont poser rapidement des problèmes (dont il n'est pas sûr que nous soyons aujourd'hui sortis...).
- 9 Le premier problème concerne le temps. Cette inscription dans le temps est cruciale puisqu'elle donne accès à l'idée claire et distincte de mon existence comme chose pensante, mais seulement dans le moment de la performance orale ou mentale. La question que ne peut manquer de poser Descartes deux pages plus loin est alors : « je suis, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps [*quandiu*] ? à savoir autant de temps [*Nempe*] que je pense ». Cette certitude de l'existence, en se fixant sur le pivot du *cogito*, fige aussi l'existant dans une pose hallucinée au creux du miroir de sa pensée, dont rien n'indique qu'elle peut assurément se déployer au-delà du court trajet de l'instant. Il faudrait donc que le sujet cartésien répète et répète encore, à chaque instant, l'opération de l'énonciation pour qu'il soit assuré de traverser le temps d'un pas débonnaire. Cependant, qu'est-ce qui m'assure que cette même pensée-existence se conserve bien dans la durée vacillante des jours ? « la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon

de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi qui suis maintenant, sois encore à l'avenir : Car puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense [...], si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance ; mais je n'en ressens aucune en moi, et par là, je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi » (*Méditation III*). Cet être différent qui me conserve dans la durée de l'existence n'est pas simplement « ce que j'appelle Dieu », mais *est* Dieu. Dieu est donc le garant, hors langage, du temps : en lui se conjoignent ce qui me permet à la fois de durer et de sortir du langage.

- 10 Car le second problème concerne bien le discours. Descartes se méfie de la place prise par le langage dans le mouvement de la pensée. Il souligne, sans doute, l'aspect linguistique nécessaire par où le *cogito* peut apparaître, mais l'équivalence entre l'énonciation verbale et la conception spirituelle ne suppose pas une impeccable superposition, car, même dans l'esprit les mots se glissent, le langage interfère, les faux amis se bousculent. À la fin de son examen du morceau de cire, Descartes ne bute pas seulement sur l'obstacle des sens, mais aussi sur l'opacité du langage : « Car encore que sans parler [*tacitus & sine voce*, silencieux et sans parole] je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire [*hæreo tamen in verbis ipsis, & fere decipior ab ipso usu loquendi*, je suis toutefois arrêté par les mots, et je suis presque abusé par l'usage même du langage] » (*Méditation II*). C'est bien l'usage qui égare et qui trompe (en particulier, dans le cas du morceau de cire, par le mouvement du discours qui replie trop vite la possibilité de voir sur la nécessité de juger). Le langage se trouve là où il ne devrait pas opérer, empiétant sur la seule puissance de penser. Plus encore, le langage se trouve au point de fondement, alors qu'on devrait y découvrir la pensée hors de l'emprise des mots. Descartes reporte alors sur le vulgaire ces mauvaises manières de parler : « Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au-delà du commun [*vulgus*] doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire. » (*Méditation II*). Conformément aux tenants du purisme, le langage est aussi un signe de distinction sociale ; les mauvais usages de la parole sont seuls en cause. Plus profondément, cependant, on voit la position fondamentale qu'en vient à occuper le langage, jusqu'à déployer ses manières dans le silence même de la pensée.
- 11 L'idée claire et distincte de l'existence doit donc déborder d'elle-même dans le temps pour accéder à l'existence de Dieu et doit résorber en elle ce qui glisse constamment des mots sous les idées. L'immédiateté de la communication angélique n'est atteignable en pensée qu'à condition de prendre ses distances avec la communication rugueuse du vulgaire. Or, Descartes est loin d'intérioriser simplement le modèle de la communication angélique, il loge aussi sa pensée dans les plis de nouveaux rapports à la langue et à l'éloquence et de nouveaux façonnages des figures d'auteur.

2. La langue éloquente et la figure d'auteur

- 12 Il est frappant de le voir utiliser le titre de « Discours » et non de traité. D'apparence moins savante, moins universitaire, on assiste à une multiplication des titres de ce genre dans les années 1630 (*méthode, abrégé, moyen court...*), tous ont des allures de publicité pour séduire la société mondaine qui a des appétits de savoir mais peu de goût

pour l'étude. Si les *Méditations* sont écrites en latin, c'est que Descartes recherche une approbation du monde savant, mais elles seront rapidement traduites. Par contre, le *Discours de la méthode* est rédigé directement en français, là encore pour passer plus facilement chez les mondains et les curieux. Sa syntaxe, très articulée, lui permet d'enchaîner les démonstrations de façon particulièrement convaincante pour ce public : plutôt que d'utiliser un langage que l'on dit parataxique (c'est-à-dire qui juxtapose les membres de phrase sans chercher à les articuler logiquement comme cela se faisait généralement tout au long du Moyen Âge et jusqu'au XVII^e siècle), il ne joue pas sur l'implicite des juxtapositions, mais tâche de rendre explicites les enchaînements. En cela, il se rapproche du purisme malherbien qui ne se contente pas de faire la chasse aux mots vulgaires ou trop spécialisés puisqu'il impose aussi un souci de clarté syntaxique.

- 13 Plus généralement, Descartes s'inscrit dans un nouveau rapport à l'éloquence : on assiste, dans les premières décennies du XVII^e siècle, à une certaine « délocalisation » de l'éloquence qui passe d'un lieu savant à des usages littéraires socialement plus variés et à une « dislocation » de la rhétorique⁷, dans la mesure où des trois catégories principales (l'invention, qui ouvrait le trésor ancien des idées, des principes et des arguments ; la disposition, qui en réglait l'articulation logique ; l'élocution, qui en façonnait les tournures singulières), la première, qui était la plus importante puisqu'elle permettait au nouveau de se nouer aux légitimités de l'ancien, apparaît désormais comme secondaire par rapport à la disposition qui en ordonne méthodiquement les apparitions et par rapport à l'élocution qui en enrobe les leçons.
- 14 Descartes compte parmi ses amis Jean-Louis Guez de Balzac qui, dans les années 1620, a secoué le monde des lettres, engendrant une querelle sur les usages de l'éloquence qui s'est étendue sur plusieurs années. Ses Lettres posaient problème car elles mêlaient la grande prose et les badineries galantes, les exposés de haute politique et les anecdotes triviales, tout en faisant de leur auteur le foyer explicite et unique de leur souveraine éloquence. Ses adversaires le traitaient d'insupportable vaniteux, de flatteur indécent ou de girouette ignorante, mais Descartes n'hésita pas à louer le style de son ami, trouvant même dans ces variations d'écriture le signe de sa valeur aristocratique, à condition que le lecteur accepte de prendre l'ensemble des traits :

On apperçoit neantmoins dans ses écrits une certaine liberté généreuse, qui fait assez voir qu'il n'y a rien qui luy soit plus insupportable que de mentir. [...] Mais qui voudra prendre garde que Monsieur de Balzac declare librement dans ses écrits les vices et les vertus des autres, aussi bien que les siens, ne pourra jamais se persuader qu'il y ait dans un mesme homme des mœurs si differentes, que de découvrir tantost par une liberté malicieuse les fautes d'autrui, & tantost de publier leurs belles actions par une honteuse flatterie ; ou de parler de ses propres infirmités par une bassesse d'esprit, & de descrire les avantages & les prerogatives de son ame par le desir d'une vaine gloire : Mais il croira bien plustost qu'il ne parle comme il fait de toutes ces choses que par l'amour qu'il porte à la verité, & par une generosité qui luy est naturelle⁸.
- 15 Ce n'est donc pas la vanité qui pousse Balzac à se glorifier lui-même, mais la juste reconnaissance de ce qui lui est dû, au même titre qu'il distribue aux autres avec justice et élégance la gloire ou les avanies qui leur reviennent. Il sait allier la vérité d'un trait au charme de sa description.
- 16 Reste le problème de savoir ce qui peut assurer Balzac de sa propre rareté : de qui tient-il le pouvoir de distribuer ainsi la gloire ? Qui lui a donné souveraineté sur le royaume

de l'éloquence ? Personne d'autre que lui-même (et le clan d'amis et d'alliés qu'il a su constituer autour de lui). Il y a bien une forme d'auto-position de l'auteur Balzac que l'on va retrouver dans un autre épisode encore plus célèbre : la querelle du *Cid*. Ce qui envenime les relations entre Corneille et ses confrères, c'est un vers de l'« Épître à Ariste » qu'il fait circuler après le succès de la pièce en 1637 : « Je ne dois qu'à moi seul toute ma renommée ». La querelle va déborder rapidement cet élément, mais il est caractéristique que Corneille tente, comme Balzac avant lui, de ne plus reconnaître les dettes, les héritages ou les reconnaissances envers les auteurs anciens, ses confrères actuels, voire ses patrons.

- 17 L'auteur devient un foyer de discours, indépendant de toute autorité qui lui serait extérieure, de même que le Descartes qui se met en scène dans le *Discours de la méthode* cherche dans la mise à l'écart de toutes les formes d'autorité l'ordre nécessaire pour que l'évidence claire et distincte du point fixe du *cogito* apparaisse. La revendication de clarté n'a de sens qu'en vertu de cette auto-position du sujet : dans la figure de l'auteur se nouent la production immédiate de soi sur la scène publique et la transparence à soi lorsque toutes les formes d'autorité extérieures ont été évacuées.

3. Institutions du sens et supports de la communication

- 18 Toutes formes d'autorité extérieure ? C'est en fait peu probable. Il faut faire la part d'une posture, d'une mise en scène admissible, reconnaissable, valorisante, et des nécessités de la publication : par en haut, grâce aux institutions du sens, par en bas, au moyen des supports de la communication. Descartes en a été fort conscient : loin de se ramener à ce trait sans épaisseur du *cogito*, il en déplie rigoureusement les implications publiques et construit avec soin ses stratégies d'auteur.
- 19 Il faut, d'abord, un privilège. Depuis 1566, c'est obligatoire, mais c'est surtout à partir des années 1620 que la Grande Chancellerie en délivre systématiquement : ils sont alloués généralement pour cinq ans et vont parfois jusqu'à dix ans. Dans trois quarts des cas, en 1636, ils sont alloués aux libraires et non aux auteurs. Grâce aux services de Mersenne qui a des entrées à la Grande Chancellerie, Descartes obtient un privilège de dix ans à son nom et non seulement pour cet ouvrage, mais pour ceux à venir également, ce qui est tout à fait exceptionnel. Descartes commence par se défier d'un privilège aussi favorable en arguant que cela le ferait passer pour un « faiseur de livres » qui attache de l'importance à des autorisations qui ne concernent que l'opération commerciale. Mais, vivement sermonné par Mersenne, il le remercie de lui avoir permis d'obtenir cette marque d'honneur et cette preuve institutionnelle d'autorité, car c'est aussi ce que le public reconnaissait dans l'énoncé d'un privilège. La stratégie de communication de l'auteur commence donc bien avec les reconnaissances institutionnelles et la publicité qui entoure la publication. Parallèlement au privilège qui concerne le commerce du livre, la censure fait rapport sur le contenu de l'ouvrage. Descartes a toujours été extrêmement prudent avec les censures ecclésiastique et royale, au point de déclarer en avoir, en fait, intériorisé les principes : les censeurs sont moins « rigoureux » qu'il ne l'est pour lui-même (*Méditation VI*). Le sujet cartésien qui semble se retirer dans l'abstraction intellectuelle d'un point d'énonciation n'y parvient qu'à condition d'en organiser soigneusement la réception publique jusqu'en soi-même⁹.

- 20 Le public est donc bien présent dans le propos cartésien. Il revendique une publication qui puisse toucher aussi bien les doctes que les curieux, les mondains que les femmes : son écriture qui adopte un style « moyen » (entre le grand style de l'histoire ou de l'épopée et le style simple de la comédie ou des nouvelles) suit les principes qui président à la valorisation de la langue française dans le public mondain : langue de l'honnêteté et de la raison naturelle, langue de la clarté par rapport à l'amphigouri de l'italien ou de l'espagnol. Du salon de Madame de Rambouillet, Chapelain écrivait à Guez de Balzac en 1638 : « on n'y parle point savamment mais on y parle raisonnablement et il n'y a lieu au monde où il n'y ait plus de bon sens et moins de pédanterie. » Le *Discours de la méthode* qui venait d'être publié l'année précédente s'accordait parfaitement avec ce programme mondain : le public le percevait comme un miroir de son propre bon sens.
- 21 Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les premières publications des *Méditations* en 1641 et 1642 ne comportaient pas, comme aujourd'hui, le seul texte des six méditations : après les 89 pages des méditations à proprement parler suivaient 258 pages d'objections faites par divers personnages et 377 pages de réponses. Le public était bien présent matériellement dans l'espace du livre. Jean-Luc Marion suppose même que les six méditations seraient déjà des réponses : les réponses aux objections formulées contre la métaphysique impliquée par le *Discours de la méthode* de 1637¹⁰. Ce n'était pas du tout hors des habitudes de Descartes, qui avait ses désirs de retraite et de solitude, mais aussi ses usages du monde et son goût de l'intervention publique. Avant le *Discours de la méthode*, il avait pensé faire un livre en réponse à un « méchant ouvrage », en incluant le texte de l'auteur au milieu de ses propres remarques critiques : « Ayant plusieurs raisons qui me persuadent et qui m'assurent le contraire de ce que vous m'avez mandé être en ce livre, j'osais aussi penser qu'elles le pourraient persuader à quelques autres, et que la vérité, expliquée par un esprit médiocre, devait être plus forte que le mensonge, fût-il maintenu par les plus habiles gens qui fussent au monde » (Lettre à Mersenne, 6 mai 1630). Le public est donc bien une préoccupation constante du propos cartésien. Loin du sentiment d'individualisme forcené que donne sa philosophie, le public y semble bien au contraire sans cesse présent.
- 22 C'est aussi ce que son attention aux supports même de ses publications indique. Il avait l'habitude de demander aux libraires l'impression d'une ou deux dizaines d'exemplaires avec des marges plus grandes qu'à l'habitude afin d'en faire don à ses amis et connaissances. Les grandes marges devaient leur permettre d'écrire leurs propres commentaires tout à leur aise, comme s'il cherchait à allouer à la communication de ses écrits le tour aristocratique d'une conversation de salon. Alors que tous les livres sont imprimés sous forme continue sans paragraphes distincts, le *Discours de la méthode* est le premier texte (après l'exemple du *Prince* de son ami Guez de Balzac publié en 1631) à reprendre la méthode de l'alinéa et de la numérotation en marge (seule la Bible était ainsi publiée depuis le XVI^e siècle¹¹). Descartes en imposant un découpage analogue à celui de la Bible joue à deux niveaux : il hausse son texte au statut d'œuvre hors du commun, il se rend plus facilement accessible au public non savant qui va y trouver ainsi plus de « clarté ». Il a donc bien conscience d'une structure d'énonciation mise en valeur par les dispositifs matériels du support : la *disposition* rhétorique n'est pas uniquement une affaire de méthode, mais aussi d'imprimerie.
- 23 C'est l'ensemble de ces éléments qui permettent de produire l'appareillage du *cogito*. Sans la configuration en creux de la communication angélique, la formation d'un public

tacitement présent, l'autorité allouée à l'auto-positionnement de l'auteur, l'institution avec ses privilèges et les supports effectifs qui en déploient matériellement la forme, l'instantané de la performance du *cogito* n'aurait jamais constitué l'appareil de vérité pour notre modernité. Le déploiement temporel de l'archive (pour revenir au propos de Jean-Louis Déotte) passe par cette constitution d'un milieu où les appareils opèrent publiquement.

BIBLIOGRAPHIE

- Armogathe Jean-Robert, « La publication du *Discours et des Essais* », *Descartes : Il metodo e il saggi*, Enciclopedia Italiana, 1990.
- Cavaillé Jean-Pierre, « “Le plus éloquent philosophe des derniers temps” : les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 1994, p. 349-367.
- Crapuli Giovanni, « La rédaction et les projets d'édition des *meditationes de prima philosophia* de Descartes », *Les études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 425-441.
- Déotte Jean-Louis, *L'époque des appareils*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.
- Descartes René, *Meditationes de prima philosophia : Méditations métaphysiques*, duc de Luynes (trad.), Geneviève Rodis-Lewis (intro. et notes), Paris, Vrin, 1970.
- Jouhaud Christian, *Les pouvoirs de la littérature : Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.
- Lettres de Mr Descartes. Où sont traitées plusieurs belles Questions Touchant la Morale, Physique, Médecine & les Mathématiques*, Paris, Charles Angot, 1667.
- Marion Jean-Luc, « Le statut responsorial des *Meditationes* », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.
- Maritain Jacques, *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925.
- Martin Henri-Jean, *La naissance du livre moderne (XIV^e-XVII^e siècles). Mise en page et mise en texte du livre français*, Paris, Cercle de la Librairie, 2000.
- Merlin Hélène, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- Schapira Nicolas, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart : une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.
- Van Damme Stéphane, *Descartes : essai d'une histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de sciences po, 2002.

NOTES

1. Jean-Louis Déotte, *L'époque des appareils*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 51.
3. *Ibid.*, p. 141.
4. *Ibid.*, p. 52.

5. Voir, par exemple, saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 50-58. En bon thomiste, Jacques Maritain avait déjà repéré ce qu'il considérait comme une dégradation de la vertu des anges dans la puissance moderne du *cogito* (*Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925).
 6. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia : Méditations métaphysiques*, duc de Luynes (trad.), Geneviève Rodis-Lewis (intro. et notes), Paris, Vrin, 1970, p. 25.
 7. Voir Hélène Merlin, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, ainsi que Christian Jouhaud, *Les pouvoirs de la littérature : Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.
 8. L'épître latine est donnée dans la *Correspondance* éditée par Adam et Tannery. Je cite la traduction française de l'édition des *Lettres* faite par Clerselier en 1663 et reprise dans l'édition de 1667 : *Lettres de Mr Descartes. Où sont traitées plusieurs belles Questions Touchant la Morale, Physique, Médecine & les Mathématiques*, Paris, Charles Angot, 1667, p. 470-471.
 9. Voir Jean-Pierre Cavaillé, « "Le plus éloquent philosophe des derniers temps" : les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 1994, p. 349-367 ; ainsi que Stéphane Van Damme, *Descartes : essai d'une histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de sciences po, 2002 et Nicolas Schapira, *Un professionnel des lettres au XVII^e siècle. Valentin Conrart : une histoire sociale*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.
 10. Voir Jean-Luc Marion, « Le statut responsorial des *Meditationes* », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996. Voir aussi Jean-Robert Armogathe, « La publication du *Discours* et des *Essais* », *Descartes : Il metodo e il saggio*, Enciclopedia Italiana, 1990, et Giovanni Crapuli, « La rédaction et les projets d'édition des *meditationes de prima philosophia* de Descartes », *Les études philosophiques*, n° 4, 1976, p. 425-441.
 11. Henri-Jean Martin, *La naissance du livre moderne (XIV^e-XVII^e siècles). Mise en page et mise en texte du livre français*, Paris, Cercle de la Librairie, 2000, p. 319-327.
-

AUTEUR

ÉRIC MÉCHOULAN

Professeur titulaire à l'université de Montréal, Département des littératures de langue française