



**HAL**  
open science

## L'éthique cartésienne de la pensée

Jean-Daniel Lallemand

► **To cite this version:**

Jean-Daniel Lallemand. L'éthique cartésienne de la pensée. Philosophie. Université de Bourgogne, 2012. Français. NNT : 2012DIJOL001 . tel-00685040

**HAL Id: tel-00685040**

**<https://theses.hal.science/tel-00685040>**

Submitted on 3 Apr 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE**

École doctorale Langages Idées Sociétés Institutions Territoires

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de  
Docteur de l'Université de Bourgogne

Discipline : Philosophie

Soutenue le  
28 janvier 2012

Par

**JEAN-DANIEL LALLEMAND**

# **L'éthique cartésienne de la pensée**

---

Directeur de thèse

**PIERRE GUENANCIA**

Professeur à l'Université de Bourgogne

Jury : Frédéric BRAHAMI, Professeur à l'Université de Franche Comté  
Michaël FOESSEL, Maître de conférences à l'Université de Bourgogne  
Pierre GUENANCIA, Professeur à l'Université de Bourgogne  
Denis KAMBOUCHNER, Professeur à l'Université de Paris I



## **REMERCIEMENTS**

À l'université de Bourgogne, et tout particulièrement au Département de philosophie, de m'avoir accueilli en leur sein ;

À Pierre Guenancia, non seulement d'avoir accepté d'être mon directeur de thèse, mais surtout pour son enseignement qui, au-delà d'un contenu d'une richesse exceptionnelle, fait comprendre en acte ce qu'est l'intelligence d'une philosophie et ce qu'est proprement philosopher ;

À Aline Tarrago, qui a bien voulu me faire part de ses précieuses réflexions ; mes travaux doivent beaucoup à son intelligence et à sa sensibilité.

---

## RÉSUMÉ

L'œuvre de Descartes est une œuvre de pensée, qu'il a voulue et qu'il a bâtie avec méthode, rigueur et constance tout au long de sa vie. À travers cette œuvre, ce n'est pas tant la vérité des choses que l'on découvre, que la manière dont on peut construire sa pensée et son propre système de certitudes. Et la manière que nous propose Descartes et qu'il a lui-même mise en œuvre repose sur le souci de la cohérence. Penser avec vérité le monde est alors le moyen le plus sûr de penser de manière cohérente.

L'étude a pour objet de mettre en lumière les règles qui constituent, de fait, ce que l'on peut appeler la maxime cartésienne de la pensée. Pour ce faire, on commence par décrire ce qu'est, pour Descartes, d'une part la pensée, et d'autre part ce monde qu'il s'agit justement de penser. On est ainsi conduit à examiner et à critiquer en particulier la place que tient l'existence de Dieu dans le dispositif cartésien qui vise à garantir la cohérence de sa propre pensée.

Malgré l'application qu'il fit de sa maxime, Descartes n'évita pourtant pas une erreur qui allait fragiliser son système de certitudes : il s'agit de sa conception de la matière comme pure étendue. Le "roman de la nature" qu'il imagina alors sur cette base erronée a beau être très cohérent, il ne représente malheureusement pas la réalité du monde.

C'est en introduisant l'intersubjectivité dans l'éthique de la pensée, c'est-à-dire en acceptant de frotter son propre système de certitudes à celui d'un Autre, dont on reconnaît l'existence et la valeur, que l'on peut sans doute éviter ce type de dérive. On constate alors que l'idée de l'Homme, qui est à la fois l'*ego* cartésien et cet Autre, remplace avec profit l'idée de Dieu dans la perspective d'une garantie de la vérité.

**MOTS CLÉS** : Action, Autre, certitude, clarté et distinction, causalité, cohérence, conception, conscience, corps, croyance, Dieu, doute, ego, essence, Fait, étendue, éthique, Homme, idée, imagination, matière, objet géométrique, passion, pensée, réflexion, substance, vérité.

---

# The Cartesian ethics of the thought

## ABSTRACT

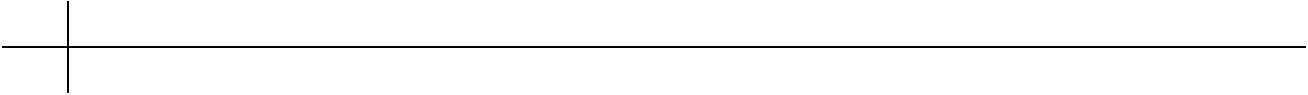
Descartes' work is a work of thought, which he wanted and built with method, strictness and constancy his whole life through. Thanks to this work, we do not discover as much the truth of the things as the way we can build our own thought and system of convictions. And the method Descartes is suggesting and applying in the mean time is aimed at coherence. To think truly the world is consequently the most reliable way to think with coherence.

The subject of the study is to highlight the rules that indeed make up what we may call the Cartesian maxim of the thought. With this aim in view, we start with the description of what is for Descartes the thought on one hand, and on the other hand, this world which is precisely to be thought. We are then led to examining and criticizing the role of God's existence in the Descartes' system, which aims to guarantee the coherence of his own thought.

However, in spite of the application of his maxim, Descartes did not avoid an error which was to weaken his system of convictions, that is to say his conception of the matter as pure expanse. Even if the "novel of nature" he then imagined on this erroneous basis is coherent, it unfortunately does not represent the reality of the world.

By introducing inter-subjectivity in the ethics of the thought, i.e. by accepting to rub our own system of convictions to the one of the "Other", whose existence and value we recognise, we no doubt can avoid this kind of drift. So we establish that the idea of Man, who is both the Cartesian *ego* and this Other one, takes with great benefit the place of the idea of God, in the prospect of guaranteeing the truth.

**KEYWORDS:** Action, Fact, body, causality, certainty, clarity and distinction, coherence, conception, conscience, doubt, *ego*, essence, ethics, expanse, faith, geometrical object, God, idea, imagination, Man, matter, Other, passion, reflexion, substance, thought, truth.



*« Ce que j'en opine, c'est aussi pour  
déclarer la mesure de ma vue, non la  
mesure des choses. »*

*Michel de Montaigne*

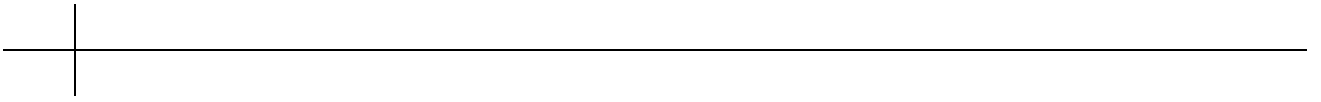
---

## SOMMAIRE

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>4</b>
<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>7</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>9</b>
Une philosophie pratique .....	11
Une philosophie à pratiquer par chacun .....	17
Le sujet de la philosophie cartésienne est la pensée .....	22
Approche suivie dans cette étude .....	26
<b>La pensée</b> .....	<b>29</b>
L'être de la pensée .....	31
Qu'est-ce que "penser" ? .....	31
Action et passion .....	46
Prises de position.....	64
Les idées et les images .....	93
La conception .....	93
L'imagination.....	113
La mémoire.....	124
Remarque sur l'union de l'âme et du corps .....	133
La structure du monde intelligible.....	137
Le monde donné .....	137
Les essences.....	145
Les substances .....	158
Le tout, l'union .....	170
La cause et l'effet .....	179
Les idées et les choses.....	189
Les idées dans le monde donné .....	189
La vérité des idées .....	209
Clarté et distinction, intuition .....	230
<b>L'éthique de la pensée</b> .....	<b>241</b>
Le temps et la persistance .....	243



Le temps cartésien .....	243
La persistance .....	251
L'esprit et le temps .....	259
L'ego et sa créance .....	268
Le choix de la cohérence .....	273
L'éthique cartésienne de la pensée .....	273
Dieu, garant de la cohérence .....	279
Examen critique de la solution de Descartes.....	298
L'efficacité de la maxime cartésienne.....	306
<b>Relativité de la cohérence .....</b>	<b>319</b>
La matière et l'étendue .....	321
L'étendue cartésienne .....	321
Les objets géométriques .....	329
Les images cérébrales .....	337
L'existence des corps .....	344
La nature des corps.....	353
Divergences par rapport à la vision cartésienne .....	362
L'Homme .....	377
L'existence de l'Autre.....	377
Une nouvelle éthique.....	387
<b>Conclusion .....</b>	<b>397</b>
Retour sur l'approche suivie.....	399
Une autre cohérence .....	402
<b>Glossaire.....</b>	<b>419</b>
<b>Appendice .....</b>	<b>431</b>
Divergences avec quelques grands commentateurs de Descartes.....	433
<b>Notes : Citations .....</b>	<b>449</b>
<b>Index.....</b>	<b>485</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>493</b>
René DESCARTES .....	495
Commentateurs de Descartes .....	499
Autres auteurs .....	500



# Introduction



### Une philosophie pratique

La célébrité de Descartes repose, essentiellement, sur ses *Méditations métaphysiques*. Et en effet, il s'agit là d'un immense chef-d'œuvre, dont l'importance fut et reste capitale dans l'histoire de la pensée. C'est aussi le texte central de toute l'œuvre de Descartes, car c'est lui qui donne son véritable sens à cette œuvre. Et cependant, non seulement l'œuvre de Descartes ne saurait se réduire aux seules *Méditations métaphysiques*, mais il est légitime de dire d'elle qu'elle n'est pas une métaphysique, ou du moins qu'elle ne l'est pas essentiellement.

Descartes lui-même estimait qu'il ne convenait pas de consacrer trop de temps à la métaphysique<sup>1</sup>. Cette discipline est, pour lui, un point de passage obligé, et certainement pas un but. Un point de passage obligé dans un double sens : tout d'abord pour trouver des fondations sur lesquelles il sera ensuite possible de construire ; et ensuite pour libérer de manière définitive l'esprit de préoccupations qui, sinon, l'empêcheraient, par l'attention qu'elles requièrent, de mobiliser ses ressources sur d'autres tâches, qui sont celles qui comptent *in fine*. C'est ainsi qu'il reprochera gentiment à la Princesse Élisabeth, qui était une de ses lectrices les plus passionnées et les plus intelligentes (c'est à la pertinence de son questionnement que nous sommes redevables des lettres dans lesquelles Descartes fut conduit à développer ses idées sur l'union de l'âme et du corps, notamment), de s'intéresser un peu trop aux questions métaphysiques :

« Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la Métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu & de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination & des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire & en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination & les sens. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643*. Adam et Tannery, Vol. III – page 695.

La philosophie qui intéressait Descartes, celle « où l'entendement agit avec l'imagination & les sens », et qui est celle qu'il ne cessa de développer toute sa vie, était en réalité une philosophie pratique. Dont les buts étaient pratiques, en tout cas. Descartes était en particulier intéressé au plus haut point par la médecine, car il était

convaincu qu'il y avait là une possibilité d'accroître sensiblement l'espérance de vie des humains :

« Je n'ai jamais eu tant de soin à me conserver que maintenant, & au lieu que je pensais autrefois que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans tout au plus, elle ne saurait désormais me surprendre, qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle : car il me semble voir très évidemment, que si nous nous gardions seulement de certaines fautes que nous avons coutume de commettre au régime de notre vie, nous pourrions sans autres inventions parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue & plus heureuse que nous ne faisons ; mais pource que j'ai besoin de beaucoup de temps & d'expériences pour examiner tout ce qui sert à ce sujet, je travaille maintenant à composer un abrégé de Médecine, que je tire en partie des livres, & en partie de mes raisonnements, duquel j'espère me pouvoir servir par provision à obtenir quelque délai de la nature, & ainsi poursuivre mieux ci-après en mon dessein. » *Lettre à Huygens du 25 janvier 1638*. Adam et Tannery, Vol. I – page 507.

Il annonce clairement, dans le *Discours de la Méthode*, avoir décidé de ne plus se consacrer qu'à la seule étude de la médecine<sup>2</sup>. Certes, les *Méditations métaphysiques*, ainsi que d'autres grandes œuvres philosophiques de Descartes, comme *Les Principes de la Philosophie* et *Les Passions de l'Âme*, sont postérieures au *Discours de la Méthode*. Mais il écrira, quelques années avant sa mort, que, quelle que soit la matière sur laquelle il avait travaillé, le principal but qu'il poursuivait était la « conservation de la santé »<sup>3</sup>. Au-delà de son intérêt proclamé pour la médecine, attesté au demeurant par les importants travaux qu'il conduisit dans cette discipline (*Traité de l'Homme* et *de la Description du Corps Humain*), il est certain que les préoccupations de Descartes étaient essentiellement, et profondément, de nature pratique. Pour lui, la science a pour horizon naturel la technique. Il conduisit ses recherches théoriques en optique en même temps qu'il s'évertuait à faire fabriquer par des artisans suffisamment habiles des verres de la forme qu'il préconisait et selon des méthodes qu'il avait imaginées lui-même (il dessinait même les plans des machines-outils nécessaires à l'exécution de ses instructions). Le début du texte de son traité d'optique illustre parfaitement la perspective qui est celle de Descartes en matière scientifique :

« Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel & le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance, ne soient des plus utiles qui puissent être. » *La Dioptrique – Discours premier. De la lumière*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 81.

Et il poursuit :

« C'est pourquoi je commencerai par l'explication de la lumière & de ses rayons; puis, ayant fait une brève description des parties de l'œil, je dirai particulièrement en quelle sorte se fait la vision; & ensuite, ayant remarqué toutes les choses qui sont capables de la rendre plus parfaite, j'enseignerai comment elles y peuvent être ajoutées par les inventions que je décrirai. » *Ibid.* - page 83.

Et c'est ainsi aussi qu'il faut comprendre la (trop) fameuse expression extraite du *Discours de la Méthode* : « *comme maîtres et possesseurs de la Nature* », que l'on veut trop souvent, aujourd'hui, présenter comme annonciatrice de l'*ubris* de l'homme moderne qui a conduit à l'épuisement des ressources de la terre. Sans même parler de son caractère totalement anachronique, cette lecture ne correspond pas au texte lui-même duquel est extraite cette expression\* : Descartes exprime clairement que la science a pour finalité la technique, qui elle-même vise le bien-être général des hommes, et donc la « maîtrise » et la « possession » de la nature sont à comprendre au sens où un artisan maîtrise et possède son art. On retrouve là le parallèle que faisait déjà Aristote entre la nature et l'art : connaître la nature, c'est connaître l'art de la nature, en somme, c'est-à-dire la manière dont elle s'y prend, son savoir-faire, et ce, afin de l'utiliser à notre service, exactement comme on utilise les services d'un artisan. La connaissance de la nature, c'est aussi rendre plus efficaces les arts eux-mêmes : dans son traité d'optique<sup>4</sup>, Descartes explique ainsi qu'il est arrivé que des lunettes soient plus performantes, parce qu'en voulant tailler des verres à surface sphérique on leur a donné en réalité, par hasard, une surface hyperbolique ; maintenant qu'il a démontré que c'est cette forme qui doit être visée, les lunettes seront toutes plus efficaces.

On objectera peut-être que ce qui vient d'être dit relève en réalité uniquement des *sciences*, et non pas de la *philosophie* proprement dite, au sens où nous l'entendons

---

\* « [...] j'ai cru que je ne pouvais les [les premières notions de physique qu'il avait acquises] tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, & qu'au lieu de cette Philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les Écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force & les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus, & de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, & ainsi nous rendre comme maîtres & possesseurs de la Nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui seraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre & de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, & le fondement de tous les autres biens de cette vie; [...] » *Discours de la Méthode – Sixième Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – pages 61-62.*

aujourd'hui. Mais il n'en est rien. Pour Descartes, la philosophie englobe les sciences, et en tout état de cause c'est le même esprit pratique qui l'anime dans toutes les disciplines qu'il a pratiquées. Car Descartes est, tout simplement, un esprit pratique.

Et on le constate même dans les questions les plus métaphysiques qui soient. On le sait, l'homme cartésien se caractérise avant tout par sa *liberté*. Bien sûr, on trouve des textes de Descartes très philosophiques sur ce qu'il entend par "liberté", et pourquoi cette liberté occupe une place si centrale dans la vision qu'il a de l'homme. Mais il ne faut pas se tromper : Descartes n'a pas découvert la liberté de l'homme au travers de réflexions métaphysiques ; il l'a d'abord, et essentiellement, *éprouvée* dans la vie pratique :

« Je n'ai rien supposé ou avancé, touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, & qui est très connu par la lumière naturelle; [...] » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux troisièmes objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 148.

Sa réponse à Gassendi sur la question de la liberté, dans laquelle il finit par dire à ce dernier « *Ne soyez donc pas libre, si bon vous semble ; pour moi, je jouirai de ma liberté* »<sup>5</sup> est particulièrement éclairante de l'approche philosophique de Descartes : les discussions théoriques visant à remettre en cause ce qui est communément éprouvé lui paraissent parfaitement vaines, et on sent bien que son irritation ne vient pas de ce qu'il serait mis en difficulté pour répondre sur un tel plan, mais de ce qu'à ses yeux c'est faire un mauvais usage de la philosophie.

La liberté de l'homme est un *fait*. Et cette liberté est une liberté *d'action*. L'homme est fait pour agir, et le choix de ses actions est libre. Il « jouit » de cette liberté, certes, mais cette liberté fait de lui le premier responsable de sa vie. L'homme est donc, d'un certain point de vue, et nonobstant que tout a été créé par Dieu, l'auteur, plus encore que l'acteur, de sa propre vie. Et toute la philosophie, pour Descartes, a pour but de « *voir clair en [ses] actions, & marcher avec assurance en cette vie.* »<sup>6</sup> On connaît la très belle image que donne Descartes de la philosophie, dans *Les Principes*, à savoir celle d'un arbre dont les racines sont la métaphysique et dont la branche ultime est la morale, « *qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse* »\*. Mais la morale, si elle doit être, dans l'esprit de

---

\* « *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique & la Morale, j'entends la plus haute & la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le* »

Descartes, l'aboutissement de toute la philosophie (entendue au sens large, c'est-à-dire y compris les sciences), ne saurait attendre. Vivre, pour l'homme, c'est agir, et agir librement. L'homme est toujours déjà « embarqué », comme le dira Pascal, et il ne lui est pas loisible d'attendre d'avoir étudié toute la philosophie pour se choisir une morale. Car agir suppose une morale, bien sûr. Juste avant le passage précédent des *Principes*, Descartes affirme :

« Premièrement, un homme [...] doit avant tout tâcher de se former une Morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, & que nous devons surtout tâcher de bien vivre. Après cela, il doit aussi étudier la Logique [...]. Puis, lors qu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première est la Métaphysique [...]. La seconde est la Physique [...] En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, & surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. » *Les Principes de la Philosophie – Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 13

On retrouve ici, bien sûr, ce concept de « morale par provision » que Descartes avait déjà introduit dès le *Discours de la Méthode*, avec la très belle métaphore de la reconstruction de son logis durant laquelle il faut bien continuer à pouvoir se loger\*.

Mais alors on est peut-être en droit de se demander si Descartes n'aurait pas échoué ? Car enfin, où est-elle sa nouvelle demeure ? Il a « abattu » l'ancienne, il en a "loué" une<sup>†</sup> pour le temps qu'il mène à bien ses travaux de reconstruction, et où en est-il, 25 ans plus tard (intervalle de temps qui sépare l'événement, qu'il raconte dans le *Discours de la Méthode*, de sa prise de résolution de se consacrer à la philosophie, et la fin de la rédaction des *Principes*) ? *Les Principes*, qui se veulent une synthèse de

---

*dernier degré de la Sagesse.* » *Les Principes de la Philosophie – Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 14

\* « *Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, & de faire provision de matériaux & d'Architectes, ou s'exercer soi-même à l'Architecture, & outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessein; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, & que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part.* » *Discours de la Méthode – Troisième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 22

† Il est, au passage, frappant que, dans sa vie matérielle, Descartes ne s'installe jamais, et qu'aucune de ses nombreuses résidences successives n'eut jamais vocation à être définitive.



toute sa philosophie, ne comportent aucune partie consacrée à la morale. Dans les années qui suivront, Descartes rédigera bien *Les Passions de l'Âme*, traité qui présente des analogies avec les grands traités d'éthique que l'on trouve dans l'histoire de la philosophie, en ce qu'il porte sur l'étude des *passions* justement. Mais la finalité est tout autre, comme l'indique déjà le titre choisi par Descartes, qui évite justement de parler d'éthique, et force est de constater que le traité des *Passions de l'Âme* n'est en rien un livre de sagesse, ni même un livre traitant explicitement de la morale — même si ce traité ne manque pas de conduire son lecteur à s'interroger et à méditer sur sa propre morale. Il ne faut pourtant pas s'étonner de cette situation, lorsqu'on lit ce que Descartes écrivit vers la fin de sa vie :

« Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la Morale, & cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux Souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres. »  
*Lettre à Chanut du 20 novembre 1647. Adam et Tannery, Vol. V - pages 86-87*

« *Se mêler de régler les mœurs des autres* » : tout est là ! Certes, il est probable, compte tenu du contexte évoqué par Descartes dans l'extrait précédent, qu'il parle ici des mœurs "sociales". Mais nous croyons pouvoir donner un sens plus large, sans trahir l'esprit de la philosophie cartésienne. La morale est la règle qui conduit les actions d'un homme, et l'homme est libre de ses actions : il va donc de soi pour Descartes que la morale ressortit au plus haut point à la liberté de chacun et qu'il appartient à chacun d'élaborer les maximes qui régleront ses actions<sup>7</sup>. Descartes est parfaitement cohérent. On peut même dire de Descartes qu'il est avant tout le philosophe de la cohérence. La liberté de l'homme n'est pas qu'un concept; pour Descartes, la liberté "de l'homme" est la liberté de *chaque homme*. Et certainement pas uniquement sa liberté à lui, le philosophe, qui va « se mêler de régler les mœurs des autres ».

### Une philosophie à pratiquer par chacun

La morale est l'affaire de chacun. Et c'est à chacun à définir sa morale. Descartes a « bien voulu nous faire part » des « trois ou quatre maximes » en quoi « consistait la morale par provision » qu'il avait retenue à l'aube de sa vie philosophique (cf. le *Discours de la Méthode – Troisième Partie*). Il a « bien voulu nous en faire part » ! nous sommes loin, très loin du docte ton que l'on trouve habituellement dans les manuels de sagesse. Il y a la forme, bien sûr, très originale pour un livre de philosophie : Descartes nous raconte son histoire personnelle, l'histoire de son entrée en philosophie. Mais cette forme ne fait que traduire merveilleusement la pensée profonde de Descartes : la vie est une aventure éminemment individuelle, et la philosophie, qui est là pour aider à réaliser la meilleure vie possible, est elle aussi une affaire individuelle. La philosophie ne s'enseigne pas, et elle *s'apprend* encore moins<sup>8</sup> : c'est à chacun de philosopher, c'est-à-dire de penser sa vie. Le passage suivant, qui fait partie de l'édition des *Méditations*, illustre parfaitement la vision qu'a Descartes de la liberté de chaque homme, qui commence par sa liberté d'opinion :

« Mais il faut particulièrement ici remarquer l'équivoque qui est en ces mots : *ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses*. Car, si on veut dire que ma pensée ne doit pas être la règle des autres, pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie, j'en suis entièrement d'accord; [...] C'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons; même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que de nous déterminer à les croire; & encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants, & que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant; autrement ils feraient mal de les suivre, & ils agiraient plutôt en automates, ou en bêtes, qu'en hommes. » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 207-208

L'étude de la philosophie est donc, éminemment, une activité individuelle, dont la finalité est la conduite de sa propre vie. Très bien. Mais alors, quel est le sens de l'activité d'écriture d'une pensée philosophique? Pourquoi Descartes a-t-il écrit, et surtout : publié, une si importante œuvre philosophique ?

Pour témoigner.

L'œuvre de Descartes est un témoignage. Sa philosophie n'est pas dogmatique, elle n'est pas professée : elle est *montrée*. L'œuvre de Descartes n'est pas une philosophie qui *dit* la vérité, ni même qui dit des choses; elle n'est pas non plus celle d'un philosophe qui parle de sa vision du monde et de la vérité; elle est celle d'un homme qui se veut n'être qu'un homme, et qui nous expose seulement la manière dont il réalisa une vie d'homme, la vie d'un homme; mais non pas d'un homme en général, mais de l'homme qu'il fut réellement, et que chacun peut être s'il le veut – il en est, lui, en tout cas sincèrement convaincu. Et s'il ne nous enseigne pas la philosophie, ni même une philosophie, il nous montre par contre une *manière* de philosopher, à titre de modèle. C'est du reste à peine s'il nous propose de l'imiter. Il dit ce qu'il a fait, et comment il l'a fait. Et il met sous nos yeux les résultats auxquels il a abouti, de telle sorte que nous puissions les évaluer sur pièces, en quelque sorte\*. C'est à nous de juger. Bien sûr, c'est de toute façon toujours ainsi que les choses se passent : le lecteur d'un livre de philosophie est libre, et l'auteur n'y peut rien : sa pensée sera évaluée, critiquée, jugée et elle ne sera reprise que si elle *intéresse* effectivement. Mais ce qui est profondément original dans le cas de Descartes, c'est que cela fait intimement partie de sa philosophie elle-même. Descartes *ne dit pas* la philosophie, pas même sa philosophie ou une philosophie : il la *montre*, en acte. Et s'il ne dit pas

---

\* « [...] je ne mets pas Traité de la Méthode, mais Discours de la Méthode, ce qui est le même que Préface ou Avis touchant la Méthode, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler. Car comme on peut voir de ce que j'en dis, elle consiste plus en Pratique qu'en Théorie, & je nomme les Traités suivants des Essais de cette Méthode, pource que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, & qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vaut : [...]. » Lettre au Père Mersenne de mars 1637. Adam et Tannery, Vol. I -page 349

Et aussi : « Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter. » Discours de la Méthode – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 15

Et aussi : « Je n'ai jamais eu le dessein de prescrire à qui que ce soit la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité; j'ai voulu seulement exposer celle dont je me suis servi, afin que si on la juge mauvaise on la rejette, si au contraire bonne et utile, d'autres s'en servent aussi. Du reste, je laisse chacun entièrement libre de l'admettre ou de la rejeter. » La Recherche de la Vérité. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 1138-1139

la philosophie, c'est parce qu'au cœur même de cette philosophie il y a cette vérité que l'essence d'une philosophie est d'être pensée par chacun. La philosophie n'est pas un bien public. Elle est d'ordre privé. Elle appartient à chacun, exactement comme la vie elle-même appartient à chacun. Mais cela n'implique pas pour autant que les hommes ne pourraient pas communiquer entre eux sur la philosophie. Mais cette communication ne peut se faire que sur le mode du témoignage, et non pas sur celui d'un enseignement de connaissances.

La forme et le style du *Discours de la Méthode* sont repris dans les *Méditations*, mais Descartes va encore plus loin ici dans l'adéquation de la forme au fond qui est exprimé. Dans le *Discours*, c'était le témoignage de René Descartes qui nous était présenté. Dans les *Méditations*, c'est cette fois le témoignage de l'homme universel. C'est-à-dire de *n'importe quel* homme — mais individuel, ou concret, a-t-on envie d'insister. Les six méditations sont conduites par tout homme de bonne volonté, et si le "je" qui chemine du doute radical jusqu'à la connaissance des choses matérielles est d'abord René Descartes lui-même, il ne fait pas de doute que celui-ci n'a jamais été que le premier à emprunter cette voie et à en témoigner, mais que cette voie est ouverte à chacun. Il est frappant d'observer que tous les détails relatifs à la biographie de Descartes, qui apparaissaient encore dans le *Discours* (comme la mention des circonstances qui entourèrent sa résolution d'entrer en philosophie<sup>9</sup>) ont à présent totalement disparu. Ces méditations sont hors du temps, et en même temps elles décrivent une expérience qui s'inscrit dans une durée, une expérience de vie plus encore qu'une expérience de pensée\*.

Dans les *Méditations*, Descartes ne nous parle pas. Il se parle à lui-même. Mais il le fait "tout haut", en notre présence, et il nous donne à voir (ou à entendre) ses pensées. Le génie de ces *Méditations*, du point de vue de leur forme, est que ce qui y est dit est totalement singulier, et en même temps de la plus grande universalité que l'on puisse imaginer. Tout ce qui est relaté concerne un individu, mais cet individu est n'importe quel individu. Le sujet qui médite là n'est pas un sujet transcendantal; ce n'est pas non plus un sujet *en général* (le concept de sujet) : nous aurions envie de

---

\* C'est ainsi que Descartes demande au lecteur de prendre au moins quelques semaines à s'exercer au doute radical de la *Première Méditation* : « [...] je voudrais que les Lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la [la *Seconde Méditation*] lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste. » *Méditations Métaphysiques - Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - page 103*

dire que c'est un sujet "en chair et en os", si ce sujet ne commençait par douter justement qu'il soit d'os et de chair... Et cependant nous sommes, avec ce texte, aux antipodes d'une confession. La personnalité de René Descartes, dans tout ce qu'elle a d'irréductiblement particulier, s'efface complètement, et il ne reste que le *style*, à la fois de la pensée et de l'écriture, ce style qui est tout ensemble unique et universel. Chaque lecteur peut alors s'identifier, *personnellement* et non pas en tant que représentant anonyme du genre humain, au sujet des *Méditations*. Cela suffirait, à nos yeux, s'il en était besoin, pour réfuter la thèse selon laquelle l'homme cartésien serait condamné au solipsisme et à la plus profonde solitude : les *autres*, chez Descartes, sont tellement des *sujets* qu'ils ne sauraient jamais être des *objets*. C'est pourquoi il ne parle pas *des* autres, car, pour lui, les autres parlent (ou sont susceptibles de parler) exactement comme lui. La véritable reconnaissance de l'*Autre* passe nécessairement par la reconnaissance que cet autre est un autre *moi*, et que moi, je suis, en tant qu'homme, un homme comme les autres. Le moi cartésien est, par nature, et sans pourtant n'être en rien transcendantal ni un concept général, un "moi universel", si l'on peut utiliser cet oxymore.

Le texte des *Méditations* n'est pas le texte d'un philosophe qui nous exposerait le fruit de ses réflexions. La posture de Descartes est, à la différence de celle de nombre de philosophes, rarement celle du surplomb : lui qui écrit ne sait pas plus ni mieux les choses que celui à qui il parle, et qui est à la fois lui et nous, ses lecteurs. Il ne présente pas un système philosophique — ce que Descartes fera toutefois plus tard, avec *Les Principes*, mais dans une tout autre perspective —, ou même seulement un système de pensées. Il ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà, ni découvertes ni lois. Il ne nous apprend pas comment nous fonctionnons, nous *les hommes*, comme s'il était un extraterrestre qui nous observait depuis sa planète (ou comme le feront, plus tard, les ethnologues, et aussi les sociologues et les psychologues). Et cependant, pour celui qui parcourt les *Méditations* comme le souhaite Descartes, c'est-à-dire en y portant toute son attention, il apporte, au-delà d'un très grand plaisir intellectuel et esthétique, un enrichissement, *philosophique* justement, inappréciable.

La philosophie des *Méditations* est une philosophie en acte. C'est le plus beau témoignage que l'on connaisse du *travail* d'un philosophe, ou plutôt du travail de philosophie — car, encore une fois, même si ce travail est bien évidemment celui de René Descartes, il a vocation à être répété, pas nécessairement à l'identique d'ailleurs, par chacun. Et cela n'est pas dû seulement au fait que Descartes semble nous montrer parfois des tâtonnements, des tentatives d'ouverture de pistes qui n'aboutissent pas,

des retours sur des points qui n'avaient peut-être pas été assez explorés la première fois, etc., autrement dit un véritable travail de recherche\*. Cela est surtout dû au fait que la philosophie qui se montre là est une philosophie en devenir, une philosophie vivante et plus encore une philosophie de la vie, au sens où cette philosophie n'est pas du tout spéculative, mais bien pratique — même si sa matière est, en l'espèce, de nature métaphysique.

Il est alors possible de commencer à répondre à la question que nous posions précédemment relativement à cette dernière branche de l'arbre cartésien de la philosophie, la morale : quelle est donc la morale qui procède de la philosophie cartésienne ? Au regard de cette philosophie, justement, on comprend que la morale cartésienne ne peut qu'être la morale de René Descartes ; mais que ce dernier nous la donne à voir en acte à nouveau, car elle a elle aussi, comme la philosophie qui la soutient, vocation à l'universalité. Il nous la montre par sa vie même. Et comment nous apparaît-elle, cette vie ? Comme la vie d'un créateur. La vie de Descartes est entièrement consacrée à la production de son œuvre. Non pas seulement au sens où c'était là son seul véritable centre d'intérêt, mais au sens où il a effectivement organisé sa vie, y compris dans sa dimension matérielle, en vue de la réalisation de son œuvre.

On connaît d'autres grands hommes qui ont ainsi vécu uniquement pour leur œuvre. Des artistes notamment. Mais on parle, dans leur cas, plus volontiers de *passion*. Nous ne disons pas que Descartes n'a pas eu la passion des sciences et de la philosophie. Mais, au fond, nous n'en savons trop rien. Et il est déjà révélateur en soi que la très volumineuse correspondance que nous a laissée Descartes ne laisse pas transparaître quelque chose comme une passion dont le feu aurait été à la source de ses réalisations. On devine bien qu'il aimait beaucoup résoudre des problèmes, de géométrie notamment. Mais précisément, il décida assez vite de ne plus passer de temps sur les mathématiques<sup>10</sup> (même s'il lui arriva, en dépit de cette résolution, de

---

\* En réalité, nous pensons que le texte des *Méditations* a été énormément travaillé, et qu'il est tout sauf la minute des travaux de recherche de Descartes (le *Discours* peut d'ailleurs, d'un certain point de vue, être considéré comme une première étape de cette recherche). Il est extrêmement abouti, étant entendu que la forme que lui a donnée Descartes est totalement délibérée et indispensable aux idées elles-mêmes qui y sont présentées, ou plus exactement à la parfaite compréhension par le lecteur de ces idées, au sens où Descartes entend la compréhension, c'est-à-dire une appropriation identique à celle que l'on a justement en découvrant soi-même les idées en question : « [...] on ne saurait si bien concevoir une chose, & la rendre sienne, lorsqu'on l'apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même. » Discours de la Méthode – Sixième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 69

ne pouvoir résister au plaisir de réfuter une démonstration d'un de ses rivaux, ou d'en proposer une autre, plus juste ou plus élégante). En fait, tout cela est sans importance, car la manière dont Descartes a réalisé son œuvre ne repose pas, essentiellement en tout cas, sur une passion ou même un goût particuliers qu'il aurait eus par tempérament, mais sur une morale, justement. Et le trait le plus marquant de la morale de Descartes est alors que "jouir" de sa liberté ne consiste certainement pas à conduire sans contraintes des actions qui ne seraient qu'actuelles, et qui se suivraient donc les unes les autres sans ordre ni cohérence, au seul gré de l'instant, mais au contraire à les conduire en vue de la réalisation d'une œuvre. La vraie liberté est d'échapper à la tyrannie de l'instant. Cette morale, il l'a choisie librement. Et c'est précisément parce qu'elle fut choisie *librement* (et peu importe alors quand et par qui elle fut choisie) qu'elle a vocation à l'universalité : chacun peut lui aussi, s'il le veut, c'est-à-dire librement, adopter une telle morale.

## **Le sujet de la philosophie cartésienne est la pensée**

Descartes a consacré sa vie à son œuvre, disions-nous. Certes. Mais si l'on adopte un autre point de vue, en considérant les choses sur le plan de sa morale, on peut tout aussi bien dire l'inverse, c'est-à-dire que l'œuvre qu'a voulue et qu'a réalisée Descartes a été sa vie. Bien sûr, les textes qu'il a laissés représentent une œuvre immense, capitale même pour l'humanité. On citera essentiellement les *Méditations métaphysiques*, le *Discours de la Méthode*, *Les Principes de la Philosophie* (la Première Partie surtout), et *Les Passions de l'Âme*. On garde le souvenir des inventions ou découvertes de Descartes en mathématiques (géométrie et algèbre) et en physique (optique essentiellement) qui firent avancer la science de son époque, et qui, pour certaines, sont toujours actuelles. Par contre, il faut reconnaître que nombre de ses écrits relatifs à la physique ou à la biologie ne sont plus regardés, ou alors seulement en tant que curiosités quelque peu amusantes. Mais les textes philosophiques, eux en tout cas, sont définitivement éternels, si l'on peut dire. Bien sûr. Mais si ces textes sont bien des textes, indéniablement, c'est-à-dire qu'ils représentent une immense valeur en tant que textes, nous pensons qu'ils sont plus encore, et même avant tout, le reflet d'une vie d'homme, de la vie de René Descartes en l'espèce, et qu'ils tirent de là encore plus de valeur. Ce qu'expriment les textes de Descartes est, fondamentalement, de l'ordre du témoignage. Et dans cette

perspective, tous ses textes sont cette fois à considérer, y compris ceux dont on a pu dire (Pascal notamment) qu'ils constituaient une sorte de "roman de la nature". Et lorsque nous disons que l'œuvre de Descartes est sa vie, il nous faut ajouter que sa vie se donne à voir dans ses écrits, dans l'ensemble constitué de tous ses écrits.

Car la vie de Descartes fut une vie de pensée. Et c'est parce que sa vie ne fut rien d'autre que sa pensée (ou son *penser*, si l'on veut), que ses écrits peuvent être le reflet d'une telle vie.

Pour Descartes, vivre c'est penser. Et c'est pourquoi, si l'on voulait caractériser en une phrase la philosophie et la morale cartésiennes, il vaudrait mieux renverser la célèbre formule du *cogito* cartésien et dire : *Je suis, donc je pense*. Certes, dans la *Seconde Méditation*, Descartes découvre son existence avant de connaître son essence (au contraire de toutes les autres choses, Dieu et les corps matériels). Mais il s'agit là de l'ordre de la connaissance, et non de l'être. Car il va de soi que celui qui doutait de tout, lors de la *Première Méditation*, était déjà « une chose qui pense », même s'il ne le savait pas encore. Et le *Je pense, donc je suis* original\* pourrait aussi être interprété — même s'il ne s'agit certainement pas là de ce qu'a voulu dire Descartes, ni du sens qu'a cette formule dans l'ensemble des *Méditations* ou plus généralement de la place qu'elle occupe dans la métaphysique cartésienne — comme signifiant que c'est le fait de penser qui donne l'existence à l'homme. C'est la vie de Descartes, et donc son œuvre (puisque c'est la même chose), et non ce qu'il dit effectivement, qui autorise qu'une telle interprétation puisse être donnée à cette célèbre formule.

L'œuvre de Descartes est donc sa pensée — au sens de sa vie, encore une fois, bien plus qu'au sens d'un ensemble fermé et donné constitué de tout ce qu'il a pensé : *sa pensée*, et non *ses pensées*. C'est ce qui l'oppose le plus profondément à Aristote. Ce dernier a cherché à penser le monde (y compris culturel) dans lequel il vivait. Descartes, lui, est un créateur : il a cherché à bâtir une pensée, et penser le monde n'était que le moyen de cet objectif. Ce qu'il a pensé est important, bien entendu, mais plus important encore est *le fait* qu'il a pensé cela, ou que cela a été pensé par un

---

\* Dont nous rappelons au passage qu'il ne figure sous cette forme que dans *Le Discours de la Méthode* et *Les Principes de la Philosophie*, alors que dans *Les Méditations Métaphysiques* apparaît la formule : « je suis, j'existe » (la formulation "je pense, donc je suis" n'est reprise que dans les *Réponses aux Seconde Objections* et dans *La lettre de M. Descartes à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*).



homme. C'est un peu comme ce qui fait la différence entre la beauté d'une œuvre d'art et la beauté d'un paysage ou d'une fleur par exemple : dans le cas de l'œuvre d'art, ce qui prime, en fin de compte, c'est que la beauté en question résulte d'une *création humaine*, qu'elle soit une *œuvre*, justement — ce que l'on ne dit pas d'un paysage ou d'une fleur. Si cela ne change pas sa beauté à proprement parler, cela en fait toutefois sa grandeur. Eh bien, on peut dire la même chose de l'œuvre de Descartes : non seulement elle a de la beauté (c'est-à-dire ici, plus exactement : une très grande profondeur philosophique), mais en plus elle a de la grandeur. Et cette grandeur lui vient de ce qu'il s'agit de l'œuvre d'une vie, d'une vie d'homme. La vie de Descartes est une vie de pensée. Le lecteur de Descartes admire cette pensée, certes, mais malgré sa profondeur, et sa difficulté parfois, elle ne lui paraît pas inaccessible. Si l'on veut faire une analogie avec le domaine de l'art, et de la musique en particulier, nous dirions que l'œuvre de Descartes n'est pas celle d'un Jean-Sébastien Bach, que sa sublime perfection rend presque surhumaine ; elle n'est pas non plus, à l'opposé, celle d'un Franz Schubert, qui nous parle comme l'ami le plus intime, et nous console d'être des hommes ; elle serait plutôt celle d'un Ludwig van Beethoven, dont la dimension prométhéenne, humaine et universelle à la fois, fait naître en nous la fierté de partager avec lui l'humanité. Mais cette comparaison est en fait impropre. En effet, il ne s'agit pas ici d'un spectacle. Descartes ne s'adresse pas à nous pour nous plaire, ni même d'ailleurs pour nous convaincre. Ce que nous offre Descartes est bien plus précieux qu'un spectacle, car c'est un témoignage : le témoignage d'une pensée, et d'une pensée qui est à *penser*, si l'on peut dire. Bien sûr, il est tout à fait possible de lui rester extérieur et de l'aborder comme un *objet d'étude*. Et elle est suffisamment riche et dense pour satisfaire ainsi les savants les plus exigeants. Mais pourtant : si la pensée est bien *le* sujet de la philosophie cartésienne, il est tout à fait remarquable que Descartes, pas plus qu'il n'a écrit de traité d'"éthique", n'a écrit d'"essai sur l'entendement humain". C'est que c'est à tout autre chose que cette pensée nous invite : nous sommes conviés à une véritable aventure, qui consiste à penser *soi-même* cette pensée, aventure qui est celle dans laquelle s'engagea Descartes lui-même. Il ne faudrait évidemment pas comprendre qu'il s'agirait de penser à nouveau ce qu'a pensé Descartes, ni même de penser à la manière de Descartes. Ce serait un contresens, au regard même de la philosophie telle que la conçoit Descartes. Celui-ci, malgré la très haute conscience qu'il avait de l'originalité et de la puissance de sa pensée, a su résister à la tentation de croire qu'elle était *la* seule pensée possible, celle qui attendait de toute éternité son prophète pour enfin se révéler à l'humanité. Quant à sa manière de penser, là encore Descartes n'a jamais dit qu'il n'y en avait qu'une qui

fût bonne; la sienne, en tout cas, et de cela il en était entièrement convaincu, est bonne — puisqu'elle lui a permis de réaliser l'œuvre qu'il a réalisée. Donc, et nous sommes persuadés que Descartes l'entendait bien ainsi\*, penser soi-même la pensée cartésienne, c'est la penser *librement*. Exactement comme l'a fait justement Descartes lui-même. Et c'est ce qui donne tant de valeur à son témoignage. C'est aussi ce qui autorise ce paradoxe : suivre la pensée de Descartes, ou être fidèle à la pensée de Descartes, consiste à penser *librement* ce qu'il a pensé lui-même, c'est-à-dire, éventuellement, à le penser *autrement*. Mais à une condition cependant, mais qui est essentielle : la fidélité à la pensée de Descartes exige le respect de la morale qui fut la sienne, et qui est de penser *avec intégrité*.

---

\* Qu'on ne nous oppose pas le cas Regius. Regius (ou Le Roy) était philosophe et médecin et enseignait à l'université d'Utrecht. Il se déclara farouche défenseur de la philosophie de Descartes. Mais très vite Descartes fut amené à corriger les "erreurs" que Regius commettait, à ses yeux, par rapport à ses propres idées (notamment sur la distinction entre l'âme et le corps, et la nature substantielle de l'âme), pour finir par le désavouer publiquement et en faire un de ses adversaires. Cette histoire prouve seulement que la pensée de Descartes est avant tout un ensemble cohérent d'idées, et qu'il n'est pas possible d'en modifier ainsi certaines (et en l'espèce il s'agissait tout de même des plus importantes) sans risquer de déséquilibrer et de dénaturer le tout. Descartes était on ne peut plus soucieux de préserver cette cohérence. C'est ainsi par exemple qu'il participa à certains travaux conduits sur la chute des corps dans l'esprit du modèle de Galilée (c'est-à-dire en considérant que l'accélération demeure constante durant toute la chute) par son ami le Père Mersenne, mais en exigeant que sa contribution demeurât anonyme, car ces travaux n'étaient pas cohérents avec la théorie cartésienne de la gravitation (qui implique que l'accélération diminue jusqu'à s'annuler lorsque la vitesse du corps finit par égaler celle de la matière subtile). Cela démontre que son esprit n'était pas sectaire et qu'il ne rejetait pas tout ce qui n'était pas conforme à sa propre pensée. Mais cette pensée, en tant qu'œuvre, il la voulait cohérente. Et donc, sur ce que *dit* la pensée cartésienne, il n'y a rien à changer à ce qu'en a dit Descartes. C'est comme si on prétendait améliorer, par quelques retouches, la peinture de Cézanne, par exemple. Et le tort de Regius fut de présenter ses propres idées comme faisant partie du système d'idées de Descartes, autrement dit de rechercher la caution officielle de ce dernier. Le passage suivant montre clairement le problème : « *J'aurais tort de me plaindre de votre honnêteté et de celle de M. de Raey de m'avoir fait l'honneur de mettre mon nom au commencement de vos thèses; mais je ne sais comment m'y prendre pour vous en faire mon remerciement. Je vois seulement un surcroît de travail pour moi, parce qu'on va croire dans la suite que mes opinions ne diffèrent plus des vôtres, et que je n'ai plus d'excuse à l'avenir pour m'empêcher de défendre de toutes mes forces vos propositions, ce qui me met par conséquent dans la nécessité d'examiner avec un soin extrême ce que vous m'avez envoyé à lire, de peur de passer quelque chose que je ne voulusse pas soutenir dans la suite.* » Lettre à Regius de mai 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 332*

Il est d'ailleurs significatif que les philosophes qui se déclareront "cartésiens" ne professent pas telle ou telle thèse défendue par Descartes (comme l'existence de Dieu, la distinction de l'âme et du corps ou encore l'identification de la matière à l'étendue) — comme les platoniciens, eux, défendent l'existence des Idées, par exemple. En se référant à Descartes, ils en appellent essentiellement à son *style* de pensée, ainsi qu'à une certaine vision de l'homme comme « maître et possesseur »... de sa pensée, justement.

Tout cela n'est possible que parce que la pensée cartésienne est une pensée libre tout autant qu'une pensée de la liberté. La première pensée, dans le cheminement des *Méditations*, est celle du doute, ce doute qui me permet d'échapper à la toute puissance d'un mauvais génie éventuel, et donc aussi à celle de Dieu. Douter, c'est choisir librement de rester libre. Mais c'est aussi choisir sa pensée. La première liberté est la liberté de pensée. Il n'y a probablement pas de liberté qui ne commence par une pensée libre. Et c'est parce que la pensée peut être libre — au moins partiellement, car il y a aussi des pensées qui s'imposent à moi, comme le sentiment d'une douleur physique, par exemple — qu'il peut y avoir une morale de la pensée. Et aussi que la pensée peut être elle-même une œuvre. Descartes, plus qu'aucun autre, est le penseur qui a voulu sa pensée, qui a voulu en faire une œuvre, et qui en a fait effectivement une œuvre — et en l'occurrence : un chef d'œuvre.

## **Approche suivie dans cette étude**

Nous nous proposons, ici, d'identifier et d'analyser l'éthique cartésienne de la pensée. Une éthique a pour objet la conduite de ses actions. Elle est constituée d'une part d'une finalité, et d'autre part d'une maxime, qui est conçue et choisie pour atteindre le but poursuivi. Descartes lui-même n'a certes pas parlé d'"éthique ou de morale de la pensée". Mais il nous paraît que son œuvre, telle qu'elle est (c'est-à-dire une œuvre de pensée), et aussi telle qu'il l'a bâtie dans la durée (avec constance et méthodiquement), nous autorise à considérer que Descartes a bien conduit ses pensées comme l'on peut conduire ses actions, c'est-à-dire de manière éthique, et nous permet également de découvrir quelle est cette "éthique de pensée".

Mais il en sera comme pour « l'arbre de la philosophie » dont parle Descartes dans les *Principes*, dont la morale constitue la branche ultime : avant d'identifier et d'étudier l'éthique cartésienne de la pensée, il nous faudra bien commencer par l'étude du "milieu", si l'on peut utiliser ce terme, dans lequel cette éthique est apparue, et dans lequel seulement elle prend tout son sens. Et qu'est-ce que ce "milieu" ? Ce sont les concepts premiers qui sous-tendent toute la philosophie de Descartes, et les postulats — pas toujours explicites, d'ailleurs — qui en constituent les fondations. Il nous faudra donc comprendre ce que c'est que "penser", pour Descartes, et aussi quelle nature et quelle structure il présuppose pour le monde et pour le temps. La matière de notre étude est donc à la fois la pensée — en tant que pensée d'un sujet —, et le

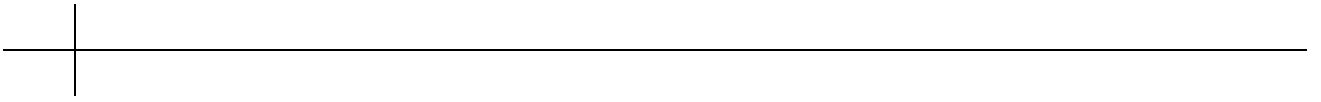
monde qui est pensé par ce sujet, ainsi que la relation entre cette pensée subjective et le monde.

Cette étude, nous chercherons à la mener en nous appuyant évidemment au maximum sur les textes de Descartes. Mais notre préoccupation ne sera pas tant de savoir ce que pensait réellement l'homme Descartes lorsqu'il écrivait tel ou tel texte (en prenant en compte, par exemple, la stratégie éventuelle qu'il poursuivait dans telle réponse s'inscrivant dans un débat polémique), mais d'y trouver un sens qui tout à la fois enrichit et renforce notre propre vision et notre propre compréhension de l'homme. Autrement dit, notre propos ne sera pas de traquer la pensée qui fut réellement celle de Descartes, ni même d'en donner une interprétation qui, en tant qu'interprétation, aurait quelque chance d'apporter un nouvel éclairage — nous n'avons pas cette ambition. Nous nous efforcerons plus simplement de suivre la leçon qui est au cœur du témoignage de Descartes, à savoir penser par soi-même. C'est bien la philosophie cartésienne qui sera l'objet de notre pensée, mais nous voulons la penser par nous-même. Cela nous conduira parfois à préciser des concepts, voire à en donner une définition qui pourra apparaître assez éloignée de ce qu'en a dit formellement Descartes (comme par exemple, les concepts de vérité et d'idée claire et distincte). Sur certains points, nous développerons même des idées qui diffèrent véritablement de celles de Descartes (relativement à la causalité des idées, par exemple, ou encore à la nécessité de faire appel à la véracité divine pour "sortir" du *cogito*). Il nous semble — mais nous reconnaissons volontiers qu'il se peut que nous nous trompions sur ce point — que, même en ces cas, notre propre pensée, pour différente qu'elle sera de celle qu'a très certainement eue Descartes lui-même, n'en constituera pas pour autant une trahison. Pour tout dire, si nous prétendons développer notre pensée librement, nous savons bien qu'elle n'est par contre en rien une pensée autonome : elle doit tout à la pensée de Descartes. Sans Descartes, nous n'aurions jamais pensé ce que nous pensons, même lorsque nous pensons différemment de lui. Notre visée, dans cette étude, est la même que celle qui fut, à nos yeux, celle de Descartes lui-même, c'est-à-dire la *cohérence* de la pensée, cohérence qui, selon l'éthique même de Descartes, ne saurait être que bâtie, et non pas apprise ou imitée. Autrement dit, nous trouvons dans la philosophie cartésienne elle-même, telle que nous la comprenons, plus qu'une autorisation : un *encouragement* à ne pas la répéter.

C'est ainsi que l'analyse de l'éthique cartésienne de la pensée à laquelle nous nous livrerons nous conduira à en proposer un aménagement. Et nous illustrerons la nécessité d'un tel aménagement par l'exemple même de l'œuvre, ou du moins d'une

partie essentielle de l'œuvre scientifique, réalisée par Descartes. En effet, ce dernier, malgré tout son génie, ne sut éviter que son œuvre pâtisse d'un vice originel : la conception erronée — à nos yeux, s'entend — de la matière comme pure étendue.

Cette étude s'achèvera par quelques ouvertures relatives à la place que l'Autre pourrait occuper dans une telle éthique de la pensée. Car nous sommes intimement persuadés que, non seulement le cartésianisme n'est pas une philosophie solipsiste et qu'il permet de faire une place à l'Autre, mais même qu'il appelle l'Autre, en réalité, ou en tout cas que la prise en compte de l'Autre peut lui donner un souffle encore plus puissant. Et ceci se vérifie particulièrement au travers d'une éthique de la pensée construite à partir de la philosophie cartésienne.



# **La pensée**



---

## L'être de la pensée

### Qu'est-ce que "penser" ?

**Penser, c'est entendre, vouloir, imaginer, sentir, se ressouvenir, qui sont des modes d'une seule et même nature – La conscience est toujours potentiellement réflexive – Les animaux n'ont pas d'âme – Analogie entre animaux et automates – La parole est le signe de la pensée chez l'homme – Elle manifeste la spontanéité de l'esprit – La spontanéité de l'esprit s'exprime dans les paroles qui traduisent des pensées réflexives – Il n'y a pas de différence de nature entre une pensée simple et une pensée réflexive**

Bien qu'il fût éminent mathématicien, Descartes ne prisait guère le style *more geometrico* en philosophie. C'est que, comme toujours chez Descartes, le style doit correspondre à la matière. En particulier, on trouve rarement des *définitions* dans ses œuvres philosophiques, car il était convaincu que pour un grand nombre de notions, qui sont celles sur lesquelles le philosophe réfléchit, justement, elles sont tout simplement inutiles, voire dangereuses. Il ne cessa de le répéter<sup>11</sup>. Cependant, et à la demande expresse de ceux (en fait, très probablement le Père Mersenne lui-même) qui lui adressèrent les *Secondes Objections*, il s'y plia. C'est ainsi que l'on trouve dans ses réponses à ces objections une définition de ce qu'il entend par "pensée" :

« Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination & des sens, sont des pensées. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 124\*

---

\* On retrouve la même idée dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* : « [...] il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une

-----



Il reprendra cette définition dans *Les Principes*, sous la forme suivante :

« Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 28

Pour être tout à fait complet, il faudrait encore ajouter que se ressouvenir est aussi penser<sup>12</sup>. Mais là n'est pas la question. Car la définition n'a pas, dans l'esprit de Descartes, à être précise et exhaustive, puisque de toute façon nous savons bien de quoi il s'agit (cf. les extraits précédemment mentionnés de la *Lettre à l'Hyperaspistes* et de *La Recherche de la Vérité*).

On retiendra tout de même des deux définitions formelles données par Descartes que la pensée est une *opération* : il « se fait » quelque chose en nous. Et nous avons une *conscience immédiate* de ce qui se fait là, ou de cette opération. Mais que signifie exactement ici ce terme d'« immédiatement », essentiel pour Descartes, puisqu'il figure dans les deux définitions ? Dans la première définition il précise que la pensée est « tellement en nous » ; ce qui donne à penser que l'immédiateté en question écarte la réflexivité. Autrement dit, il y aurait pensée à partir du moment où il y a conscience simple, et non pas nécessairement conscience réfléchie. Mais d'un autre côté, on peut comprendre de la définition qui figure dans les *Principes*, que penser étant une chose qui « se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons », chaque fois qu'il y a pensée il y a aussi conscience de cette pensée. Au total, il faut probablement comprendre que la pensée est la conscience, soit simple, soit réflexive, étant entendu que le propre de la conscience est d'être potentiellement réflexive.

Par ailleurs, ce serait une erreur de comprendre que le concept de "pensée" réunirait, sous un terme général, plusieurs opérations de natures en réalité distinctes. Entendre, vouloir, imaginer, sentir et se ressouvenir sont, pour Descartes, des modes d'une seule et même nature, et ce point est évidemment central dans sa philosophie :

« Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi

---

*actuelle connaissance.* » Méditations Métaphysiques- Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - page 190

une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures. » *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 862-863

Cette façon de comprendre la pensée est en tout cas cohérente avec la position de Descartes, ô combien controversée (car il s'opposait ici frontalement à Aristote), au sujet de l'existence éventuelle d'une âme chez les animaux. Aujourd'hui encore, bien souvent, on fait reproche à Descartes de sa position, généralement parce qu'on ne la comprend pas bien, c'est-à-dire qu'on ne la replace pas dans le cadre de l'ensemble de sa philosophie (il est nécessaire, en particulier, d'avoir à l'esprit la vision cartésienne de ce qu'est l'âme et aussi de l'union de l'âme et du corps). Ce n'est pas le lieu ici de discuter cette position en tant que telle, mais l'examen qui suit est conduit dans la perspective de mieux saisir ce que Descartes entend exactement par "penser".

Il ne fait pas de doute que, pour Descartes, les animaux n'ont pas d'âme :

« Mais pour moi, je n'ai pas seulement dit que dans les bêtes il n'y avait point de pensée, ainsi qu'on me veut faire accroire, mais outre cela je l'ai prouvé par des raisons qui sont si fortes, que jusques à présent je n'ai vu personne qui ait rien opposé de considérable à l'encontre. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 228

Et bien d'autres textes, tout aussi clairs, peuvent être cités<sup>13</sup>. Il est vrai que l'on trouve aussi d'autres passages, moins nombreux toutefois, mais qui traduisent probablement avec plus de précision sa pensée (alors que les précédents sont plus révélateurs de ce que nous appellerions aujourd'hui son intime conviction), dans lesquels Descartes se montre moins définitif et se contente d'affirmer que rien ne nous autorise à juger que les animaux auraient une pensée :

« [...] j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât. » *Lettre à Morus du 5 février 1649*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 884

La phrase ci-dessus est, en soi, très étonnante : comment peut-on démontrer qu'on ne peut pas démontrer quelque chose, autrement que par le principe de contradiction, c'est-à-dire en démontrant le contraire, soit, ici, que les animaux n'ont effectivement pas d'âme? Il faut probablement plutôt comprendre que Descartes tient pour démontré que les arguments habituellement avancés en faveur de l'existence d'une âme chez les animaux ne constituent en rien une preuve\*. Et il a raison. Il poursuit

\* Les phrases qui précèdent l'extrait cité ne permettent en effet que cette seule conclusion : « Mais ayant pris garde, après y avoir bien pensé, qu'il faut distinguer deux différents principes de nos -----

d'ailleurs en indiquant qu'il ne croit pas possible de démontrer que les animaux n'ont pas d'âme, mais que c'est ce qui lui paraît le plus « probable » :

« Cependant, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe. Mais en examinant ce qu'il y a de plus probable là-dessus, je ne vois aucune raison qui prouve que les bêtes pensent, [...]. [...] il est plus probable de considérer que se meuvent comme des machines les vers de terre, les moucheron, les chenilles, et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle. » *Ibid.* - page 885

On reconnaîtra que l'argument avancé par Descartes en faveur de cette probabilité prête plutôt à sourire (ce qui est rare chez ce philosophe) : une âme immortelle — pourquoi immortelle, d'ailleurs, puisque aussi bien Descartes, selon ses propres dires<sup>14</sup>, n'a pas démontré l'immortalité de l'âme, mais seulement la possibilité de cette immortalité? — serait donc une bien trop grande chose pour des vers de terre, des moucheron et des chenilles? Il y a certes aussi les huîtres et les éponges<sup>15</sup>, dont on répugnerait à envisager qu'une âme immortelle les habitât...

Très intéressante, bien qu'en apparence un peu compliquée, est la manière qu'utilise Descartes pour nous montrer que la propension naturelle que nous avons à accorder une âme aux bêtes n'est pas fondée. Le premier texte en la matière se trouve dans le

---

*mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme, que j'ai défini une substance qui pense, j'ai cherché avec grand soin si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d'un seul. Or, ayant connu clairement qu'ils pouvaient venir d'un seul, c'est-à-dire du corporel et du mécanique, j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât. »* En effet, les mouvements des animaux peuvent ne provenir que du seul principe corporel et mécanique, mais rien ne dit qu'ils ne proviennent pas aussi du principe spirituel, comme c'est le cas chez l'homme, justement, où l'on rencontre bien les deux types de mouvements.

On peut noter aussi au passage cette expression d'« âme corporelle », tout à fait extraordinaire sous la plume de Descartes, et qui rappelle cette lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643 dans laquelle il écrit : « Mais, puisque votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière & de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps & d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière & cette extension à l'âme; [...] » Adam et Tannery, Vol. III - page 694. Cela montre tout simplement que Descartes est tout sauf un grammairien, et que, plus que la définition précise des mots, ce qui l'intéresse, c'est l'idée qu'ils expriment, idée qui doit se comprendre dans un contexte donné.

*Discours de la Méthode*<sup>\*</sup>, mais Descartes fut conduit, par la suite, à s'expliquer plus clairement, et avec plus de précision, auprès du Père Mersenne :

« Pour les Bêtes brutes, nous sommes si accoutumés à nous persuader qu'elles sentent ainsi que nous, qu'il est malaisé de nous défaire de cette opinion. Mais si nous étions aussi accoutumés à voir des automates, qui imitassent parfaitement toutes celles de nos actions qu'ils peuvent imiter, & à ne les prendre que pour des automates, nous ne douterions aucunement que tous les animaux sans raison ne fussent aussi des automates, à cause que nous trouverions qu'ils diffèrent de nous en toutes les mêmes choses, comme j'ai écrit page 56 de la Méthode. Et j'ai déduit très particulièrement en mon Monde, comment tous les organes qui sont requis à un automate, pour imiter toutes celles de nos actions qui nous sont communes avec les bêtes, se trouvent dans le corps des animaux. »  
*Lettre au Père Mersenne du 30 juillet 1640. Adam et Tannery, Vol. III - page 121*

Le raisonnement est le suivant : s'il y avait des automates qui agissaient exactement comme nous, et que nous sachions parfaitement qu'ils ne sont justement que des automates<sup>†</sup>, alors nous ne serions pas conduits aussi naturellement à imaginer que les animaux pensent (ou même seulement sentent, mais sentir c'est penser), comme nous pensons. Ce serait même le contraire : nous serions entraînés à penser que les animaux ne sont que des automates. Autrement dit, Descartes prétend que notre inférence ne s'effectue que par analogie, à partir des comportements visibles. Et pour nous en convaincre il croit utile d'inventer et de faire intervenir une troisième catégorie d'êtres, en plus des animaux et des hommes : des automates. Il s'agit là d'un procédé fréquent chez Descartes, consistant à utiliser des objets ou des faits purement imaginaires à des fins d'explication d'une réalité, procédé dont l'exemple le plus fameux est celui de la « fable » qu'il raconte dans *Le Monde*<sup>16</sup>. Mais qu'est-ce au juste que ces *automates*? et en quoi nous aident-ils à nous faire prendre conscience

<sup>\*</sup> « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes & la figure d'un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, & imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains, pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. » *Discours de la Méthode – Cinquième Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 56*

<sup>†</sup> Dans une lettre de mars 1638 à un destinataire inconnu (à moins que ce ne soit à Renier pour Pollot, selon F. Alquié), Descartes imagine même un homme qui vivrait dans un lieu où il n'aurait jamais vu aucun animal, mais qui fabriquerait des automates qui imitent le comportement des hommes (à l'exception du langage); un tel homme qui découvrirait les "vrais" animaux penserait immédiatement que ce sont des automates, simplement bien plus perfectionnés que ceux qu'il fabrique lui-même (Dieu, qui est leur créateur, étant infiniment plus habile que lui)...

de l'illégitimité de notre induction ? Un automate est une "machine", c'est-à-dire un être fabriqué et dont la nature ne diffère donc pas fondamentalement de celle des machines fabriquées par les humains. Un animal, lui, a été *créé*, et non pas *fabriqué*, par Dieu. Et de même que Dieu a créé l'homme en le dotant d'une âme, il aurait tout aussi bien pu créer les animaux avec la capacité de penser. Par contre, on n'imagine pas sérieusement qu'une machine fabriquée puisse penser, elle, même si sa complexité excédait de beaucoup le savoir-faire humain. Car c'est une différence de nature, et non pas de degré, qu'il y a entre une créature de Dieu et une machine fabriquée. C'est un peu le même type de différence que celle qui distingue, pour Descartes, les concepts d'"infini" et d'"indéfini". Donc, si nous étions habitués à voir des automates, nous n'inférerions pas de l'analogie de leurs comportements avec les nôtres, qu'ils seraient doués de pensée, tout simplement parce que nous saurions qu'ils ne sont que des machines fabriquées — et c'est exactement ce qui se passe aujourd'hui avec les ordinateurs ou les robots, que nous ne prenons jamais, aussi sophistiqués soient-ils, pour des humains. Et du coup, considérant les animaux, nous aurions la propension naturelle d'effectuer une tout autre inférence : voyant une parfaite similitude entre les comportements des animaux et ceux des automates, nous penserions que les animaux fonctionnent comme des automates, et donc qu'ils n'ont pas d'âme. La démonstration de Descartes s'achève par l'affirmation qu'il a montré que de tels automates sont effectivement *possibles*, c'est-à-dire que tous les comportements visibles d'un être animé peuvent s'expliquer par les lois de la mécanique appliquées à un agencement judicieux des pièces (ou organes) requises. En effet, pour lui, un schéma explicatif est aussi un schéma de construction, et si les choses sont expliquées, alors elles peuvent — au moins en droit, sinon en fait — être *fabriquées* en suivant ces explications.

Dans l'extrait cité du *Discours de la Méthode*, Descartes imaginait un automate ayant « les organes & la figure d'un singe » et il faisait observer que nous n'aurions aucun moyen de distinguer un tel automate d'un vrai singe. Oui. Mais cela n'emporterait pas la conviction que le singe n'est effectivement qu'un automate : on accepterait l'idée qu'il *puisse* n'être que cela, mais on se laisserait aller à penser qu'il pourrait tout aussi bien être, en plus, doté d'une âme. La présentation que Descartes a adoptée dans la lettre au Père Mersenne est bien plus puissante. Il utilise cette fois des automates qui nous imitent, nous les hommes, et non pas les animaux eux-mêmes. Par ce moyen, il nous fait comprendre pourquoi nous sommes incités à attribuer une âme aux animaux et simultanément pourquoi ce n'est pas légitime. Mais pourquoi l'"automate humain" est-il donc bien plus efficace, dans la démonstration de Descartes, que l'"automate animal" ? Parce que, si un "automate animal" est tout à fait susceptible de

nous tromper, il est au contraire totalement exclu que nous puissions nous laisser abuser par un "automate humain". Un "automate humain" ne peut pas être pris pour un homme, alors — et c'est la clef de la démonstration de Descartes dans la lettre au Père Mersenne — qu'il peut passer pour un animal.

C'est que nous reconnaissons un homme autrement que nous reconnaissons un animal. Un animal se reconnaît de manière externe, par ses comportements (et sa figure, bien sûr). Un homme se reconnaît, au contraire, justement par *le fait qu'il a une pensée*.

C'est le paradoxe de cette question de l'âme des bêtes. Nous croyons communément que les animaux pensent, et pourtant, simultanément, nous reconnaissons un homme (c'est-à-dire que nous lui reconnaissons la dignité d'homme, par opposition à la seule nature animale) au fait qu'il a des pensées. Car c'est bien à ce fait que l'on reconnaît un homme. Et il faut comprendre que ceci s'effectue spontanément par tout homme, et qu'il n'y a pas lieu d'en débattre savamment (même si, malheureusement, la folie des hommes les y conduit cependant parfois — comme l'illustre la célèbre pièce relative à la controverse de Valladolid...).

Mais il faut distinguer ici entre moi et les autres, car il y a, non pas deux types d'hommes, mais deux types de manifestation d'un homme. Pour ce qui me concerne, j'ai une conscience immédiate de ma pensée. Les autres hommes, au contraire, sont *a priori* dans la même position vis-à-vis de moi que les animaux :

« [...] l'esprit, méditant en soi-même et faisant réflexion sur ce qu'il est, peut bien expérimenter qu'il pense, mais non pas si les bêtes ont des pensées ou si elles n'en ont pas; et il n'en peut rien découvrir que lorsque, examinant leurs opérations, il remonte des effets vers leurs causes. »  
*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections.*  
Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 799

Or il y a des « effets », dans le cas des autres hommes, qui ne peuvent avoir pour « cause » que leur pensée. Il s'agit, pour Descartes, du langage : « *car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans le corps* » (Lettre à Morus du 5 février 1649. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 886*). C'est la raison pour laquelle Descartes considère que le langage est « *la véritable différence entre l'homme et la bête* » (Ibid. page 886), et c'est l'existence du langage humain qui constitue à ses yeux la principale raison pour exclure que les animaux pensent et aient une âme<sup>17</sup>.

On dira peut-être que les animaux, en tout cas certains d'entre eux, ont eux aussi un langage, peut-être moins élaboré que le nôtre, mais un langage tout de même. Ils arrivent à comprendre certains de nos mots, et savent même, pour les plus évolués d'entre eux, exprimer leurs "sentiments" : qui n'a jamais vu, par exemple, un chien manifester sa joie au retour de son maître ? Descartes le sait bien. Et il y a répondu. Le langage dont il parle, et dont il fait la marque distinctive de l'homme, n'est pas seulement l'expression des "passions", sachant qu'il considère que les passions ont pour origine des affections ou des mouvements du corps, et non de l'âme (même si les passions, chez l'homme, ont ensuite un effet sur cette dernière).

« [...] il ne s'est [...] jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; & il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds & muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument, pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, & non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas; car, comme les chiens & quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient. » *Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*. Adam et Tannery, Vol. IV - page 575<sup>18</sup>

Le chien qui remue sa queue pour exprimer sa joie, par exemple, n'exprime donc ainsi, selon Descartes, que la joie du corps, dont il décrit ainsi le mécanisme dans le cas de l'homme (mais il doit être analogue pour le chien) :

« Ainsi, lorsque le sang qui va dans le cœur est plus pur & plus subtil, & s'y embrase plus facilement qu'à l'ordinaire, il dispose le petit nerf qui y est, en la façon qui est requise pour causer le sentiment de la joie; [...]. » *L'Homme*. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 164-165

Cette joie là est de même nature que celle que nous ressentons par exemple lorsque l'air est particulièrement pur et que nous sommes en pleine santé, et dans laquelle intervient exclusivement notre corps<sup>19</sup>. Elle est à distinguer très nettement de la joie ressentie dans l'âme, et qui peut être, soit provoquée par cette joie du corps dont on vient de parler, soit provoquée spontanément par l'âme elle-même, et que Descartes qualifie, en ce dernier cas, de « joie intellectuelle »<sup>20</sup>. Et ici encore, même si Descartes ne le dit pas explicitement, on peut comprendre que nous procédons à une induction par analogie avec ce que font les hommes. Lorsque le corps d'un homme est "joyeux", il le manifeste, par exemple à travers la légèreté de sa démarche, ou le sourire qu'il arbore. Mais un "automate humain" pourrait tout aussi bien réagir ainsi. Et nous ne parlerions pas de langage, si ce n'est par métaphore (comme lorsque nous parlons

aujourd'hui d'un "langage informatique"). Mais dans le cas de l'homme, cette joie du corps agit sur l'âme. Ce n'est qu'alors que l'on peut dire qu'il y a réellement un *sentiment* de joie. Et l'homme va exprimer ce sentiment au moyen cette fois-ci d'un véritable *langage*, que nous qualifierons ici de "langage articulé" pour le distinguer du mot langage au sens général, qui recouvre aussi, dans l'usage courant, les manifestations corporelles comme le sourire par exemple (cf. les expressions communes de : langage du corps, langage des gestes etc.). Le langage articulé est très généralement parlé ou écrit (mais il peut être également gestuel, comme dans le cas des sourds-muets). Et nous ne prêtons pas suffisamment attention au fait que les réactions de notre corps qui expriment la joie ou la douleur *du corps* lui-même relèvent d'un tout autre processus que les mots que nous prononçons, concomitamment, pour exprimer les sentiments de joie ou de douleur dont notre âme est affectée, le cas échéant (c'est-à-dire quand elle n'en est pas elle-même la source) par ce qui se passe dans notre corps. L'erreur commune est alors de confondre ces deux modes d'expression de deux choses pourtant distinctes, et de qualifier tout cela de "langage". Du coup, il paraît naturel de penser que les animaux disposent eux aussi de ce "langage" (au sens élargi), car on retrouve en eux certains traits communs — les manifestations corporelles.

La question de la reconnaissance d'une pensée chez d'autres êtres animés que moi-même revient donc à celle de la reconnaissance d'un langage — que nous avons qualifié d'"articulé" :

« Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos de sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, pource que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; & que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; & j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, & semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; [...] » *Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*.  
Adam et Tannery, Vol. IV - pages 574-575

Il faut noter dans ce texte un point tout à fait essentiel : les fous ne sont absolument pas exclus de l'humanité; tout au contraire, Descartes affirme ici très nettement qu'ils sont doués d'une pensée, même si celle-ci n'est pas raisonnable. Pour ce philosophe si généralement présenté comme rationaliste, l'homme ne se définit donc pas comme



"animal raisonnable". Et le "je pense donc je suis" n'est bien sûr pas à comprendre comme un "je raisonne donc je suis".

Il reste à dire ce qui distingue un tel langage articulé de toutes les autres manifestations qui ne sont que des signes. Ce n'est évidemment pas le fait d'utiliser des mots, mais de pouvoir les combiner de diverses manières en produisant un sens qui résulte de cette combinaison de manière dynamique, et non pas, comme les mots eux-mêmes, en fonction d'une convention préétablie (même si certaines combinaisons de mots fonctionnent elles aussi comme des mots : mots composés, formules traditionnelles, expressions toutes faites etc.). C'est ce qu'explique Descartes dans le *Discours de la Méthode* lorsqu'il évoque les "automates humains" et qu'il prétend qu'en ce cas on les identifierait immédiatement grâce à leur incapacité à articuler un langage :

« Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, & même qu'elle ne profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, & choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. » *Discours de la Méthode – Cinquième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – pages 56-57

Descartes ne s'est que très peu intéressé au langage en tant que tel. Il a toujours estimé qu'il fallait utiliser le langage tel qu'il est. En effet, même s'il considérait qu'un langage bien plus performant serait une très bonne chose, et qu'un tel langage était théoriquement possible, il ne le croyait pas réalisable<sup>21</sup>. C'est pourquoi, à tout prendre, mieux vaut encore, en la matière, faire confiance à l'usage et au temps\*. Du moins lorsque l'usage est celui qui vient du peuple, et non pas des savants<sup>22</sup>. Ce relatif désintérêt pour le langage s'explique par la vision, somme toute très classique, qu'en a Descartes : les mots traduisent des idées qui leur préexistent.

« [...] je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose

\* « Des enfants, étant nourris ensemble, n'apprendront point à parler tous seuls, sinon peut-être quelques mots qu'ils inventeront, mais qui ne seront ni meilleurs ni plus propres que les nôtres; au contraire, les nôtres, ayant été ainsi inventés au commencement, ont été depuis & sont tous les jours corrigés & adoucis par l'usage, qui fait plus en semblables choses, que ne saurait faire l'entendement d'un bon esprit. » Lettre au Père Mersenne du 4 mars 1630. Adam et Tannery, Vol. I - pages 125-126

qui est signifiée par mes paroles. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 124<sup>23</sup>

Mais cela n'est pas d'un grand apport, car seul celui qui parle sait qu'« il entend ce qu'il dit », et qu'il ne s'agit donc pas simplement de psittacisme. Il est d'ailleurs également le seul à savoir qu'il a en lui l'idée de la chose qu'il cherche à exprimer. Or la question n'est pas, pour lui, de découvrir par la médiation de sa parole qu'il a une pensée, puisqu'on a vu qu'il accède immédiatement à sa pensée\*. C'est la parole d'autrui qu'il faut examiner. Cette parole *signifie* quelque chose, c'est-à-dire qu'en entendant (ou en lisant) des mots, nous sommes conduits à concevoir une chose, qui est précisément la chose signifiée :

« Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, & souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes; [...] Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : [...] » *Le Monde – Chapitre Premier*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 4<sup>24</sup>

Mais cela ne nous avance toujours pas. En effet, ce ne peut être que par analogie, au motif qu'une parole prononcée par un autre homme provoque en moi une pensée, ce dont je suis certain car je perçois immédiatement cette pensée – mais lorsque mon chien remue sa queue, ne conçois-je pas également une idée, l'idée qu'il est joyeux? – , et aussi que lorsque moi-même je prononce une parole c'est pour exprimer une pensée qui est en moi, j'induis que cet autre a une pensée en proférant une parole. Mais rien ne m'assure en fait qu'il n'est pas qu'un automate.

Il faut donc en revenir à la seule caractéristique du langage articulé indiquée par Descartes qui puisse être vraiment déterminante, et qui est de répondre de manière particulière à chaque sollicitation particulière (cf. le texte précédemment cité extrait du *Discours de la Méthode*). Nous savons bien aujourd'hui – ce que Descartes ne pouvait pas savoir, à son époque – que ce critère ne fonctionne pas en pratique : les ordinateurs sont aujourd'hui tout à fait capables de répondre de manière totalement particulière et « à propos » à n'importe quelle question particulière (tout simplement,

---

\* Et c'est ainsi qu'il découvre, dans la *Seconde Méditation*, qu'il a un « esprit humain », précisément parce qu'il est capable d'effectuer une conception (celle du morceau de cire, en l'occurrence) : « Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, & que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain. » *Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 25.

à la limite, en insérant dans leur programme une variable aléatoire, ce qui les ferait ressembler au fou qu'évoque Descartes...). Mais cela n'importe pas pour notre propos, qui est de mieux comprendre ce que Descartes appelle "la pensée". Or, quel est le véritable sens, de ce point de vue, du critère indiqué ici par Descartes? C'est que le langage articulé exprime, ou du moins peut exprimer une pensée *spontanée*, c'est-à-dire une pensée qui échappe au principe de causalité. C'est le fait que la réponse d'autrui n'est pas totalement prévisible, et donc déterminée, qui me fait juger qu'il n'est pas un automate. Nous l'avons dit, nous ne pouvons pas être absolument certains que cette réponse n'est pas, en réalité, déterminée (par un jeu de mécanismes ou d'instructions organisées en programme). De toute façon nous savons bien, depuis les analyses de Bergson dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, que nous ne pourrions jamais prouver la liberté. Mais ce qui nous paraît ici acquis, c'est que le concept même de pensée comporte la possibilité d'une certaine spontanéité.

Toute pensée n'est pas libre, pour autant. Mais il n'y a pensée (c'est-à-dire une âme) dans un être que si cet être est susceptible d'avoir des pensées spontanées. Ou, avec encore plus d'exactitude : il n'est raisonnable de juger qu'il y a de la pensée dans un être que si cet être est susceptible d'avoir des pensées spontanées.

Or, pour les êtres qui ne sont pas moi, je ne peux juger cela que dans le cas où un tel être profère des paroles qui ne semblent pas déterminées. Et de quel genre sont ces paroles? Certainement pas celles qui expriment un fait de son corps (se rappeler ce que dit Descartes au Marquis de Newcastle : il exclut justement les paroles qui « se rapportent à une passion » - cf. page 39), ou un fait du monde, car un automate pourrait les proférer en même façon. Ce sont donc avant tout des paroles qui expriment des *faits de pensée*. Ces faits de pensée n'"existent" peut-être pas — nous reviendrons plus tard sur cette question de l'"existence" de la pensée —, mais moi qui entends ces paroles, je conçois ces faits de pensée. Et comme j'ai parfaitement conscience que l'idée que j'ai actuellement de ces faits de pensée ne provient pas de ma propre spontanéité, mais qu'elle a été déclenchée en moi par les paroles proférées par cet autre qui est en face de moi, je juge — et ici, ce jugement est raisonnable — que ces faits de pensée dont j'ai l'idée à présent ont une "existence" originelle "chez" cet autre. Nous ne voulons pas analyser plus avant cette question de l'"Autre", qui n'est pas notre propos. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le fait que de telles paroles, qui expriment des faits de pensée, soient proférées, traduit que ces faits de pensée ont eux-mêmes été pensés par celui qui les exprime (nous rejoignons ici ce que dit Descartes lorsqu'il affirme que les paroles sont la preuve que celui qui les prononce a

en lui l'idée exprimée par ces paroles). En effet, si tel n'était pas le cas, c'est que ces paroles auraient été prononcées mécaniquement par la bouche (ou écrites mécaniquement par la main) — et lorsque nous disons "bouche" ou "main", nous entendons aussi, bien sûr, le cerveau, car nous voulons parler de tout ce qui est corporel, par opposition à l'esprit — et elles ne me paraîtraient pas traduire la spontanéité du locuteur. Autrement dit, et c'est à quoi nous voulions arriver, les paroles qui m'autorisent à juger qu'il y a spontanéité sont avant tout celles qui traduisent une *pensée réflexive*. "Traduisent" et non pas "expriment", car elles expriment des faits de pensée, mais cela ne peut se faire que si celui qui les profère a eu une pensée réflexive (une pensée de ces faits de pensée).

Nous retrouvons donc ici à nouveau cette idée que la nature de la pensée est d'être potentiellement réflexive.

Mais il nous faut ici mentionner un texte qui paraît s'opposer à cette conclusion. Il s'agit de la réponse de Descartes au Père Bourdin (l'auteur des *Septièmes Objections*) :

« De même, quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle et au-dessus de la matière, laquelle seule il veut pouvoir être proprement appelée du nom d'esprit; mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait une connaissance intérieure de sa pensée; il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte : car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération n'est point nécessaire pour être véritablement architecte; et une pareille considération ou réflexion est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 1070

Descartes avait été excédé par les objections du Père Bourdin, non pas tant du fait des thèses défendues, que du ton hautement condescendant et ironique, et pour tout dire agressif, employé par ce dernier — il écrira même au Père Dinet, provincial des jésuites en France, pour se plaindre de l'attitude du Père Bourdin —, et sa réponse s'en ressent. C'est ainsi que l'expression « connaissance intérieure de sa pensée », dont il refuse ici de faire une condition de la pensée, semble bien être en contradiction avec la définition qu'il a donnée dans les *Réponses aux Secondes Objections* (tout ce dont nous sommes « immédiatement connaissants » : cf. citation

page 31) et son analogie avec le cas de l'architecte qui n'a pas besoin de considérer qu'il est architecte pour être effectivement architecte n'est pas probante. En effet, "penser" et "être architecte" sont deux choses distinctes, et donc "penser être architecte" n'est en rien un acte réflexif comme "penser penser" ou, si cela avait un sens, "bâtir son être d'architecte". Or s'il doit y avoir réflexivité, ce ne peut être que dans le seul cas de la pensée, car rien n'agit jamais sur lui-même, comme l'avait déjà fait remarquer Gassendi dans ses *Cinquièmes Réponses* — Gassendi allant jusqu'à considérer, quant à lui, que même l'entendement ne peut se concevoir lui-même\*. Et si nous sommes bien d'accord que l'essence de l'architecte ne comporte pas la réflexivité, ce qui n'aurait aucun sens, cela ne prouve pas qu'il en soit de même de l'essence de la pensée.

Descartes d'ailleurs reconnaît bien sûr que la pensée peut être réflexive. Mais il ne fait aucune différence de nature entre une pensée simple et une pensée réflexive :

« Car la première pensée, quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons quelque chose, ne diffère pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà auparavant aperçue, que celle-ci diffère de la troisième par laquelle nous apercevons que nous avons déjà aperçu avoir aperçu auparavant cette chose; et l'on ne saurait apporter la moindre raison pourquoi la seconde de ces pensées ne viendra pas d'un sujet corporel, si l'on accorde que la première en peut venir. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 1070-1071

Et nous en sommes pleinement d'accord ! À une réserve près cependant : dans le texte ci-dessus, Descartes utilise un temps du passé pour caractériser la pensée simple objet de la pensée réflexive ; c'est comme si la réflexion consistait à constater que nous avons déjà eu, l'instant d'avant, la même pensée ; autrement dit, il s'agirait d'identifier une pensée actuelle avec le souvenir d'une pensée : ceci est bien en effet de la réflexion, puisque son objet est une pensée (et même deux pensées, puisqu'il s'agit de comparer une pensée actuelle avec la pensée d'un souvenir), mais ce n'est pas la seule forme possible de réflexion, comme d'ailleurs Descartes le sait bien : « *C'est autre chose d'avoir connaissance de nos pensées au moment même que nous*

---

\* « *Et certes, considérant pourquoi et comment il se peut faire que l'œil ne se voie pas lui-même, ni que l'entendement ne se conçoive point, il m'est venu en la pensée que rien n'agit sur soi-même : car en effet ni la main, ou du moins l'extrémité de la main, se frappe point elle-même, ni le pied ne se donne point un coup.* » GASSENDI. *Méditations Métaphysiques – Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 737

*pensons, et autre chose de s'en ressouvenir par après.* » Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 863*<sup>25</sup>.

En tout état de cause, et c'est le point important, il n'y a pas de différence de nature entre pensée simple et pensée réflexive, et puisqu'il y a des pensées réflexives, cela veut bien dire qu'il est de la nature d'une pensée d'être potentiellement réflexive. Et nous comprenons que la réponse de Descartes au Père Bourdin revient à exclure qu'il puisse y avoir deux natures de pensée : l'une qui ne pourrait jamais être réfléchie (et qui serait peut-être le fait du corps?), et l'autre qui serait toujours réfléchie (celle d'un pur esprit?)\*. Et il soupçonne le Père Bourdin de chercher en réalité à rendre obscure la distinction, essentielle pour Descartes, entre l'âme et le corps<sup>26</sup>.

Après analyse, la vision que nous avons de la pensée, comme potentiellement réflexive, c'est-à-dire dont la réflexion est un des modes possibles, mais non pas le seul mode, nous semble donc, en fin de compte, plutôt confirmée que contredite par la réponse de Descartes au Père Bourdin.

Au passage, car encore une fois nous n'avons pas voulu discuter cette question en tant que telle, la position de Descartes qui refuse la pensée aux animaux, cessera peut-être d'offusquer certains s'ils comprennent, comme nous, qu'il faut entendre par là que les animaux n'ont pas la capacité d'avoir une conscience ou une pensée réflexives. Et quand Descartes dit qu'ils ne sentent pas, il faut comprendre qu'ils n'ont pas conscience, par exemple qu'ils souffrent, bien qu'ils souffrent. Mais cela est presque impossible à imaginer, car nous les hommes, nous ne connaissons jamais que la sensation accompagnée de la conscience de la sensation (puisque connaître c'est déjà avoir conscience — mais cela ne signifie pas que nous avons *toujours* conscience de nos sensations; quand nous n'avons pas conscience d'une sensation, alors nous ne la connaissons pas non plus; autrement dit nous ne parlons jamais ou même nous ne concevons jamais que des sensations dont nous avons conscience). Dans le langage cartésien, on dirait qu'on peut concevoir (et pourquoi pas clairement et

---

\* Il y a encore un texte de Descartes qui fait difficulté, mais cette fois dans le sens contraire : « [...] il [celui qui s'opiniâtrerait à maintenir que l'homme et la bête opèrent d'une même façon] aimera mieux se dépouiller de sa propre pensée (laquelle il ne peut toutefois ne pas connaître en soi-même par une expérience continuelle & infallible) que de changer cette opinion, qu'il agit de même façon que les bêtes. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 229*. Il s'agit du texte entre parenthèses, bien sûr. Descartes semble dire ici que la conscience de la pensée est « continuelle ». Nous voulons comprendre qu'elle est "continuellement possible", autrement dit que l'esprit peut à tout moment passer en mode réflexif.

distinctement) une sensation sans conscience (celle des animaux), mais certainement pas en avoir une image.

## Action et passion

**L'esprit peut être soit actif, soit passif dans l'actualisation d'une pensée – L'âme peut pâtir d'une action qui ne vient pas d'elle ("passions de l'âme") – L'âme peut agir sur le corps et en retour pâtir des dispositions ainsi déclenchées par elle dans le corps – L'âme peut aussi agir directement sur elle-même ("émotions intérieures") – En outre, l'âme a toujours conscience de ses actions, c'est-à-dire que toute action de l'âme donne toujours lieu à passion dans l'âme – L'âme est simple – Les principales actions de l'âme sont les volontés, les désirs, la fantaisie, les prises de position – La conception, ainsi que l'intuition, est une passion, mais l'esprit peut aussi agir sur une conception – L'attention (dont l'abstraction est une variante) est une action – L'attention est à la base du raisonnement et de la fantaisie**

Nous avons vu qu'entendre, vouloir, imaginer, sentir et se ressouvenir sont des modes d'une seule et même nature, la pensée. Tous ces modes ne sont pas tous présents en permanence. Une pensée peut être actuelle, ou au contraire ne pas être. Et la première distinction qu'il convient de faire porte sur les modalités d'apparition d'une pensée, c'est-à-dire d'un de ces modes de la pensée : et, sur ce plan, l'esprit peut être soit actif, soit passif. Et cette distinction, essentielle, apparaît dès le premier ouvrage de Descartes, les *Regulæ*, et on la retrouve à nouveau dans sa dernière œuvre, les *Passions de l'âme* :

« En toutes ces occasions, cette force cognitive est tantôt passive, tantôt active, et c'est parfois le cachet, parfois la cire qu'elle imite ; mais il ne faut prendre cette fois-ci cette image que par analogie, car il ne se trouve dans les choses corporelles rien qui soit tout à fait semblable à cette force. »  
*Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 140-141

« [...] il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont

ses passions. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 342

L'expression de « force cognitive » qu'utilise Descartes dans les *Regulæ* ne sera pas reprise dans la suite de ses œuvres, ou correspondances. Il est d'ailleurs surprenant que l'on dise d'une "force" qu'elle puisse être passive... Mais le choix de ce terme, ici, est révélateur de ce qui intéresse en fait avant tout Descartes, à savoir la dimension active de l'esprit. Et si cela l'intéresse particulièrement, c'est bien sûr parce que c'est là que se trouve la caractéristique principale de l'esprit, ce qui le distingue radicalement de la matière. Il arrive même à Descartes d'oublier que l'âme peut aussi être passive, et d'aller jusqu'à affirmer que les pensées sont « entièrement en notre pouvoir »<sup>27</sup>, ce qui excède évidemment ce qu'il pense réellement\*.

Bien sûr, il a consacré tout un livre, et très important, aux passions de l'âme, comme son titre l'indique justement. Mais il note lui-même que son « *dessein n'a pas été d'expliquer les Passions en Orateur, ni même en Philosophe moral, mais seulement en Physicien* » (*Les Passions de l'Âme – Réponse à la seconde lettre*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 326). Et en effet une part prépondérante de cette œuvre traite des causes physiologiques des passions, comme la plus ou moins grande fluidité du sang ou encore la circulation des esprits animaux au travers de la glande pinéale. L'objectif principal de Descartes semble bien avoir été de montrer, d'une part que la cause des passions est dans la plupart des cas corporelle, et d'autre part que la manière dont ces passions se manifestent s'explique, là encore en majorité, par une réaction mécanique du corps à ce qui, en lui, a provoqué telle passion dans l'âme. Mais *ce qui se passe vraiment* dans l'âme elle-même est finalement assez peu étudié.

Les "passions" qui sont traitées par Descartes dans *Les Passions de l'Âme* ne concernent que celles qui « se rapportent » à l'âme elle-même<sup>28</sup>, comme l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (qui sont les six passions primitives), et non pas celles qui se rapportent aux objets extérieurs (couleurs, sons, par exemple) ou à notre corps (douleur, faim, soif...) <sup>29</sup>, qui sont aussi des "passions" au sens général du terme<sup>30</sup>. Mais que signifie exactement le fait de "se rapporter" à l'âme, au corps ou aux choses extérieures? Descartes ne le dit pas. Il ne précise pas, en

---

\* « [...] je n'ai jamais dit que toutes nos pensées fussent en notre pouvoir; mais seulement que, s'il y a quelque chose absolument en notre pouvoir, ce sont nos pensées, à savoir celles qui viennent de la volonté & du libre arbitre [...] » Lettre au Père Mersenne du 3 décembre 1640. Adam et Tannery, Vol. III – page 249



particulier, s'il ne s'agit là que d'une segmentation correspondant à ce qui se dit communément, ou au contraire à une distinction réelle. Il est certain qu'il ne faut pas confondre "ce à quoi" une passion "se rapporte" et "la cause" d'une passion\*. D'autre part, ce à quoi se rapporte une passion peut très bien changer, ou même être multiple : prenons une sensation qui "se rapporte" à une chose extérieure, la vue d'une couleur, l'écoute d'un son ou le toucher d'une matière. Cette même sensation peut en effet simultanément "se rapporter" également à mon corps : car si elle est d'une intensité trop forte, elle me procure une douleur localisée sur l'organe du sens correspondant (éblouissement, déchirement du tympan ou brûlure de la peau par exemple); ou alors cette sensation peut procurer un bien-être corporel (couleur qui flatte l'œil, son mélodieux, toucher d'un velours...). Enfin, pour ce qui est des passions qui "se rapportent" à l'âme, est-il bien certain qu'elles se présentent ainsi, comme se rapportant à l'âme justement? ne peut-on pas plutôt les considérer en fait négativement, c'est-à-dire comme des passions qui ne se rapportent ni à des choses extérieures, ni au corps propre? Il semble bien en tout cas que ces passions, contrairement aux deux autres types, ne se présentent pas naturellement comme "se rapportant" à l'âme. Elles se présenteraient plutôt comme ne se rapportant à rien de précis, justement, ou alors au sujet lui-même (union de l'âme et du corps, dans le langage cartésien). Et ceux qui ne croient pas à l'existence d'une âme ne ressentent pas l'une des six passions primitives comme se rapportant à leur âme, pour ensuite concevoir qu'en réalité il s'agit d'une illusion, puisqu'il n'y a pas d'âme. Or, c'est ce processus de pensée que met en œuvre Descartes pour les sensations comme les couleurs, les odeurs ou autres perceptions de qualités sensibles : elles se présentent à lui comme se rapportant à telle chose extérieure<sup>31</sup> (ce goût salé, par exemple, se rapporte à ce sel); mais il conçoit ensuite que la sensation de salé résulte en fait de sa propre perception, et que le salé n'est pas réellement dans le sel (car, en tant que corps, il n'est qu'étendue, mais une étendue composée de formes telles qu'elles « piquent » la langue, provoquant ainsi en l'âme la sensation du salé<sup>32</sup>). Il nous explique de même qu'un amputé peut ressentir une douleur comme se rapportant au membre dont justement il ne dispose plus<sup>33</sup>. C'est pourquoi il nous semble que si Descartes dit que les six passions primitives (et celles qui en dérivent) se rapportent à l'âme, c'est qu'il doit probablement considérer, d'une part qu'une passion (au sens général) a une forme qui fait qu'elle "se rapporte" toujours à quelque chose, et que

\* L'extrait suivant montre bien que les passions ne sont pas *causées* par l'âme, même si elles se rapportent à elle — et c'est ce qui les distingue des volontés : « *J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues & fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même; [...]* » Les Passions de l'Âme – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI* - page 350

d'autre part, comme ces six passions primitives, elles, ne se rapportent pas explicitement à une chose extérieure ni au corps propre, il ne reste que l'âme qui, par défaut, est la seule chose à laquelle elles peuvent se rapporter\*.

Mais puisque Descartes a montré que les sensations qui "se rapportent" aux choses extérieures ou au corps propre ne sont pas en réalité dans ces choses, mais bien dans l'âme, et que les passions qui se rapportent à l'âme sont, comme les sensations, provoquées par certaines dispositions du corps, nous ne voyons plus de différence fondamentale entre ces différentes catégories de passions. En effet, la seule chose qui les distingue est ce à quoi elles se rapportent ; or il s'agit là d'une caractéristique à laquelle je ne saurais me fier (c'est une idée confuse, dans le langage cartésien), du moins dans une perspective de connaissance, même si elle est par contre fort utile pour la conduite de sa vie<sup>34</sup>.

Les passions (au sens large) que nous venons d'évoquer sont toutes (y compris celles qui "se rapportent" à elle) provoquées par des choses extérieures à l'âme. Mais l'âme peut être elle-même la cause de passions en elle. Il nous faut cependant examiner auparavant le texte suivant, qui paraît exclure qu'il puisse y avoir de telles passions :

« En suite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, & par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 6 octobre 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV - page 310

Il est certain que le terme de "passion" n'est pas utilisé par Descartes d'une manière toujours très constante. Nous avons déjà vu qu'il l'utilise soit dans un sens élargi, équivalent pratiquement à celui de "perception", soit dans un sens restreint, en le limitant aux seules passions "se rapportant" à l'âme. Il y a encore un troisième sens, qui correspond aux affections de l'âme qui lui viennent de l'union de l'âme et du corps. C'est avec ce sens que Descartes écrit à la Princesse Élisabeth, dans l'extrait ci-

---

\* « Les perceptions qu'on rapporte seulement à l'âme, sont celles dont on sent les effets comme en l'âme même, & desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine, à laquelle on les puisse rapporter. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 347. Ce passage ne contredit pas ce que nous affirmions à propos de la différence qu'il y a entre "être cause de" et "se rapporter à". En effet, Descartes ne parle pas ici de la cause réelle d'une passion, mais seulement de ce que *communément* on considère être sa cause, et à quoi en conséquence on rapporte la passion. Notre interprétation, qui est que cette notion de "ce à quoi se rapporte" une passion traduit plutôt la manière dont nous apparaît une sensation, s'en trouve au contraire confortée.

dessus, qu'une passion de l'âme est excitée en elle « sans aucune action qui vienne d'elle ». Mais il se trouve que certaines actions de l'âme ont un effet sur le corps et qu'elles déclenchent en lui des dispositions qui, en retour, vont provoquer en l'âme une certaine passion<sup>35</sup>. Dans un tel cas, la passion en question est bien excitée en l'âme « par les seules impressions qui sont dans le cerveau », même si ces dernières ont-elles-mêmes pour cause une volonté, ou plus généralement une action de l'âme. Dans le cas de la « joie intellectuelle », l'ambiguïté est encore renforcée par l'utilisation du même terme "joie", pour désigner à la fois l'action de l'âme qui est à l'origine du processus, et aussi la "passion" excitée en retour par les impressions du cerveau\*. Mais cette ambiguïté s'étend à d'autres passions que la joie : l'amour et le désir sont, eux aussi, susceptibles d'avoir pour origine une action de la volonté<sup>36</sup>. Ce qui est certain, c'est que Descartes envisage explicitement que l'âme puisse exciter en elle, directement et sans intervention du corps, ce qu'il appelle en ce cas (du moins dans le traité des *Passions de l'Âme*, car il fait un usage plus large ailleurs de cette expression) des « émotions intérieures »<sup>37</sup>. Mais c'est tout de même en passant par la médiation du corps que la volonté a quelque chance de combattre une passion, en cherchant à agir sur le cerveau de telle sorte que les impressions de ce dernier provoquent la passion opposée à celle qu'il s'agit de combattre<sup>38</sup>. Mais la situation peut devenir confuse : l'esprit peut chercher à produire en lui une « émotion intérieure », tandis que le corps lui fait ressentir la passion opposée. C'est ainsi par exemple qu'un « *mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois) il serait fâché de voir ressuscitée* » (Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI - page 441*), ou encore que l'on désire et que l'on ne désire pas en même temps une chose<sup>39</sup>.

Mais ce n'est pourtant pas de ces passions, dont on pourrait dire que la cause prochaine se trouve dans les impressions du cerveau et la cause première dans une action de l'âme, dont il va s'agir à présent. Car, si l'on prend le terme de "passion" au sens le plus large, c'est-à-dire comme un synonyme de "perception", il est certain que pour Descartes l'âme pâtit également directement et immédiatement de toutes les actions de l'âme, sans qu'il y ait nécessairement médiation du corps :

---

\* « [...] la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme, [...]. Il est vrai que, pendant que l'âme est jointe au corps, cette joie intellectuelle ne peut guère manquer d'être accompagnée de celle qui est une passion. Car sitôt que notre entendement s'aperçoit que nous possédons quelque bien : [...] l'imagination ne laisse pas de faire incontinent quelque impression dans le cerveau, de laquelle suit le mouvement des esprits, qui excite la passion de la joie. » Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI - page 397*

« Nos perceptions sont aussi de deux sortes, & les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause, sont les perceptions de nos volontés, & de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent. Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons. Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie.*  
Adam et Tannery, Vol. XI - page 343

Descartes donne comme exemples les « volontés » et les « imaginations », mais il cite aussi, de manière générale, les « autres pensées qui en dépendent ». Nous interprétons cette dernière expression comme visant toutes les pensées qui "dépendent" de l'âme (et non pas qui dépendent des volontés et imaginations). Autrement dit, toutes les actions de l'âme (et non pas seulement les volontés et imaginations) sont aussi, sans exception, des passions de l'âme. La dernière phrase de l'extrait cité ci-dessus est importante : apercevoir que l'on veut est une passion. Ce n'est pas une action. On ne "prend" donc pas conscience de sa volonté, on en a conscience. Et ceci est confirmé par la phrase précédente, dans laquelle Descartes affirme que nous apercevons que nous voulons quelque chose « par même moyen » que celui qui nous fait vouloir cette chose : vouloir et avoir conscience que l'on veut procèdent d'un seul et même acte. Mais cet acte est aussi, simultanément, passion. L'esprit s'auto-affecte. Pour reprendre l'image utilisée dans les *Regulæ*, l'esprit est, non pas alternativement, mais bien simultanément dans ce cas, à la fois le cachet et la cire (cf. page 46). Mais, comme d'ailleurs l'avait dit Descartes, il ne peut s'agir là que d'une analogie, car on ne peut se former réellement une image de cela. Car, immanquablement, si on le tentait, on serait conduit à imaginer deux parties dans l'âme, dont l'une serait active, et l'autre une sorte de miroir dans lequel se refléteraient tous les événements qui arrivent à l'homme, que ce soit par l'intermédiaire de son corps ou directement du fait de la fonction active de l'esprit. En fait, ce "miroir" existe bien dans la philosophie de Descartes, mais il n'est pas dans l'âme : il est dans le corps (c'est un peu ce rôle que joue la glande pinéale). Car l'âme est sans partie\*. Et c'est essentiel, bien entendu.

---

\* Il ne faut évidemment pas s'attacher à la lettre de ce que dit Descartes, par exemple dans ce passage : « *Ce que vous me mandez de saint Augustin & de saint Ambroise, que notre cœur & nos pensées ne sont pas en notre pouvoir, & que mentem confundunt alioque trahunt &c., ne s'entend que de **la partie sensitive de l'âme**, qui reçoit les impressions des objets, soit extérieurs, soit intérieurs, comme les tentations &c.* » Lettre au Père Mersenne du 3 décembre 1640. Adam et Tannery, Vol. III – pages 248-249 (c'est nous qui soulignons en gras). En effet, Descartes a été de

-----

Cette auto-affection de l'âme à l'occasion de ses propres actions, ou encore cette conscience — permanente, il faut insister — qu'a l'âme de ses actes, est véritablement ce qui rend possible la conscience réflexive. Nous allons voir que l'une des actions dont est capable l'esprit est de "fixer son attention", ou "se concentrer" sur quelque chose. La conscience de l'action (autrement dit : la passion correspondant à cette action) consistant à fixer son attention sur la conscience que l'on a de quelque chose est proprement ce que l'on appelle une conscience réflexive. En effet, on a bien, simultanément, conscience d'une chose (puisque notre attention est fixée sur cette conscience, c'est que cette conscience est bien actuelle), et conscience qu'on en a conscience (il s'agit de la conscience de l'acte qui nous fait porter notre attention sur la conscience de la chose).

La conscience que l'esprit a en permanence de ses propres actions n'est pas une connaissance, ou du moins pas une connaissance objective, même si Descartes, lui, n'hésite pas à parler de "connaissance", mais dans un sens très large. Il ne s'agit pas, en tout cas, d'une conception. L'acte n'est pas considéré comme un objet, devant lequel un sujet connaissant se tiendrait — l'esprit lui-même, dans sa fonction passive. Encore une fois, l'âme est simple et il n'est pas possible de la dédoubler en un sujet face à un objet. La présence de l'âme à elle-même est immédiate, et ne passe pas par la structure "sujet / objet". Mais bien sûr, cela n'implique pas que l'on ne puisse avoir aussi, mais par ailleurs, une connaissance objective des actes de son esprit. C'est évidemment le cas dès que l'on en parle ou qu'on cherche à les analyser. Mais cette connaissance objective, cette connaissance par concepts ou idées, typiquement celle du philosophe qui discourt sur l'esprit (et même sur son propre esprit), n'a rien à voir avec la "connaissance" immédiate que chacun (même non philosophe) a en

---

nombreuses fois on ne peut plus clair sur l'unité et la simplicité de l'âme, comme en attestent les extraits suivants :

« *Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître [...]; mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, & il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme.* » Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II* -page 598

Et aussi : « *Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir &c., ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, & aussi tout entier à sentir, à concevoir &c.* » Méditations métaphysiques - Sixième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 68

Et aussi : « *[...] il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 837

Et aussi : « *Car il n'y a en nous qu'une seule âme, & cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : [...]* » Les Passions de l'Âme - Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI* – page 364

permanence des actions de son esprit. On voit bien que le mot de "conscience" est ici préférable.

Nous en arrivons aux actions de l'âme. Les principales, et les plus remarquables sont les *volontés* (ou "volitions", terme également utilisé, mais assez peu souvent, par Descartes lui-même). Nous ne les étudierons pas en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'elles expriment la liberté essentielle de l'homme, car cela nécessiterait des développements très importants, relativement éloignés du sujet de notre étude. Mais disons cependant que ce terme de "volonté" a une extension très large. Dans certains passages, il semble même qu'il recouvre en fait l'ensemble des actions de l'âme, par opposition aux perceptions :

« 32. Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensée, à savoir la perception de l'entendement & l'action de la volonté.  
[...] Ainsi sentir, imaginer, & même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 39

Le texte ci-dessus pose trois problèmes.

"Désirer" (ou "avoir de l'aversion") est considéré comme une façon particulière de vouloir. En l'espèce, il s'agit d'une volonté qui fait suite à un *manque*<sup>\*</sup>. Bien entendu, il faut comprendre ici qu'il ne s'agit pas de la *passion* du désir<sup>†</sup>, définie comme « *une agitation de l'âme, causée par les esprits*<sup>‡</sup> » (Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 392), mais de l'action de l'âme (ou même du « mouvement de la volonté », comme dit Descartes) « *qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir* [un bien qui est absent] », comme écrit dans une lettre à Chanut (mentionnée page 50 note 36). Il n'empêche :

\* « *Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute & que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose & que je ne suis pas tout parfait [...]* » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 36

† « *Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part & se rapporte à l'avenir, [...]* » Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 387

‡ Il s'agit bien entendu des « esprits animaux » qui ne sont en rien *spirituels*, mais tout ce qu'il y a de plus corporels : « *Et enfin les parties de ce sang les plus agitées & les plus vives, étant portées au cerveau par les artères qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air, ou un vent très subtil, qu'on nomme les Esprits animaux; [...]* » Description du Corps Humain – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 227

pour Descartes, le désir qui n'est pas purement corporel est une volonté ; il est donc libre. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il y ait indifférence. Tout au contraire, même, puisque la passion du désir a pour effet de « *la [l'âme] dispose[r] à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables* » (suite de la définition donnée ci-dessus, page 392 des *Passions de l'Âme*). Mais si l'âme est « disposée » à vouloir, cela ne va pas jusqu'à être *déterminée* à vouloir — ce qui serait du reste une contradiction dans les termes, compte tenu de la vision qu'a Descartes de la volonté et de la liberté. On voit ici combien l'union de l'âme et du corps est étroite et combien, en conséquence, il est difficile de démêler les rôles de chacun : le corps peut être à l'origine de la passion du désir, et ainsi disposer l'âme à vouloir (ou désirer) ; mais l'âme peut d'elle-même désirer un bien, et déclencher dans le corps un mouvement des esprits animaux qui en retour provoquera en elle la passion du désir, ce qui aura pour effet de renforcer son désir pour ce bien. Il ne faut pas oublier, de plus, que l'âme est, comme nous l'avons vu, en permanence consciente de ses actions, c'est-à-dire ici de son désir (en tant que mode de la volonté), et aussi, bien sûr, d'une part de sa passion (en tant qu'elle "se rapporte" à elle), et d'autre part de certaines sensations en provenance du corps et se rapportant à lui (comme, par exemple, une certaine sécheresse du gosier<sup>40</sup>).

La deuxième difficulté que présente le texte de l'article 32 des *Principes de la Philosophie* est que l'imagination est ici classée parmi les « perceptions de l'entendement », par opposition aux « actions de la volonté », alors que dans les *Passions de l'Âme* « les imaginations » sont explicitement mentionnées à côté des volontés « ou autres pensées qui en [de l'âme] dépendent » (cf. extrait cité page 51). Nous reviendrons sur la question de l'imagination, mais il faut d'emblée noter que le terme est équivoque et que Descartes l'utilise dans des sens très différents. Il y a tout d'abord la faculté de former une *image* (un "analogon") des choses corporelles : c'est en ce sens que, pour notre part, nous utiliserons le mot "imagination" (comme faculté des "images mentales", donc — mais attention : le terme d'"image mentale" est dangereux, car il donne à penser que ces images sont dans l'esprit, alors qu'en réalité, pour Descartes, elles sont dans le corps, et plus précisément dans le cerveau : c'est pourquoi nous utiliserons, lorsque nécessaire, le terme d'"image cérébrale", évidemment non utilisé par Descartes, et dont le sens actuel est certes tout autre, mais, du coup, ne risque pas de créer de confusion dans le contexte de la philosophie cartésienne) ; mais il y a aussi la faculté d'inventer ou de produire des images originales, qui ne sont pas le simple reflet de choses existantes : nous parlerons en ce

cas de la "fantaisie". Descartes, encore une fois, utilise ces deux mots comme des synonymes\*, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, sans pourtant que l'on puisse se tromper sur le sens qu'il leur donne compte tenu du contexte. En tout état de cause, seule la *fantaisie* (selon notre convention de vocabulaire) peut être considérée comme une action de l'âme – action de l'âme sur le corps, en l'occurrence, car les images ainsi provoquées par l'âme se forment dans le corps, et plus précisément dans le cerveau. Au passage, nous pouvons noter que c'est grâce à la conscience permanente que l'esprit a de ses actions (cf. ci-dessus) qu'il distingue les images qui sont les reflets des choses existantes de celles dont il a provoqué la formation par sa fantaisie : dans les deux cas il les perçoit (passion de l'âme, au sens général), mais dans le second il a en plus la conscience, ou perception, de son acte de fantaisie.

La troisième difficulté, enfin, est relative à la conception : d'après le texte des *Principes de la Philosophie*, la conception relève de la perception de l'entendement, et serait donc plutôt une passion qu'une action de l'esprit. Ceci semble confirmé par deux passages issus de la correspondance de Descartes<sup>41</sup>, ou encore par des expressions comme : « *leurs idées venaient par les sens frapper notre esprit* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 107). Nous serons conduits à examiner très attentivement la théorie cartésienne de la conception, et nous reviendrons sur cette question de la passion ou de l'action. Indiquons toutefois dès maintenant la conclusion à laquelle nous aboutirons : en règle générale, la conception est en effet une simple perception de l'entendement ; mais l'esprit peut également *agir* sur une de ses conceptions, notamment pour la rendre claire et distincte (mais il existe aussi d'autres actions de l'esprit, comme la composition de « *natures composées* »<sup>42</sup>, par exemple, qui consiste en fait à *raisonner*, et donc à créer de nouvelles idées). Mais cette *action* de l'esprit a toujours pour effet une conception qui reste une perception (et nous ne parlons pas, bien sûr, de la conscience du travail de clarification et de distinction, mais bien du résultat de ce travail, à savoir une nouvelle conception, claire et distincte cette fois). Descartes avait observé, à propos de la volonté, que, bien qu'elle soit à la fois une action, et aussi, concomitamment, une passion (la perception de cette volonté), on la qualifie généralement seulement d'action<sup>43</sup>. Il nous semble qu'il en est de même pour

---

\* « *Il faut se représenter, troisièmement, que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et sans corps lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination; [...]* » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - page 139



ce qui est de la conception, mais en sens inverse : elle est essentiellement une perception, bien qu'elle puisse être aussi une action. Il est en tout cas certain que Descartes reconnaît qu'une conception peut nous coûter « beaucoup de travail », sans même nécessairement aboutir à la clarté et à la distinction totales, comme dans le cas de la connaissance de Dieu par exemple<sup>44</sup>.

L'« intuition », par contre, qui est une autre forme de la connaissance, est, elle, clairement une passion, et uniquement une passion. Du moins si l'on parle de l'intuition au sens restreint qu'en donnera Descartes vers la fin de sa vie\*, car, dans les *Regulæ*, le mot a un sens plus large qui recouvre certes cette notion de lumière que reçoit passivement l'entendement, mais aussi la signification qu'aura plus tard l'expression « conception claire et distincte »<sup>†</sup>.

Dans l'article 32 des *Principes de la Philosophie*, cité page 53, « assurer, nier, douter » sont considérés comme des modes de la volonté et sont donc évidemment des actions de l'esprit. Nous leur consacrerons le chapitre suivant. Il ne reste plus alors à évoquer qu'une seule manière d'agir pour l'esprit, qui est de porter ou de fixer son attention. Il est arrivé à Descartes d'écrire « *que nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps* »<sup>45</sup>, mais cette formulation est sans doute exagérée<sup>‡</sup>. Ou alors il faut comprendre que cette pensée unique est une sorte de synthèse ou de mélange d'effets qui résultent de différentes causes ou volontés. Je peux, par exemple, voir,

---

\* « *La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité.* » Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648. *Adam et Tannery, Vol. V* - page 136. Il faut noter que si Descartes dit que dans le cas de la connaissance intuitive l'entendement n'est pas considéré comme agent, c'est qu'il peut l'être dans d'autres types de connaissances...

† « *Par intuition j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction ; [...]* Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et autres choses semblables, [...]. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle III. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - page 87

‡ Du reste, dans *Les Passions de l'Âme* (cf. l'extrait cité page 114, note †), Descartes reprendra exactement la même argumentation que dans cette lettre à Meysonnier, mais cette fois en disant que « nous n'avons qu'une seule & simple pensée **d'une même chose** en même temps », ce qui est une restriction, par rapport au texte précédent, qui change tout.

entendre, et toucher simultanément des choses extérieures, et en même temps percevoir une douleur dans mon corps, être agité d'une passion, et aussi concevoir un projet et vouloir le réaliser. Et justement, l'action de l'esprit qui consiste à fixer son attention revient à analyser cette pensée-mélange et à en extraire une composante. Celle-ci devient alors *la* pensée actuelle de l'esprit, comme si les autres composantes avaient disparu. En réalité, elles sont toujours là, mais à l'état latent, et chacune d'elles peut à son tour passer au premier plan si peu que l'esprit porte son attention sur elle. L'esprit, cependant, n'est pas tout puissant en la matière, et certaines pensées – singulièrement celles qui proviennent de l'union de l'âme et du corps – sont tellement fortes, comme une grande douleur physique par exemple, ou encore une passion particulièrement violente, qu'elles restent au premier plan malgré les efforts de l'esprit pour "penser à autre chose", comme on dit communément. Mais même lorsqu'il ne s'agit que de choses purement intelligibles, pour lesquelles le corps (notamment l'imagination) n'intervient pas, et que l'union de l'âme et du corps a, pendant ce temps, le bon goût de laisser l'esprit en paix (pas de passion ni de douleur ou de plaisir corporels), il faut tout de même à ce dernier un certain effort pour porter son attention sur telle ou telle idée, c'est-à-dire pour « fixer le regard de l'esprit » sur elle\*. L'activité d'*abstraction* est bien sûr une façon particulière de fixer son attention : en l'espèce, il s'agit de ne considérer qu'une "partie" d'une idée, comme par exemple une qualité d'une chose, qui nous est donnée parmi d'autres, et inhérente à la substance qui la supporte<sup>46</sup>. Mais l'abstraction va plus loin que la simple fixation de l'attention, car elle intervient au cœur même de ce qui est donné à l'esprit sous la forme d'une sorte de "quantum", qu'elle va faire éclater, justement. Abstraire une qualité de son substrat présente, du coup, le risque d'oublier par la suite que cette qualité n'est pas *en réalité* séparable<sup>†</sup>. Ceci n'arrive bien sûr pas lorsqu'il ne s'agit que de porter son attention sur une conception, par exemple, ou

---

\* « Il résulte, deuxièmement, qu'aucun effort n'est requis pour connaître ces natures simples, puisqu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes; et qu'il en faut seulement pour les séparer les unes des autres, et pour voir chacune d'elles par intuition, en y fixant séparément le regard de l'esprit. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 152

† « Par exemple, s'il s'agit d'un nombre, imaginons un sujet quelconque que puissent mesurer plusieurs unités; laissons l'entendement ne réfléchir, pour le moment, qu'à la multiplicité de ce sujet; nous prendrons pourtant garde qu'il n'en vienne par la suite à quelque conclusion, où il serait supposé que la chose nombrée a été exclue de notre représentation : c'est ce que font ceux qui attribuent aux nombres d'étonnantes et mystérieuses propriétés, pures sottises auxquelles ils n'ajouteraient certes pas tant de foi, s'ils ne se représentaient le nombre comme distinct des choses nombrées. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 175-176

encore sur telle sensation (visuelle, ou auditive...), en occultant une passion ou une douleur physique. Car, dans ce dernier cas, l'attention de l'esprit épouse la forme des pensées telles qu'elles lui sont données.

Fixer son attention est une action de l'esprit sur lui-même qui lui permet, dans une certaine mesure, de choisir ses pensées (parmi celles qui se présentent à lui indépendamment de sa volonté, ou même parmi celles qu'il fait surgir lui-même, de sa fantaisie par exemple). Il est alors légitime de se demander si c'est la même faculté qui est à l'œuvre lorsque l'esprit "se met" à penser de lui-même telle ou telle chose, sans que la pensée de cette chose ne semble lui être arrivée de l'extérieur (des corps matériels ou du corps propre). Nous ne parlons pas du *contenu* de la pensée ou de l'idée en question — point que nous examinerons plus tard, à propos de la "causalité" des idées —, mais seulement de son *actualisation* : comment se fait-il que telle pensée soit actuelle, si son apparition n'est pas provoquée par l'extérieur ? Pour Descartes, cela relève évidemment d'une action de l'esprit :

« Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère ; & aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible, & non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature : les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des actions, plutôt que comme des passions. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 344

Il faut observer que dans ce passage Descartes n'hésite pas à qualifier d'"action" une conception, alors qu'on a vu qu'ailleurs il la considère d'abord comme une perception. C'est qu'ici il adopte le point de vue de l'actualisation et de l'attention, justement : l'âme « s'applique à considérer ».

La question de l'actualisation d'une pensée n'a évidemment aucun intérêt pour les pensées qui sont des actions de l'âme (comme les volontés ou les jugements, par exemple), puisque le propre de celles-ci est justement la spontanéité. Elle n'en a pas plus, en conséquence, pour les perceptions correspondant à ces actions. Elle ne concerne donc que les perceptions (ou passions au sens large) relatives au monde extérieur ou au corps propre. Or celles-ci, si elles ne sont pas actuellement provoquées par le monde extérieur ou le corps propre — hypothèse dans laquelle nous nous plaçons — sont soit innées ; soit enregistrées dans la mémoire ; soit enfin fabriquées par l'esprit à partir de pensées mémorisées ou actuelles. Dans le cas des pensées mémorisées on peut estimer que la réactivation de telle perception

mémorisée participe effectivement du même processus, ou d'un processus voisin, que celui qui consiste à fixer l'attention sur telle pensée parmi un ensemble de pensées actuelles. Pour ce qui est des idées innées, Descartes ne dit pas où elles se trouvent<sup>47</sup>. Mais on peut considérer qu'elles sont présentes de manière latente, comme si elles étaient toujours là, en arrière-plan, en attente que l'esprit porte son attention sur elles\*.

Quant à la fabrication de pensées, il semble bien que ce soit ici encore la faculté de fixer l'attention qui en soit l'opérateur, ou du moins l'opérateur principal. Les *Regulæ* sont, en tout cas, pour une grande part consacrées à l'examen des conditions qui permettent à l'esprit de *découvrir* de nouvelles idées, par l'analyse, ou par la déduction par exemple, et il y est montré que l'essentiel est de fixer judicieusement, et avec méthode, son attention sur les éléments intermédiaires. Ceci est vrai même pour des opérations aussi simples que des comparaisons<sup>48</sup>. L'ordre d'un raisonnement, quant à lui, est aussi avant tout affaire d'attention, qui doit se porter *successivement* sur ses différentes propositions partielles, qui constituent autant de maillons que l'esprit doit *parcourir* sans pouvoir tenir sous un seul regard la chaîne globale<sup>49</sup>. Descartes parle d'un « mouvement » de la pensée<sup>50</sup>, qui « passe son chemin »<sup>51</sup>. Or, que peut bien vouloir signifier un "mouvement de la pensée", sinon une attention qui se porte successivement sur différentes pensées, comme les pieds du marcheur se posent successivement sur les pierres du chemin? Le passage lui-même d'un maillon au suivant nécessite une justification qui ne peut apparaître à l'esprit que s'il porte son attention sur lui, en tant que passage justement<sup>52</sup>. Et le processus qui conduit à l'imagination d'un palais enchanté ou d'une chimère ne semble, d'un certain point de vue, différer de celui d'un raisonnement, qu'en ce que le passage d'un élément intermédiaire à un autre s'effectue sans contrainte, par simple juxtaposition. À la limite, même, on peut dire que l'esprit porte en ce dernier cas son attention au passage d'un élément au suivant pour s'assurer que ce passage est, non pas nécessaire, mais au contraire le plus arbitraire et le plus fantaisiste possible. Mais pour le reste, il s'agit toujours de fixer son attention successivement sur différents éléments pour ensuite en avoir une perception d'ensemble.

---

\* « Et toutefois, en cet état même [celui du petit enfant], l'esprit n'a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, que les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y font pas attention : [...] » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 361*

La fixation de l'attention est, on le voit, une des actions les plus importantes de l'esprit humain, puisqu'elle est à la base même des raisonnements et de la fantaisie (ou imagination créatrice, si l'on veut). Mais, nous l'avons déjà dit, l'esprit n'est pas tout puissant en la matière. L'union de l'âme et du corps est la cause de la très grande difficulté que l'esprit rencontre à garder son attention fixée sur le même objet<sup>53</sup>. Il ne cesse d'être *distrain*, par les sensations et les passions notamment. Mais *a contrario*, de même que, nous l'avons vu, l'esprit peut combattre les passions qu'il subit du fait de l'union de l'âme et du corps, en suscitant l'apparition d'autres passions, l'esprit peut aussi utiliser à son profit cette union de l'âme et du corps, pour, d'une part réduire son besoin d'attention, et d'autre part faciliter la fixation ou le maintien de son attention :

« Ainsi quand on veut arrêter son attention à considérer quelque temps un même objet, cette volonté retient la glande pendant ce temps là, penchée vers un même côté. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 361

Les techniques à utiliser sur ce plan<sup>54</sup> font partie intégrante de la *méthode* proposée par Descartes, notamment dans les *Regulæ*\*.

En résumé, ce que Descartes appelle très généralement les « volontés » de l'âme, et qui sont en tout cas ses *actions*, actions qui, toutes, sont spontanées et libres, recouvrent :

- les volontés proprement dites, dont le désir est un cas particulier, et qui comprennent notamment toutes les actions de l'âme sur le corps propre (dont le mouvement de celui-ci, ou de certains de ses membres, notamment) ;
- les actions qui provoquent directement en l'âme des « émotions intérieures » (ou "passions intellectuelles") ;
- les actions qui modifient ou façonnent les conceptions (par exemple pour les rendre plus claires et plus distinctes, ou pour les composer) ;
- les jugements ou prises de position (comme affirmer, nier ou douter)
- la fixation de l'attention, c'est-à-dire la mise en avant ou l'actualisation d'une pensée, soit parmi un ensemble de pensées actuelles, soit parmi des pensées mémorisées ou latentes, ce qui permet et le raisonnement et la fantaisie (ou imagination créatrice).

---

\* « [...] nous recherchons bien plutôt tous les auxiliaires qui peuvent maintenir notre pensée à l'état d'attention, comme il sera montré dans ce qui suit. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle X. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 129-130

Toutes ces actions sont toujours simultanément des passions. Autrement dit, l'âme a toujours conscience de ses actions : elle les perçoit au moment même où elle les réalise. Ou, avec plus d'exactitude, une action de l'âme est toujours accompagnée d'une passion dans l'âme (même dans le cas où l'action en question est avant tout une action sur autre chose que l'âme elle-même, c'est-à-dire en fait une action sur le corps – via l'union de l'âme et du corps). On peut donc dire que lorsque l'âme agit, elle agit toujours aussi sur elle-même, même si elle n'agit pas que sur elle-même (ce qui peut bien sûr arriver).

Par ailleurs, l'âme pâtit (ou perçoit) ou peut pâtir d'actions qui ne sont pas le fait d'elle-même. Nous disons qu'elle "peut" pâtir, car, le cas échéant, l'âme peut empêcher certaines passions de se manifester (et nous voulons dire, bien sûr : se manifester dans l'âme, et non pas dans le corps...), en fixant l'attention sur d'autres pensées. Ces actions peuvent alors provenir :

- de Dieu lui-même, qui, en créant l'homme, lui a donné des idées innées ;
- du monde extérieur, notamment sous la forme des qualités sensibles ;
- du corps propre, sous la forme des sentiments de douleur et de plaisir.

La passion (ou perception) de l'âme est la conscience. Descartes dit qu'elle comporte une forme qui fait qu'elle se présente à l'esprit comme "se rapportant", soit au monde extérieur, soit au corps propre, soit enfin à rien de précis, ou alors au sujet lui-même (union de l'âme et du corps, ou, si l'on veut, à l'âme seule). On peut comprendre que ce à quoi "se rapporte" une passion de l'âme est le "quelque chose" dont la conscience est toujours la conscience, comme le répètera inlassablement Husserl\*. Mais une conscience est toujours aussi la marque d'un *agent*, dont l'action sur l'esprit se traduit par cette conscience, précisément. Il n'y a évidemment aucune raison *a priori* pour que cet agent soit justement le "quelque chose" dont la conscience est la conscience. Le point essentiel est de considérer qu'une conscience est une passion ; car cela implique justement qu'à toute conscience corresponde une action, et donc un agent. Mais il peut se faire que cet agent soit l'esprit lui-même. Et, à bien considérer la question, la propriété la plus remarquable de l'esprit humain n'est pas tant qu'il puisse s'auto-affecter, c'est-à-dire agir sur lui-même, mais qu'il subisse une passion *de la même façon* que l'agent soit lui-même ou une autre chose : il s'agit dans tous les cas de "la même" conscience (non pas au sens de son contenu, bien sûr, mais de sa forme). C'est cette unité de la conscience qui rend possible la réflexivité, et donc la

---

\* Par exemple : « [...] tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose [...] » HUSSERL Edmund. *Méditations cartésiennes*. Vrin, Paris : 2001 – page 64.

connaissance de son propre esprit (mais c'est aussi elle qui rend problématique la question de la vérité, c'est-à-dire la distinction entre les cas où l'agent est l'esprit lui-même et ceux où l'agent est une chose du monde).

L'esprit peut donc être agent et / ou patient. Mais quand il est agent il est aussi patient. La passion correspondant à l'action de l'esprit est la conscience de son action. Mais cette conscience n'est pas encore réflexive : c'est une conscience simple, qui accompagne sans effort de ma part (c'est-à-dire sans y prêter attention), l'action de mon esprit. Cette conscience ne se différencie pas de celle que j'aurais si l'agent était autre chose que mon esprit\*. Mais l'esprit peut aussi avoir conscience d'une de ses passions (de quelque origine qu'elle soit, d'ailleurs), c'est-à-dire subir une passion dont l'agent est cette passion elle-même, en tant qu'elle est un mode de l'esprit (une pensée). Cette conscience réflexive se différencie de la précédente en ce que son agent n'est plus l'esprit lui-même (ou une autre chose du monde), mais un mode de l'esprit. Et à partir de ce moment les consciences réflexives successives sont toutes de ce dernier type, c'est-à-dire qu'elles ont toutes pour agent un mode de l'esprit, et non l'esprit. Ce résultat ne sera pas sans conséquence sur les possibilités de connaissance de l'esprit par lui-même (cf. chapitre intitulé *La vérité des idées* page 209).

La distinction action / passion nécessite encore un commentaire. Nous venons de voir qu'il n'y a pas d'action de l'esprit sans qu'il y ait une passion correspondante dans l'esprit. D'autre part, il n'y a pas non plus d'action sur l'esprit d'une autre chose que l'esprit sans qu'il y ait bien sûr passion de l'esprit. Il y a donc toujours passion de l'esprit et on peut dire qu'une pensée, ou un mode de l'esprit, est en fait toujours une passion. En effet, la seule chose dont je puisse avoir une conscience réflexive, c'est la passion de mon esprit : ce qui est premier sur le plan épistémologique, c'est donc la passion de l'esprit, c'est-à-dire la conscience. Et non l'action. L'"action de mon esprit" n'est, en conséquence, rien d'autre que la passion (ou la conscience) que j'en ai, considérée en tant que c'est mon esprit qui en est l'agent. Et il en est exactement de même pour l'"action d'une autre chose" sur mon esprit : elle n'est rien d'autre que la passion (ou la conscience) que j'en ai, considérée en tant que c'est cette autre chose qui en est l'agent. L'action et la passion ne sont, en fin de compte, qu'une seule et même chose, considérée de deux points de vue différents. Mais c'est la passion (c'est-à-dire le point de vue de l'esprit en tant qu'il a conscience) qui est première. Il s'agit là d'un renversement par rapport à la façon banale de voir les choses : pour qu'il y ait

---

\* Même si je peux avoir, mais par ailleurs, la conscience du fait que c'est ou que ce n'est pas mon esprit qui a agi (cf. ce que nous appellerons l'intuition : page 235) mais il s'agit alors d'une autre conscience que celle de l'action elle-même.

passion, il faut d'abord qu'il y ait action, et c'est l'action qui fait la passion, comme c'est un moteur qui fait qu'un mobile se meut...

Descartes, dans toute son œuvre, s'est toujours attaché à illustrer ses conceptions les plus théoriques par des analogies simples avec le monde matériel quotidien. La plus belle image qu'il a donnée de la faculté de perception de l'âme est sans doute la suivante (on voit au passage qu'il fut décidément très inspiré par les morceaux de cire) :

« Je ne mets autre différence entre l'âme & ses idées, que comme entre un morceau de cire & les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, & qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; & que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, & partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, & par les mouvements de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle &c., & partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. » *Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644.*  
Adam et Tannery, Vol. IV - pages 113-114

La seule limite, nous semble-t-il, de cette analogie, est que la cire n'"agit" sur elle que par inertie (le mouvement qu'elle a déjà acquis et qu'elle poursuit), alors que l'esprit a l'extraordinaire faculté d'agir spontanément sur lui-même. Mais justement : il s'agit là d'une caractéristique tout à fait propre aux seuls êtres spirituels, et aucune analogie avec le monde matériel ne saurait en rendre compte.



## Prises de position

**Prendre une position, c'est juger, croire, être certain, douter, affirmer, nier, tenir pour vraisemblable etc. – Une prise de position en dit autant du sujet que de son objet – C'est une action de l'esprit que de qualifier de vrai ou de faux une idée – L'idée que j'ai de ma croyance n'est pas nécessairement ma croyance – La prise de position est toujours libre, même si une conception claire et distincte m'incline à la certitude – Pour la science, seuls deux types de position sont pertinents : la certitude et le doute – La certitude cartésienne est l'impossibilité de douter – Le doute cartésien (radical) est une prise de position, et non pas une absence de position, ou une ignorance – Il revient à rejeter l'idée comme si elle était fausse – Pour un sujet donné il n'y a qu'un système de croyances et un seul à un instant donné – Le doute radical n'est pas le doute sceptique car il est méthodique – Je décide de douter dès lors que j'ai au moins une raison de douter – Une raison de douter d'une idée est une hypothèse (même peu plausible) que je peux formuler avec sens et sans contradiction avec l'ensemble de mes certitudes et qui est incompatible avec l'idée en question – En métaphysique la raison cardinale de douter est l'hypothèse du mauvais génie – Mais elle ne pourra plus être formulée après que j'aurai acquis la certitude du *cogito* et de l'existence de Dieu**

Nous avons identifié la prise de position (ou jugement) comme une des actions de l'âme. Nous consacrons à son examen un chapitre entier car il nous apparaît qu'il s'agit là d'une des notions les plus importantes (peut-être plus importante encore que la volonté, sauf si l'on considère, bien sûr, qu'elle relève elle-même de la volonté), et en tout cas les plus cruciales pour comprendre, non seulement la philosophie de Descartes, dans ce qu'elle exprime, mais aussi en tant qu'elle est un témoignage d'une certaine manière de penser et donc, aussi, de conduire sa vie. Dans un premier temps nous chercherons à comprendre ce qu'est (ou n'est pas) la prise de position en essayant de bien distinguer cette question de celle de ce qu'est une *bonne* ou *mauvaise* prise de position, et de celle des règles à suivre en la matière. Autrement dit, nous nous efforcerons de dégager ce qui relève de la "nature" de la prise de

position et ce qui relève de l'éthique (et il y a bien sûr place pour une éthique, puisqu'il s'agit d'une action) de la prise de position.

L'expression "prise de position" n'est pas utilisée par Descartes. Nous l'avons choisie pour désigner l'acte de l'esprit qui nous paraît être au cœur de toutes ces actions dont parle Descartes : juger, croire, admettre en sa créance, être certain, douter, affirmer, nier, récuser, tenir pour faux ou pour vraisemblable etc. Nous aurions pu prendre le mot "jugement", mais il présentait l'inconvénient d'évoquer soit le processus éventuel qui conduit au résultat du jugement, soit ce résultat lui-même (le jugement), plutôt que l'acte lui-même de juger (qui n'est pas non plus le "prononcé du jugement"), qui est la notion qui nous intéresse ici. De plus, le terme de "position" marque bien qu'il s'agit en fait bien plus de dire ce que pense, ou croit d'une chose le sujet (*ce qu'il en pense*), que d'affirmer quelque chose de cette chose elle-même. Autrement dit, la prise de position en dit plus sur le sujet que sur l'objet. Mais ce qu'elle dit du sujet est bien cependant en liaison avec l'objet, puisqu'il s'agit de la position du sujet par rapport à cet objet\*.

La prise de position est une action de l'esprit qui consiste à qualifier d'une certaine manière une de ses perceptions (au sens large, bien sûr, c'est-à-dire y compris les conceptions). Typiquement, il s'agit de lui attribuer les qualités de "vrai", de "faux", ou de "douteux" (mais il y a d'autres possibilités, qui sont comme des intermédiaires, ou des nuances : vraisemblable, probable, absolument certain etc.) Nous n'avons pas besoin d'examiner ici ce qu'est la vérité, ni de nous assurer que lorsque l'esprit juge que quelque chose est vraie elle est effectivement vraie. Nous ne nous intéressons en effet qu'à l'acte qui consiste à accoler, comme une étiquette en quelque sorte, un des qualificatifs de vrai, de faux, ou de douteux, à une perception de l'esprit. Ce qui est essentiel ici, c'est que cette qualification n'est pas donnée à l'esprit avec sa perception. Dit autrement, la qualité de vrai ou de faux n'est pas une forme des perceptions de l'esprit. Nous sommes obligés de faire ici une petite digression, en anticipation sur la suite de cette étude, pour éviter tout malentendu. Nous verrons que pour Descartes la vérité n'est pas du tout subjective, et qu'elle est tout au contraire transcendante à l'esprit. Et lorsque nous disons que c'est par un effet de

---

\* « [...] je désire premièrement, Poliadre, que nous nous entretenions, vous & moi, de toutes les choses qui sont au monde, les considérant en elles-mêmes, [...]. Par après, nous considérerons tous trois derechef toutes les choses, mais sous un autre sens, à savoir en tant qu'elles se rapportent à nous, & qu'elles peuvent être nommées vraies ou fausses, & bonnes ou mauvaises; [...] » La Recherche de la Vérité. Ferdinand Alquie, Vol. 2 – pages 504-505

l'action de l'esprit qu'une perception se voit qualifiée de vraie ou de fausse, nous ne voulons certainement pas dire que c'est l'esprit qui crée les vérités. Mais seulement que c'est lui qui crée *sa croyance* en telle ou telle vérité (ou fausseté, d'ailleurs). Car, pour l'esprit, il est équivalent de penser : "telle chose est vraie" ou "je crois (ou je pense, ou je sais) que telle chose est vraie"<sup>\*</sup>. La question de l'erreur éventuelle de l'esprit — et il peut, bien sûr, y avoir erreur —, lorsqu'il prend cette position, n'est, encore une fois, pas le sujet de ce chapitre.

Dans le langage courant, nous disons que telle chose est vraie, mais en réalité, sauf exceptions (comme par exemple dans un discours scientifique, ou judiciaire, ou encore dans une thèse de philosophie...), nous devrions dire "la conception, ou la sensation, que j'ai de telle chose est vraie". Car la position prise par l'esprit n'est pas une propriété qui se trouverait dans les choses<sup>†</sup> et que nous nous contenterions de percevoir : encore une fois, elle n'est pas donnée dans la perception, elle y est ajoutée. Mais pour autant elle n'est pas indépendante de la perception, car d'une part elle s'applique à la perception et d'autre part elle se fonde sur la perception<sup>‡</sup>. Mais elle est bien distincte, et même radicalement distincte de la perception elle-même. Dans la pratique, pourtant, il est très facile de confondre les deux, et, la plupart du temps, nous ne prêtons pas attention au fait que nous prenons des positions. Lorsque Descartes voit, pendant sa *Deuxième Méditation*, le morceau de cire qu'on approche du feu perdre sa couleur, changer de forme, s'amollir etc. et qu'il continue à penser qu'il s'agit toujours du même morceau de cire, on serait tenté de dire qu'il *voit* bien que c'est en effet toujours le même morceau de cire. Ou encore, lorsqu'il voit, penché à sa fenêtre, des chapeaux et des manteaux passer en contrebas, ne dit-on pas qu'il *voit* bien qu'il s'agit d'hommes qui passent là dans la rue ? Mais ce n'est pas cela. Ce qu'il voit, ce ne sont que des formes, des couleurs, des mouvements, ce qu'il perçoit

<sup>\*</sup> Sachant que l'on peut mettre toutes les nuances que l'on veut dans les deux expressions, comme par exemple : "telle chose est certainement, ou probablement, vraie" et "je suis certain, ou il me paraît probable, que telle chose est vraie".

<sup>†</sup> « *Il est à remarquer que partout il considère le doute et la certitude, non pas comme des relations de notre connaissance aux objets, mais comme des propriétés des objets mêmes qui y demeurent toujours attachées : en sorte que les choses que nous avons une fois reconnues être douteuses ne peuvent jamais être rendues certaines.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septième Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 974. Il s'agit d'un reproche que formule ici Descartes à l'encontre de son contradicteur, le Père Bourdin.

<sup>‡</sup> « *Et bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions. En effet, rien de plus absurde et de plus inconsideré que de vouloir porter un jugement sur des choses auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions ne sauraient atteindre.* » Lettre à Morus du 5 février 1649. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 882

en plus, dans le cas du morceau de cire, ce sont des odeurs, des sensations tactiles etc., mais certainement pas *le même morceau de cire* ou *des hommes qui passent*. Par un processus que nous n'analysons pas ici, il juge, à partir de ses perceptions, qu'il s'agit du même morceau de cire et d'hommes qui passent<sup>55</sup>; autrement dit, lui, René Descartes, au cours de sa *Deuxième Méditation*, ou penché à la fenêtre de son logis, prend position et croit qu'il en est bien ainsi (que c'est le même morceau de cire, que ce sont des hommes qui passent). Sur les deux exemples précédents il peut paraître peut-être de peu d'importance de distinguer ainsi l'acte de prise de position de la perception sur laquelle porte cette prise de position. Mais ce serait une erreur. Car si on pense que c'est la perception elle-même qui comporte en elle cette détermination, alors on ne cherchera même pas à fixer son attention sur l'acte de prise de position qui, pourtant, l'accompagne\*, et on ne fera que répéter machinalement toujours ces mêmes actes, tels qu'on s'est habitué à les faire depuis l'enfance. Et si ces actes sont erronés, on répètera toujours les mêmes erreurs. Le cas le plus remarquable sur ce plan est celui des qualités sensibles des choses extérieures (mais il y a aussi celui de la croyance en l'existence du vide<sup>56</sup>). Nous avons vu que la perception que nous en avons "se rapporte" justement à ces choses extérieures. Mais "se rapporter à", qui est bien une forme de la perception, n'est pourtant pas la même chose que la position que prend le sujet par rapport à cette perception. Et en l'espèce ce serait une erreur que de croire que ces qualités sensibles sont dans les choses extérieures elles-mêmes<sup>57</sup>. Mais justement : il est tout à fait loisible au sujet de se débarrasser de ce préjugé et d'en juger autrement. Encore faut-il qu'il sache qu'il y a là effectivement matière à juger et à se déterminer sur cette question. S'il ne le sait pas, il le fait certes quand même, mais sans y prêter attention (nous dirions aujourd'hui qu'il le fait "inconsciemment"), et donc en pouvant très facilement se tromper.

S'il est relativement facile de voir, du moins en théorie, que la prise de position sur une sensation n'est pas la même chose que cette sensation elle-même, car nous avons tous expérimenté qu'il arrive que les sens nous trompent et nous avons donc appris à ne pas toujours nous y fier (c'est-à-dire, donc, à croire autre chose que ce qu'ils semblent nous apprendre, comme par exemple que ce bâton devient rompu lorsqu'on le plonge dans l'eau) la confusion est plus grande lorsqu'il s'agit d'une conception. C'est pourtant exactement la même chose, puisque une conception est aussi une

---

\* « D'autant qu'il faut distinguer entre la matière, ou la chose à laquelle nous donnons notre créance, & la raison formelle qui meut notre volonté à la donner. Car c'est dans cette seule raison formelle que nous voulons qu'il y ait de la clarté & de l'évidence. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 115

perception\*. Mais la difficulté vient de ce que pour exprimer une prise de position, ou pour y réfléchir, comme ici dans la présente étude, nous sommes conduits à la conceptualiser, à en former une idée. Or *l'idée que nous nous faisons de notre croyance n'est pas notre croyance*, pas plus que l'idée que nous nous faisons d'une de nos sensations ou d'une de nos volontés n'est cette sensation ou cette volonté<sup>†</sup>. D'une manière générale, en effet, la conscience que nous avons de quelque chose, en l'espèce la conscience de nos pensées (passions ou actions de l'âme), n'est pas la même chose que l'idée que nous pouvons nous en former (cf. le chapitre ultérieur consacré à la conception). Et ceci est tout aussi vrai pour ce qui est de nos prises de position. Je peux concevoir la proposition : "je crois que telle chose est vraie" (c'est-à-dire l'entendre, et non pas seulement la prononcer sans en comprendre le sens), sans pour autant croire *vraiment* que cette chose est vraie. Et lorsque nous disons "croire vraiment", ce n'est pas au sens d'un observateur qui serait en surplomb et qui saurait bien, lui, que je ne crois pas vraiment cette chose : c'est moi-même qui, tout en concevant la proposition "je crois que telle chose est vraie", *ai conscience* que je n'y crois pas "en réalité". C'est-à-dire que la conscience de mon acte de prise de position est distincte, et en l'espèce différente<sup>‡</sup>, de ma conception de cette proposition. C'est l'esprit de la réponse de Descartes à l'auteur (le Père Mersenne) des *Secondes Objections*, qui envisageait qu'une vérité dont je suis totalement certain est peut-être connue fautive par Dieu, et est donc fautive en réalité : envisager cela n'est qu'une « feinte »<sup>§</sup>, c'est-à-dire une conception à laquelle en fait on ne croit tout simplement pas, justement parce qu'on a conscience que l'on croit le contraire. Descartes ne s'intéresse pas aux jeux de l'esprit, qui conduisent si souvent aux sophismes, mais à ce que l'on croit réellement, sans tricher avec sa conscience, si l'on peut s'exprimer ainsi.

C'est bien sûr cette distinction entre prise de position et conception qui explique la possibilité du mensonge (y compris du mensonge à soi-même), même si le mensonge suppose en plus qu'il y ait l'intention de ne pas dire ce que l'on croit vraiment. Mais

\* « Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. » Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 45

† « Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, & ensemble de le craindre, que de le voir seulement; & tout de même, que c'est autre chose de voir un homme qui court, que d'assurer qu'on le voit. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 142

‡ Nous voulons dire que, dans le cas où je crois vraiment que telle chose est vraie, la conscience de ma prise de position reste bien distincte de ma conception de la proposition "je crois que telle chose est vraie", mais elles seraient identiques (et non pas différentes).

c'est aussi cette distinction qui fait qu'une croyance, et même une certitude, ne se communique pas, du moins en tant que telle. On pourrait pourtant penser qu'une certitude fondée sur une solide conception devrait être partagée par autrui, si peu qu'autrui accède à cette même conception, ce qui est faisable, car les conceptions peuvent, elles, se communiquer par le langage. C'est ce qu'observait Descartes à l'époque des *Regulæ*\*. Mais plus tard il comprit que ce n'était pas si simple, et qu'en pratique on ne pouvait jamais forcer quiconque à croire *ce qu'il ne veut pas croire*†, comme l'on dit usuellement, même s'il s'agit pourtant de ce qui nous apparaît, à nous, les vérités les plus certaines. Il commença par ne plus être totalement certain, *a priori*, de pouvoir convaincre des vérités qu'il avait découvertes<sup>59</sup>. Il lui arriva même d'être un peu désabusé‡. Mais toute son œuvre montre qu'il ne s'agissait là que de courtes périodes de découragement, et qu'il consacra en fait toute son énergie, non seulement à découvrir de nouvelles vérités, mais aussi à les communiquer et à chercher à les faire partager aux autres hommes.

Le point important, bien sûr, est que la prise de position, comme toutes les actions de l'âme, est libre. Elle n'est déterminée par rien, pas même par elle-même, si l'on peut dire, c'est-à-dire plus précisément pas même par ses perceptions, de quelque nature qu'elles soient – sensations, passions ou conceptions – (à, semble-t-il, une exception près, cependant, que nous examinerons) :

« [...] je ne m'étonne pas pourtant de voir des hommes qui ne sentent point avoir en eux cette idée [de Dieu], ou plutôt qui ne s'en aperçoivent point et qui peut-être ne s'en apercevront pas encore, après avoir lu mille fois, si vous voulez, mes Méditations. Ainsi lorsqu'ils jugent que l'espace, qu'ils appellent vide, n'est rien, ils le conçoivent néanmoins comme une chose positive; et lorsqu'ils pensent que les accidents sont réels, ils se les représentent comme des substances, encore qu'ils ne jugent pas que ce soient des substances, et ainsi souvent en beaucoup d'autres choses les

\* « Or chaque fois que sur le même sujet le jugement de deux hommes se porte à des avis contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe; et même aucun des deux, apparemment, ne possède la science; car si le raisonnement de l'un était certain et évident, il pourrait le proposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par lui gagner aussi l'adhésion de son entendement. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle II. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 81*

† « Mais je ne puis pas donner de l'esprit aux hommes, ni faire voir ce qui est au fond d'un cabinet, à des gens qui ne veulent pas entrer dedans pour le regarder. » Lettre au Père Mersenne du 21 janvier 1641. *Adam et Tannery, Vol. III - page 285*

‡ « Je vois de là, & de plusieurs autres telles choses, que les bonnes raisons ont fort peu de force pour persuader la vérité, ce qui me fait presque résoudre d'oublier tout à fait à écrire, & n'étudier jamais plus que pour moi-même. » Lettre au Père Mersenne du 9 février 1639. *Adam et Tannery, Vol. II - page 501*. Noter tout de même la restriction « presque » [résoudre].

jugements des hommes diffèrent de leurs perceptions.» *Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 369

Nous avons déjà fait remarquer qu'être libre ne signifie pas, pour Descartes, être indifférent (tout au contraire, même). Et cela s'applique ici également : « [...] je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. » (Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 47). Les perceptions\*, ou la répétition des perceptions<sup>60</sup>, qui forme l'habitude, nous « inclinent » à juger de telle ou telle manière<sup>61</sup>, mais l'acte de prise de position n'est pas pour cela *déterminé*, et il peut aller à l'encontre de cette inclination. Mais il semble bien qu'il y ait une exception à la liberté absolue de l'âme, et cette exception porte justement sur la prise de position, qui paraît devoir suivre de manière *nécessaire* un certain type de perception, qui est la *conception claire et distincte*. L'étude de ce point exige une attention toute particulière, car il se situe au cœur de la philosophie cartésienne. Nous examinerons plus tard ce qu'est exactement une conception claire et distincte, et sa relation à la vérité. Ici, nous ne nous préoccupons que de la manière dont l'esprit prend une position en présence d'une conception claire et distincte. Disons tout de suite que cette position est la certitude. Mais est-ce toujours le cas? Peut-on imaginer que l'esprit juge contre une telle conception, ou au moins suspende son jugement? Certains textes de Descartes parlent seulement d'une « grande inclination » de la volonté à croire ce que l'entendement conçoit ainsi clairement et distinctement :

« [...] je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté; [...] » *Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 47<sup>62</sup>

Une telle formulation laisse entendre que, malgré tout, l'esprit reste libre et qu'il peut tout de même, moyennant un grand effort *de volonté* justement, résister à cette grande inclination. Mais déjà l'expression « je ne pouvais pas m'empêcher de juger » semble tout de même bien aller au-delà de la simple « inclination » à juger. Par ailleurs, on ne compte plus, dans l'ensemble de son œuvre, les occurrences d'expressions comme : « on ne peut pas douter que », « nous ne saurions révoquer en doute que » etc. qui finissent par donner le sentiment que l'esprit n'a pas le choix : il

---

\* « Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, & non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 30

lui faut donner son assentiment à une conception lorsqu'elle est claire et distincte. On trouve aussi des expressions comme « *la lumière naturelle nous dicte que...* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 86). Mais surtout, Descartes va jusqu'à affirmer qu'il y a une impossibilité *naturelle* pour l'esprit à aller contre une conception claire et distincte, c'est-à-dire que *la nature* même de l'esprit rend cela impossible :

« [...] la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les [les choses que je connais clairement et distinctement] estimer vraies, pendant que je les conçois clairement & distinctement. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 52*

Et il ne saurait s'agir d'une formulation maladroite, car il répétera cela (dans une de ses lettres\*). On objectera peut-être que c'est là un faux problème, car l'esprit ne comportant pas de parties, c'est le même esprit qui, à la fois conçoit clairement et distinctement, et prend position sur sa conception ; et, en conséquence, le fait que sa position soit déterminée par sa conception n'entame en rien sa liberté, puisque c'est lui-même qui conçoit. Autrement dit, distinguer la conception et la prise de position n'est qu'une manière de présenter les choses qui ne correspond pas à une distinction réelle (il ne s'agit que d'une *abstraction*). On ajoutera peut-être même qu'une conception claire et distincte résulte d'un véritable travail de l'esprit, travail que l'esprit n'entreprend que parce qu'il est libre, justement. Enfin, l'esprit dispose encore d'une autre liberté, qui est de fixer ou non son attention sur une de ses conceptions. Et, s'il ne veut pas croire vraie une chose qu'il conçoit clairement et distinctement, il a toujours la faculté de détourner son attention de la conception correspondante. Mais ces arguments ne sont pas satisfaisants. Il est certes exact qu'il ne faut pas considérer que c'est la volonté qui est libre, mais bien l'esprit qui est libre lorsqu'il veut, ou plus généralement lorsqu'il agit. Et donc, en soi, il n'y a pas de sens à parler de la liberté de la volonté par rapport à l'entendement, car liberté et entendement ne sont que des facultés d'un seul et même esprit. Par contre, ce qui a un sens, c'est d'examiner la liberté de l'esprit dans un de ses actes par rapport à toutes les autres choses qui ne sont pas lui et qui agissent sur lui, autrement dit par rapport à ses passions dont l'agent n'est pas lui-même (car, pour mémoire, nous rappelons qu'il existe aussi des passions de l'âme provoquées par l'âme elle-même : mais celles-ci ne posent pas problème au regard de la question de la liberté de l'esprit). Or une conception, nous l'avons vu, est une perception, c'est-à-dire une passion, et il est bien certain qu'il

---

\* « [...] notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement ; [...] » Lettre à Regius du 24 mai 1640. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 244



existe des conceptions dont l'agent n'est pas l'esprit lui-même (la plus célèbre d'entre elles, dans la philosophie cartésienne, étant, on le sait, l'idée de Dieu). D'autre part, s'il est vrai que la clarté et la distinction d'une conception résultent généralement d'un travail (et donc d'une action) de l'esprit, rien ne dit que certaines conceptions ne se présentent pas d'emblée ainsi à l'esprit. C'est notamment le cas des « notions simples » (ou « primitives »), que l'esprit trouve déjà là en lui et pour lequel il n'a aucun travail à effectuer pour les comprendre mieux<sup>\*63</sup>. Il ne reste que l'argument relatif au pouvoir de l'esprit de détourner son attention d'une conception claire et distincte à laquelle il décide de ne pas accorder son assentiment. C'est effectivement une possibilité. Mais il ne s'agit là que d'une manière indirecte, pour l'esprit, d'exercer sa liberté de prise de position. Et nous ne sommes pas certain qu'il n'y a pas là en réalité un cercle logique : en effet, si, en présence d'une conception claire et distincte, l'esprit détourne son attention *pour* ne pas être conduit à la tenir pour vraie, n'est-ce pas *parce que, déjà*, il a décidé de ne pas la tenir pour vraie ?

Il nous paraît en tout état de cause possible de voir les choses tout autrement, et de sauvegarder le principe de la liberté absolue de l'esprit dans toutes ses actions. Le texte capital est le suivant :

« [...] je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus & les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas de sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai & le faux. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 30

À la lecture de ce passage, nous comprenons ce que Descartes entend par l'impossibilité due à la nature de l'esprit : il n'existe pas dans l'esprit humain une autre faculté qui serait une sorte de "tribunal de l'entendement", pour reprendre l'esprit de la célèbre formule de Kant, ou plus exactement une sorte de "Cour d'Appel"

---

\* « Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations & connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque [...] notre âme en a déjà quelques-unes de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il [notre esprit] ne serait pas capable de raisonner ? » Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648. Adam et Tannery, Vol. V - page 137

qui examinerait ce qu'a déjà examiné l'entendement, et dont je pourrais ensuite décider de suivre l'avis plutôt que celui que me donne l'entendement. La situation est tout autre pour les autres « inclinations naturelles », dont j'ai pu observer, justement grâce à des conceptions claires et distinctes, qu'elles pouvaient m'induire en erreur. Mais toute cette analyse (sur le fait que l'esprit n'a pas d'autre faculté pour connaître le vrai et le faux que la faculté de conception etc.) est une analyse, justement, autrement dit elle est elle-même une conception. Et lorsque Descartes dit : « je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai », il s'agit de la conclusion d'un raisonnement (celui qui part du constat que la nature de mon esprit est telle que je ne trouve pas d'autre instance d'appel que le seul entendement). Et lui, René Descartes, a approuvé cette conclusion — et, bien sûr, en nous exposant son raisonnement, il nous propose de le rejoindre dans cette conclusion —, c'est-à-dire qu'il a « admis en sa créance » (ou encore : « il s'est persuadé ») qu'il ne saurait rien révoquer en doute de ce qu'il conçoit clairement et distinctement\*. L'impossibilité de douter d'une conception claire et distincte n'est donc en rien une impossibilité *psychologique*, ou *naturelle*, mais bien une décision raisonnée, qui se fonde sur l'examen de la nature de l'esprit humain. Cette interprétation est confirmée par le texte suivant :

« [...] j'expliquerai ici derechef le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée.

Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 113

« Il n'y a rien à rechercher davantage » : la certitude que l'on acquiert, ou plutôt que l'on *décide* de faire sienne, justement parce qu'on cesse de rechercher davantage, est la plus grande que l'on puisse *raisonnablement* souhaiter. On voit bien que la prise de position est en réalité *voulue* (ou décidée) par l'esprit et non pas *imposée*, même si « nous sommes naturellement portés » vers cette décision. En fait, c'est donc bien le libre-arbitre qui décide de suivre cette « inclination naturelle », et de lui faire entièrement confiance. Il n'y a donc pas obligation. Et au fond l'homme cartésien, celui qui, dans les *Méditations*, ne peut révoquer en doute ce qu'il conçoit clairement et distinctement, celui aussi à qui Descartes s'adresse dans tous ses autres ouvrages

---

\* Car la lumière naturelle dont il parle ici correspond bien à la conception claire et distincte, comme le prouve l'exemple qu'il prend du *cogito*.

en lui disant qu'on ne peut douter (à charge pour lui de vérifier qu'il ne peut effectivement pas en douter) de telle ou telle vérité que, lui, René Descartes, a découverte, est « *quiconque désire examiner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les conçoit* » (La Recherche de la Vérité. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 1136). L'homme cartésien n'est pas l'homme en général tel que le décrirait un Descartes anthropologue — car Descartes ne décrit pas l'homme en général : l'homme cartésien est celui qui décide, librement, d'être l'homme que Descartes nous propose d'être, et dont les *Méditations Métaphysiques* constituent le parcours initiatique. C'est au cours de ces *Méditations*, dans lesquelles il entrera, non pas en tant que simple lecteur, mais bien en tant que penseur, parce qu'il a déjà décidé, « *une fois en sa vie* », de « *commencer tout de nouveau dès les fondements* »<sup>64</sup>, qu'il découvrira qu'il ne peut avoir de plus grande certitude qu'en se fiant à ses conceptions claires et distinctes.

Nous avons dit que prendre position consiste, typiquement, à affirmer, à nier ou à douter. En fait, nier revient à affirmer le contraire. Il n'y a donc que deux grandes modalités de la prise de position, qui sont : croire ou douter. Il n'y a pas lieu, lorsqu'on étudie la philosophie cartésienne, de distinguer entre les différents degrés de la croyance, car Descartes ne se préoccupe en réalité que de la seule certitude. Il reconnaît bien sûr l'existence de croyances de niveau faible, ou au contraire extrêmement probables (qu'il appelle alors des « certitudes morales », mais qui ne sont pas en réalité des certitudes, au sens où il l'entend généralement dans son œuvre), qui ont leur utilité dans la vie pratique<sup>65</sup>, mais lorsqu'il s'agit de fonder la science, ce qui est son plus haut objectif, il s'agit d'acquérir des certitudes, et seulement des certitudes. Le vraisemblable, notamment, n'est d'aucune utilité en philosophie. Et Descartes préfère même considérer qu'il est faux, mais il s'agit là d'une règle qui ressortit à son éthique de la pensée.

Or, qu'est-ce qu'une certitude pour Descartes ? C'est une croyance (ou persuasion) si ferme qu'on ne peut l'ôter<sup>66</sup>. Et qu'est-ce qu'ôter une croyance ? C'est douter. On voit donc que la certitude se définit à partir du doute (et non pas, comme classiquement, l'inverse : le doute étant communément considéré comme l'absence de certitude) : je suis certain de ce dont je ne doute pas. Et même, plus précisément : je suis certain de ce dont *je ne peux pas* douter, ce qui est beaucoup plus exigeant. En effet, la certitude n'est pas simplement l'absence de doute, mais, plus que cela, elle est *l'absence de tout doute possible*. Ce point est fondamental. Mais il faut bien comprendre : lorsque Descartes dit que la certitude est l'impossibilité de douter, il n'affirme pas là ce qu'est la nature de la certitude en général, comme s'il l'avait découverte après analyse (car

ce serait faux : bien des gens sont certains de quelque chose alors même qu'ils pourraient en douter s'ils se donnaient la peine de chercher une raison de douter, justement); il décide que lui ne se considèrera comme certain que s'il ne peut pas douter (et il nous suggère bien sûr d'adopter cette même position). Il s'agit donc déjà d'une règle morale, qui dit que l'on ne doit être certain que de ce dont on ne saurait douter. Pour être certain de quelque chose, il faut donc d'abord être certain qu'on ne peut en douter. Autrement dit, si on a le moindre doute quant à l'impossibilité de douter de quelque chose, il faut douter de cette chose\*. Cette présentation semble conduire à un doute général, puisque le doute étant libre il est toujours possible, ou en tout cas il n'est certainement pas impossible. Mais il n'en est rien, car nous verrons que, si le doute est libre, il ne doit pas pour autant être arbitraire, et qu'il faut une raison pour douter : l'impossibilité de douter d'une chose revient donc à n'avoir aucune raison d'en douter.

En tout état de cause, c'est cette manière d'appréhender la certitude qui explique la fréquence de l'expression « on ne peut douter que » dans l'œuvre de Descartes. Mais il nous faut évoquer ici un texte qui semble s'inscrire en faux sur ce que nous venons de dire de la certitude, car Descartes y explique qu'elle reposerait sur une très forte raison, et non pas sur l'impossibilité de douter :

« [...] ce que je fais pour mettre une distinction entre la persuasion et la science. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute; et *la seconde*, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, [...] »  
*Lettre à Regius du 24 mai 1640. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 245*

Mais que dit exactement Descartes ? Qu'il n'y a que persuasion, c'est-à-dire un niveau de croyance inférieur à la certitude, lorsqu'il existe encore une raison de douter. Cela veut bien dire qu'*a contrario* il ne peut y avoir certitude que s'il n'y a aucune raison de douter. Quant à ce que dit ensuite Descartes de la science (qui correspond à la certitude), il n'est pas sûr qu'il faille le prendre au pied de la lettre : on ne trouve pas dans sa philosophie, en effet, qu'il y aurait une sorte de hiérarchie entre les raisons, des raisons plus fortes que d'autres. Et nous voulons comprendre qu'une raison « plus puissante » serait en fait n'importe quelle raison, pourvu qu'elle soit une *raison de douter*. Car une telle raison de douter est toujours « plus puissante » que

---

\* « [...] car de cela seul qu'il craint et qu'il ne sait pas certainement qu'il ne doit point se défier, de là il s'ensuit qu'il doit se défier. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections.  
*Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 977*

n'importe quelle raison de croire, puisqu'il suffit d'une raison de douter pour ne pas croire.

En tout cas, ce qui apparaît clairement, c'est que, dans la philosophie cartésienne, la prise de position de base est le doute. On sait la place considérable qu'occupe le doute, sous la forme du doute hyperbolique, ou radical, dans la dramaturgie des *Méditations*. Mais si cette place est considérable, elle est en réalité, sous cette forme, très conjoncturelle : dans la *Première Méditation* le doute est tellement présent et tellement actuel qu'il occupe toute la place ; il n'y a plus que lui. Mais dans tout le reste de l'œuvre cartésienne, si le doute est constamment présent, ce n'est plus qu'en tant que pure potentialité, qu'il s'agit justement d'empêcher à tout prix de s'actualiser. Ce qui ne diminue évidemment en rien son importance, qui reste, bien au contraire, tout à fait primordiale.

Mais le doute cartésien est une notion qu'il faut correctement appréhender. Et il faut reconnaître que l'on rencontre pour cela une certaine difficulté (comme ce fut déjà le cas pour Gassendi et le Père Bourdin, les auteurs des *Cinquièmes* et *Septièmes Objections*), difficulté due à un usage peut-être un peu imprécis, par Descartes, des mots "doute" et "faux". Au tout début de la *Première Méditation*<sup>\*</sup>, Descartes commence par « rejeter » toute opinion pour laquelle il a « le moindre sujet de douter », sans qu'il soit nécessaire pour cela qu'il « prouve » qu'elle est « fausse ». Il indique de plus qu'il décide d'avoir la même attitude vis-à-vis des opinions qui ne sont pas « entièrement certaines » que vis-à-vis de celles qui lui « paraissent manifestement fausses ». Cette attitude consiste à « rejeter » ces opinions, ou encore à ne pas leur « donner créance ». Ici, "douter" signifie "ne pas être certain", ou encore avoir à l'esprit deux raisons qui m'inclinent chacune à conclure en sens inverse de l'autre. Je suis *hésitant*, en somme, et je n'ai pas une position ferme, voire je n'ai pas de position du tout. "Faux" semble bien être le contraire de "vrai", et pour pouvoir affirmer que quelque chose est faux, et en être certain, il me faut le prouver. Et c'est aussi difficile, bien sûr, que de prouver que quelque chose est vrai (c'est pourquoi Descartes n'est pas sûr de pouvoir en « venir à bout »). Cependant, il y a aussi des

---

\* « Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles [ses anciennes opinions] sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout ; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines & indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter. » *Méditations Métaphysiques – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 13-14*

choses qui me « paraissent manifestement fausses », ce qui laisse à penser que j'en ai une assez forte « persuasion », sans en avoir véritablement la « science », c'est-à-dire sans que j'aie totalement prouvé qu'elles sont fausses. Finalement, Descartes décide de "rejeter", ou de ne pas "accorder sa créance" à toutes les opinions qui ne sont pas « entièrement certaines & indubitables ». De toute évidence, ce qu'il veut nous dire dans ce passage, est qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des différents degrés de croyance que l'on peut avoir en quelque chose (comme "je crois que cette chose est très probable", "ou probable", "ou improbable", "ou très improbable" etc.), et que notre attitude doit être binaire : soit je suis certain, soit je ne le suis pas. Mais cela demande un très grand effort, « pénible et laborieux »<sup>67</sup>, et Descartes recommande même au lecteur de s'y exercer pendant plusieurs mois, ou au moins plusieurs semaines (cf. passage déjà mentionné page 19 note \*)<sup>68</sup>. Mais au regard de cette discipline le vrai et le faux ne sont pas symétriques. En effet, lorsque une chose nous paraît « manifestement fausse », ou même seulement fausse, nous sommes habitués à la rejeter, sans penser pour autant que son contraire est "manifestement vrai", ou même seulement vrai, et donc sans accorder explicitement créance à ce contraire. Par contre, nous avons tendance à croire une chose qui, sans être absolument certaine, nous apparaît "manifestement vraie", ou "vraie". Et cette tendance est d'autant plus forte que nous sommes habitués d'y céder depuis fort longtemps<sup>69</sup>. De ce point de vue, c'est-à-dire du point de vue de ma prise de position, et non pas de la vérité ou de la fausseté absolues des choses, les choses m'apparaissent sur une échelle allant du "manifestement faux" au "manifestement vrai", et je suis habitué, schématiquement, à croire celles qui se présentent sur cette échelle comme vraies ou manifestement vraies, et à rejeter celles qui se présentent comme fausses ou manifestement fausses. Dans cette perspective, et si l'on comprend les qualificatifs "vrai" et "faux" comme relatifs à ma prise de position (je crois que ceci est vrai, ou je crois que ceci est faux), alors le "faux" correspond à la privation du "vrai", et non plus à son contraire : est faux ce qui ne m'apparaît pas suffisamment vrai pour que j'y accorde ma créance\*. C'est en ce sens là que Descartes dit ensuite qu'il décide de « se tromper lui-même » en « feignant » que tout ce dont il n'est pas absolument certain est en fait *faux*<sup>70</sup>. Il répétera plus loin :

« [...] j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en

---

\* C'est ce que Descartes répondra à Gassendi : « Car, pour moi, qui par le faux n'entends autre chose que la privation du vrai, je trouve qu'il y a une entière répugnance que l'entendement appréhende le faux sous la forme ou l'apparence du vrai, ce qui toutefois serait nécessaire s'il déterminait jamais la volonté à embrasser la fausseté. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquie*, Vol. 2 - page 826

quelque sorte. » *Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation.*  
Adam et Tannery, Vol. IX - page 47<sup>\*†</sup>

Ce sont des formulations de la sorte qui provoqueront l'incompréhension de Gassendi et du Père Bourdin. Car ils prennent toujours le mot "faux" dans le sens du contraire du vrai, et ne comprennent pas pourquoi Descartes adopte une position aussi extrême que de considérer faux ce qui n'est que douteux, c'est-à-dire, selon leur interprétation, de considérer que dès que la vérité d'une chose n'est pas totalement certaine, c'est qu'elle est fausse et que donc son contraire, lui, est vrai. Avec cette interprétation, bien sûr, le Père Bourdin a raison de reprocher à Descartes de tomber en fait dans un autre ensemble de croyances qui ont toutes les chances d'être aussi fausses que les préjugés dont il veut se libérer. Mais ce n'est évidemment pas du tout ce qu'a fait Descartes, comme il le lui répondra :

« Lorsque j'ai dit qu'il fallait pour quelque temps tenir les choses douteuses pour fausses, ou bien les rejeter comme telles, j'ai donné si clairement à connaître que j'entendais seulement que, pour faire une exacte recherche des vérités tout à fait certaines, il ne fallait faire non plus de compte des choses douteuses que de celles qui étaient absolument fausses, qu'il me semble que tout homme de bon sens ne pouvait autrement interpréter mes paroles, et qu'il ne pouvait s'en rencontrer aucun qui pût feindre que j'ai voulu croire l'opposé de ce qui est douteux, [...] » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septième Objections.*  
Adam et Tannery, Vol. IX - page 959<sup>†</sup>

\* Et aussi : « [...] je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable. » Discours de la Méthode – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 8. On notera que dans ce passage Descartes met la restriction "presque", car il n'en est pas encore à adopter une démarche systématique de découverte de la vérité : il vient seulement de constater que ce qui se présente comme vérité ne mérite pas toujours qu'il lui accorde sa créance. Mais plus loin dans le *Discours*, il radicalise sa position : « [...] pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait [...] que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne restait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable. » Discours de la Méthode – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 31

† Cette réponse nous paraît à la fois claire et satisfaisante. Mais il faut reconnaître que ce n'est pas tout à fait le cas de la réponse que Descartes fit à Gassendi : « Un philosophe n'aurait pas dit aussi qu'en "tenant toutes choses pour fausses, je ne me dépouille pas tant de mes anciens préjugés, que je me revêts d'un autre tout nouveau"; ou bien il eût premièrement tâché de montrer qu'une telle supposition nous pouvait induire en erreur; [...] Et un philosophe ne serait pas plus étonné de cette supposition que de voir quelquefois une personne qui, pour redresser un bâton qui est courbé, le recourbe de l'autre part, car il n'ignore pas que souvent on prend ainsi des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité, [...] » (*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections.* Adam et Tannery, Vol. IX - pages 789-790). En effet, l'image du bâton à redresser, ainsi que l'allusion aux raisonnements apagogiques, laissent à penser que le mot "faux" est bien utilisé ici dans le sens du contraire du vrai. Mais alors, sans aller jusqu'à

Le mot "faux" a donc deux sens, ou plus exactement deux usages chez Descartes : soit il qualifie la chose dans l'absolu, soit il ne porte que sur ma position vis-à-vis d'elle. Il en est évidemment de même pour le mot "vrai". Mais, alors que pour le vrai, il n'y a pas de risque d'ambiguïté (quel que soit le sens, "je suis certain" que la chose est vraie), il en est tout autrement pour le faux : quand le mot se rapporte à ma position, il signifie que "je ne suis pas certain" de la chose, tandis que s'il a le sens absolu, alors c'est que "je suis certain" (que la chose est fausse). Lorsqu'il s'agit de prendre position, Descartes applique une sorte de *principe de précaution* avant l'heure ; et "faux" signifie alors "susceptible d'être faux", ou du moins il décide de se comporter vis-à-vis de ce qui est susceptible d'être faux comme s'il était effectivement faux, sous réserve d'un examen plus approfondi ultérieur. L'image de la corbeille de pommes dont on vide tout le contenu pour y remettre ensuite uniquement celles qui ne sont pas gâtées, après qu'on les aura vérifiées une par une, illustre merveilleusement l'esprit de la démarche cartésienne du doute radical<sup>72</sup>.

Le doute aussi a deux sens dans la philosophie de Descartes. Nous savons que la position du sujet doit être binaire : soit la certitude, soit l'absence de certitude (ou la non-certitude, ce qui revient au même). Mais il y a encore une autre possibilité, qui est l'absence de position. Il ne faut pas confondre "absence de certitude" et "absence de position". L'*absence de certitude* est en fait une vraie position, et donc un *acte* de l'esprit, alors que l'absence de position est un non-acte, bien sûr. Ne pas accorder sa créance, comme s'exprime Descartes, signifie juger, ou prendre comme position, que la chose en question est incertaine. Mais cette dernière formulation est encore ambiguë, car ce n'est pas d'une qualité de la chose qu'il s'agit, mais de la qualification de ma position vis-à-vis d'elle : ce n'est pas elle qui est incertaine, ni moi non plus d'ailleurs qui serais incertain (au contraire, je prends clairement une position, je n'hésite plus : je considère cette chose comme "fausse" — au deuxième sens du mot "faux"), c'est ma position au regard de cette chose qui est celle du doute — et, avons-nous envie d'ajouter : il est certain que cette position est celle du doute, car j'ai parfaitement conscience de mon acte de douter. Ce doute-là, celui qui revient à « tenir pour faux », est le *doute radical*, ou « hyperbolique », selon l'expression de Descartes, que nous voulons comprendre en ce sens (car Descartes ne définit pas vraiment ce qu'il entend par cette expression, et nous savons seulement que lorsqu'il

---

accompagner Gassendi lorsque celui-ci prétend qu'en tenant pour fausses toutes les opinions que l'on avait jusqu'à présent on retombe dans un autre préjugé, il nous semble qu'on serait en droit de demander pourquoi Descartes a besoin d'effectuer cette supposition plutôt que de se contenter de considérer toutes ces opinions comme douteuses.



l'utilise c'est toujours en référence aux doutes de la *Première Méditation*<sup>73</sup>). Mais il faut bien comprendre : "croire que quelque chose est faux", ou "tenir quelque chose pour faux", avec le sens premier du mot "faux", n'est pas en soi un doute radical : ce n'est qu'une croyance (plus ou moins forte) — que cette chose est fautive, c'est-à-dire que son contraire est vrai ; ce qui constitue le doute radical, c'est la position de non-certitude prise dans un système à deux positions (certitude et non-certitude) délibérément choisi comme système de créance. Autrement dit, ce qui est *radical*, c'est avant tout le système de créance lui-même, sa radicalité étant qu'il ne comporte que deux positions possibles (c'est un système de tout ou rien, en somme), sans aucun intermédiaire entre les extrêmes\*.

Mais avant d'être assuré d'une chose, ou avant d'en douter radicalement, je n'ai pas de position vis-à-vis d'elle. Je cherche à définir ma position. J'hésite peut-être. Cette phase d'abstention ne correspond pas à ce que Descartes appelle « suspension de jugement ». Il s'agit bien sûr aussi d'un "doute", mais peut-être pas de l'action de *douter*, car ce n'est pas un acte, mais un état. Tandis que la « suspension de jugement » relève d'une décision du sujet, et exprime sa puissance et sa liberté :

« Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; & si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. »  
*Méditations Métaphysiques – Première Méditation*. Adam et Tannery,  
Vol. IX - page 18<sup>74</sup>

C'est cette suspension de jugement qui me permet d'échapper aux ruses d'un mauvais génie éventuel<sup>75</sup>. Il s'agit de ce que nous avons appelé la "non-certitude", qui est une position décidée par le sujet, et donc une action de l'esprit, comme le dit le passage suivant :

« Et pource que c'est une action de la volonté que de juger ou ne pas juger, ainsi que j'ai expliqué en son lieu, il est évident qu'elle est en notre pouvoir : [...] » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par*

---

\* « Mais il n'en va pas de même quand il est question d'établir les fondements de la philosophie ; car on ne peut pas dire qu'il y ait certaines bornes de douter au-dessous de la plus grande certitude, au delà desquelles il est inutile de passer, et sur qui même nous pouvons avec raison et assurance nous appuyer ; car la vérité consistant dans un indivisible, il peut arriver que ce que nous ne voyons pas être tout à fait certain, pour probable qu'il nous paraisse, soit néanmoins absolument faux ; et sans doute que celui-là philosopherait fort mal qui n'aurait point d'autres fondements en sa philosophie que des choses qu'il reconnaîtrait pouvoir être fausses. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 1059. On notera qu'ici le mot "faux" est utilisé avec son sens habituel, de contraire du vrai.

*monsieur Gassendi contre les précédentes réponses. Adam et Tannery, Vol. IX - page 204<sup>76</sup>*

Descartes n'a pas explicitement évoqué l'état d'abstention, ou de non prise de position. Ou alors peut-être est-ce cet état de non-position auquel il songe lorsqu'il parle de « doute de l'entendement » pour le distinguer du « doute de la volonté »\* ? En effet, l'entendement ne saurait être actif, surtout lorsqu'on l'oppose à la volonté ; donc, le « doute de l'entendement » ne peut être un acte, et il ne peut que correspondre à un état, dans lequel l'esprit justement s'abstient de prendre position. En tout cas, c'est bien de l'état d'abstention dont Descartes parle lorsqu'il utilise le mot "doute" au sens habituel, et non pas au sens du doute radical, comme lorsqu'il dit que « *celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé ; [...]* » (Règles pour la direction de l'esprit – Règle II. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 80*). Ou encore lorsqu'il parle d'« assurance morale »<sup>†</sup> (qui s'oppose à ce que l'on pourrait appeler un "doute moral") : une telle assurance ne correspond pas à un degré qui ferait partie du système de croyances (qui, de toute façon, nous l'avons vu, ne comporte que deux positions possibles), mais à une certitude en vue des actions pratiques, et non spéculatives. Dans cette perspective, on ne doute évidemment pas de l'existence des choses corporelles<sup>77</sup>, par exemple, même si, avant d'avoir achevé le parcours des six *Méditations*, il nous faut en *douter radicalement*.

Il ne faut d'ailleurs pas confondre non plus le doute radical avec l'ignorance. J'ignore la signification d'un mot étranger, par exemple, ou j'ignore la composition de tel breuvage, ou encore j'ignore quelles sont les solutions réelles éventuelles de telle

---

\* « *La première est de savoir s'il est jamais permis de douter de Dieu, c'est-à-dire si naturellement on peut douter de l'existence de Dieu. Sur quoi j'estime qu'il faut distinguer ce qui dans un doute appartient à l'entendement, d'avec ce qui appartient à la volonté ; car pour ce qui est de l'entendement, on ne doit pas demander si quelque chose lui est permise, ou non, parce que ce n'est pas une faculté élective, mais seulement s'il le peut. Et il est certain qu'il y en a plusieurs, de qui l'entendement peut douter de Dieu, et de ce nombre sont tous ceux qui ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique, néanmoins, ils aient une vraie foi ; car la foi appartient à la volonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner par raison naturelle s'il y a un Dieu, et ainsi douter de Dieu.* » Lettre à Buitendijck de 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 57*

† « *Car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses [son corps, les astres, la terre, etc.], qui est telle, qu'il semble qu'à moins que d'être extravagant, on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps, & qu'on voit d'autres astres, & une autre terre, sans qu'il en soit rien.* » Discours de la Méthode – Quatrième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI - pages 37-38*

équation du second degré. Mais je peux douter que tel assemblage de lettres constitue un mot ayant une signification dans une langue étrangère, je peux douter que tel breuvage ait un effet bénéfique sur la santé, ou encore je peux douter que telle équation du second degré ait des solutions réelles. La confusion entre le doute et l'ignorance vient de ce que dans le langage courant on peut aussi exprimer le doute en se servant du verbe "ignorer" (ou "ne pas savoir"). C'est ainsi que, dans nos exemples, on pourra tout aussi bien dire : j'ignore si tel assemblage de lettres constitue un mot ayant une signification dans une langue étrangère, ou j'ignore si tel breuvage a un effet bénéfique sur la santé, ou encore je ne sais pas si telle équation du second degré a des solutions réelles. C'est que, communément, on assimile "savoir quelque chose" à "être certain de quelque chose", et donc également leurs contraires : "ignorer quelque chose" à "douter de quelque chose". Mais ces assimilations sont erronées, tout simplement parce que "savoir" (ou "connaître") correspond à une perception (avoir l'idée de la chose), et donc à une passion, tandis que "être certain" (ou "assurer que") est une prise de position, et donc une action. Et le "savoir" ne fait que nous « incliner », comme nous l'avons vu, à "assurer". L'ignorance, de son côté, est une absence de perception, ou de passion, tandis que le doute est une action, du moins lorsqu'il s'agit du doute radical. Et ce n'est pas parce que l'on doute d'une chose, c'est-à-dire qu'on la rejette de sa créance, que l'on perd pour autant la connaissance que l'on a de cette chose\* (ce qui confirme bien que la prise de position ne se confond pas avec la perception).

Le doute radical est une position, et non pas l'absence de position. Très bien. Mais nous avons vu qu'il n'a sa pertinence que dans le champ de la connaissance, et non pas dans celui de l'action pratique†. La question qu'il nous faut alors examiner est celle de l'existence éventuelle d'un double système de créance : aurions-nous, à

\* « [...] l'Auteur de ce livre [Gassendi] n'a pas considéré que le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit, desquelles j'avoue qu'il est impossible de se défaire, mais seulement à toutes les opinions que les jugements que nous avons faits auparavant ont laissées en notre créance. [...] car enfin, pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné, quoiqu'on ne laisse pas pour cela de retenir toutes les mêmes notions en sa mémoire. » Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 204

† « Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, & que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer & de connaître. » Méditations Métaphysiques – Première Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 17

propos d'une chose, d'une part une position quant à la science que nous avons de cette chose, et d'autre part une position quant à l'attitude pratique que nous adoptons vis-à-vis de cette chose? Ou encore : durant la *Première Méditation*, Descartes (et nous-mêmes, si nous le suivons dans son cheminement) doute-t-il radicalement de l'existence des choses corporelles, tout en y croyant simultanément sur le plan pratique (comme par exemple en continuant à s'alimenter de nourritures terrestres durant toutes ces semaines pendant lesquelles on s'exerce au doute radical)? La phrase de Descartes tirée de son *Abrégé des six Méditations*, et que nous avons citée page 81 note 77, dans laquelle il affirme qu'« aucun homme de bon sens » n'a « jamais mis en doute » « qu'il y a un Monde » et « que les hommes ont des corps » signifie-t-elle qu'au cours de ces *Méditations* il crée, *artificiellement*, un deuxième dispositif de prises de position qui doublerait en quelque sorte, et pour la durée de l'exercice des *Méditations*, son système *naturel* de créances ?

Nous ne le pensons pas. Nous pensons que l'esprit n'a qu'une seule position, à *un instant donné*, relativement à une chose. Si l'esprit pense la faim du corps (car ressentir la faim est une pensée, on le rappelle) et veut que celui-ci (le corps) s'alimente de nourritures terrestres, c'est parce qu'il croit d'une part qu'il existe bien un corps auquel il est uni, que d'autre part cette faim peut être apaisée par l'absorption d'aliments, et qu'enfin de tels aliments existent bien réellement. Pendant qu'il mange, si l'on veut, le sujet des *Méditations* ne doute pas de l'existence des choses corporelles. Ou plus exactement : pendant qu'il décide de manger — car il peut ensuite manger comme il respire, c'est-à-dire "sans y penser", ce qui veut dire : sans y prêter son attention, qui, elle, peut porter alors sur la prise de position relative à l'existence générale des choses corporelles. Et comprenons bien : il ne s'agit pas d'affirmer, comme si nous occupions une position d'observateur extérieur, que le sujet des *Méditations*, malgré qu'il en ait, croit en fait réellement à l'existence des choses corporelles *puisque'on voit bien qu'il mange*. Ce que nous disons, c'est que le sujet des *Méditations*, pendant qu'il décide de manger, croit réellement en l'existence des choses corporelles, et *il a parfaitement conscience qu'il y croit*. Pendant qu'il décide de manger il ne doute effectivement pas radicalement. Il n'est d'ailleurs pas non plus absolument certain de l'existence des choses corporelles : il n'est tout simplement pas dans le système binaire de créance, mais dans un système banal fait de probabilités et de vraisemblances plus ou moins fortes. Mais pendant qu'il médite sur l'existence de son corps et des choses matérielles, le sujet des premières *Méditations* en doute "réellement". Il ne « feint » pas d'en douter. Le doute radical n'est pas un pur jeu de l'esprit. Et c'est bien ce qui le rend si difficile à pratiquer. Descartes ne cesse d'insister sur l'extrême effort qu'exige l'exercice du doute radical,

ou encore l'abandon des préjugés qui nous ont été inculqués dès l'enfance. Si ce n'était qu'un jeu, comme un jeu de rôles auquel on se soumettrait pour quelques minutes, ou pire même : qu'on ne ferait qu'envisager intellectuellement, sans même chercher à s'y prêter réellement — posture que, probablement, la plupart des lecteurs des *Méditations* croient pouvoir se contenter d'adopter, malgré l'insistance de Descartes —, alors il faudrait comprendre que les propos de Descartes relatifs à la nécessité de s'y exercer pendant plusieurs semaines ou mois seraient fort exagérés et relèveraient d'une démarche de "promotion" de son œuvre... Toute l'œuvre, et toute la vie de Descartes, interdisent une telle interprétation. Il faut prendre au pied de la lettre ce que dit Descartes de la difficulté à pratiquer le doute radical. Le doute radical est donc un doute *sincère*, dans lequel le sujet est totalement impliqué.

Mais s'il est totalement sincère, le doute radical n'est pas *définitif* pour autant. Il est la position du sujet à un instant donné ; et à cet instant-là, il n'y a pas d'autre position, en arrière-plan en quelque sorte. Mais la position du même sujet, sur la même question, peut parfaitement être différente à *un autre instant*. Par exemple lorsqu'il décide de manger. Ou encore lorsque, à la fin de la *Sixième Méditation*, il finit par se convaincre de l'existence des choses corporelles. La variabilité dans le temps des prises de position ne doit pas nous étonner, puisqu'il s'agit d'actes libres (pléonasme) de l'esprit : ma prise de position actuelle n'est déterminée par rien, pas même par celle que j'avais prise tout à l'heure, et dont j'ai gardé le souvenir. C'est bien pourquoi il est si difficile de se débarrasser *réellement* des préjugés de l'enfance : je peux bien, à un moment donné, les rejeter tous par un "effort" d'attention ; mais ils *reviennent* très vite, dès que je « relâche la bride »<sup>78\*</sup> à mon esprit. Nous étudierons plus tard la question, primordiale, de la constitution d'un système de créance qui s'inscrive dans la durée. Retenons que, à un instant donné, l'esprit, étant un, n'a qu'une position vis-à-vis d'une chose donnée.

Mais alors, si le doute radical est sincère, autrement dit : si Descartes, au cours de la *Première Méditation*, doute réellement de l'existence de toutes choses, son attitude n'est-elle pas celle d'un *sceptique*, ce dont pourtant il se défend avec véhémence ? Pour Descartes, le scepticisme consiste en une « affectation trop grande de douter »<sup>79</sup>, c'est-à-dire à faire du doute le but même de la pensée<sup>80</sup>. Or cela n'est

---

\* Et aussi le passage de la *Première Méditation* mentionné page 77 note 69, dans lequel Descartes rappelle que « ces anciennes & ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée », comme si elles avaient le « droit d'occuper mon esprit contre mon gré, & de se rendre presque maîtresses de ma créance ».

qu'extravagance<sup>81</sup> et hérésie<sup>82</sup>, aux yeux de Descartes. Et à tel point qu'il n'a jamais cru devoir chercher à réfuter formellement le scepticisme. Non pas que la folie même du scepticisme aurait été suffisamment aveuglante, à ses yeux, pour penser que tout homme un peu sensé s'en détournerait de lui-même : au contraire, Descartes n'a jamais sous-estimé le danger réel que représente cette doctrine. C'est en tout cas par crainte qu'on l'interprète dans un sens sceptique qu'il n'a pas cru pouvoir trop développer ses considérations sur le doute radical dans le *Discours de la Méthode*, écrit en français et donc destiné, dans son esprit, à être lu par le plus grand nombre\* (au contraire des *Méditations Métaphysiques* qui sont écrites, elles, en latin, et donc s'adressent aux personnes les plus instruites). C'est que la doctrine sceptique apparaît comme l'issue naturelle à tous ceux qui s'interrogent un peu et ne manquent pas de constater, très rapidement, que toutes les philosophies qu'on leur propose sont en même temps incertaines et contradictoires<sup>83</sup>. La meilleure réfutation que Descartes pouvait alors apporter à cette doctrine, qui est indéniablement son plus grand adversaire, était justement de créer un ensemble de connaissances certaines, et d'en témoigner. C'est le but de toute son œuvre.

Et ce qui différencie radicalement le doute hyperbolique pratiqué par Descartes du doute sceptique est — c'est bien connu — qu'il est *méthodique*, c'est-à-dire qu'il participe d'une méthode, ou encore qu'il n'est qu'un moyen<sup>†</sup>, une étape dans un cheminement dont le but est justement de dépasser ce doute, afin de ne plus jamais avoir à y retomber : « tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer » dit Descartes dans l'extrait du *Discours de la Méthode* cité page 84 note 80. Et, bien sûr, c'est justement le résultat auquel va aboutir Descartes : au lieu que, comme les sceptiques, il en reste à ce doute dans lequel il entre, c'est ce doute même qui va lui apporter sa première certitude, et la plus solide, celle qui va lui servir de fondation pour tout le système de connaissances qu'il va bâtir : le *cogito* est en premier lieu un "je doute, donc je suis".

---

\* « [...] ; & ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre [le *Discours*], où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, & cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention. » Lettre au Père Vatier du 22 février 1638. *Adam et Tannery, Vol. I* – page 560

† « Pour ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute qui regarde la fin, et celui qui regarde les moyens. Car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu, afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement de vouloir demeurer incertain sur une chose de telle importance. Mais si quelqu'un se propose ce doute, comme un moyen pour parvenir à une connaissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout à fait pieuse et honnête, parce que personne ne peut vouloir la fin, qu'il ne veuille aussi les moyens. » Lettre à Buitendijck de 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3* - pages 57-58

Mais doute *méthodique* ne signifie pas seulement que l'acte de douter fait partie d'une méthode qui l'englobe. Le doute radical est lui aussi à conduire avec méthode. Le doute radical (et ce, même si Descartes parle parfois de « doute général »<sup>84</sup>) ne consiste pas à décider : "je doute de tout" ; mais à décider de douter (c'est-à-dire, comme on l'a vu, à « tenir pour faux ») dès que j'ai *une raison de douter*, et même à la moindre raison de douter<sup>85</sup>. "Avoir une raison de douter" ne conduit pas *nécessairement* à douter : encore une fois, le doute cartésien est une prise de position, et donc est libre — "avoir une raison de douter" *incline* seulement à douter. Mais le choix, *libre*, de Descartes, et qui appartient à la méthode qu'il *décide* d'appliquer, est de douter effectivement dès lors qu'une raison de douter lui apparaît. Autrement dit, le doute radical ne relève ni d'une décision de principe général ("je doute de tout" : ce qui l'apparenterait alors au doute sceptique), ni d'un caprice de la volonté. C'est un doute *raisonnable*, au sens où il procède d'une méthode raisonnée.

Mais qu'est-ce au juste qu'une "raison (ou un sujet, ou une occasion) de douter" ? C'est un *soupçon*, c'est-à-dire une idée, sous forme d'une hypothèse, qu'il n'est pas absurde ou contradictoire de penser, et dont la vérité éventuelle rendrait incompatible celle de la chose vis-à-vis de laquelle je cherche précisément à définir ma position, ou même seulement m'empêcherait d'être certain de la vérité de cette chose. Autrement dit, j'ai une raison de douter que telle chose est vraie si je peux formuler avec sens et sans contradiction une hypothèse qui, soit est incompatible avec la vérité de cette chose (ou encore : je ne peux pas penser sans contradiction simultanément la vérité de cette chose et celle de l'hypothèse considérée ; c'est le classique principe de non contradiction), soit est incompatible avec la certitude que je cherche à avoir de la vérité de cette chose. La raison de douter peut donc jouer sur deux plans différents : soit sur celui de la vérité des choses, soit sur celui de ma certitude quant à la vérité des choses. Mais le résultat est le même dans les deux cas, puisque, nous le savons, pour Descartes la vérité n'a d'intérêt que si je suis certain qu'elle est la vérité, et donc, que la chose puisse ne pas être vraie, ou que je ne puisse pas être certain qu'elle est vraie, dans l'un et l'autre cas il me faut adopter la position de « suspension de jugement », c'est-à-dire du doute radical.

---

\* cf. l'extrait cité page 78 note \* de la Quatrième Partie du *Discours de la Méthode*, dans lequel Descartes dit qu'il décide de « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute ».

Et aussi : cf. l'extrait cité page 76 note \* de la *Première Méditation*, dans lequel Descartes affirme que « le moindre sujet de douter » qu'il trouvera en quelque chose « suffira » pour lui faire rejeter la chose en question.

Nous avons dit qu'il faut pouvoir formuler *avec sens et sans contradiction* une telle hypothèse. C'est-à-dire que l'hypothèse en question ne doit pas être farfelue :

« [...] de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes & mûrement considérées : [...] » *Méditations Métaphysiques – Première Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 17<sup>86</sup>

Cela ne veut pas dire tout de même qu'il me faut y croire, ou que cette hypothèse ne doit pas me paraître totalement invraisemblable etc. C'est qu'il ne s'agit pas de définir ma position par rapport à cette hypothèse, mais bien par rapport à la chose dont je me demande si je dois douter ou non, question à l'occasion de laquelle j'ai émis l'hypothèse en question. Cette hypothèse que je formule actuellement, je n'ai pas besoin d'y croire, elle n'a pas besoin d'être "plausible", mais par contre elle ne doit pas être elle-même en contradiction avec mon système de croyances déjà établi. Je ne dois pas pouvoir la rejeter comme incompatible avec ce que je sais déjà. C'est la seule condition que doit remplir une hypothèse pour pouvoir être retenue comme "raison de douter". En d'autres termes, une telle raison doit être *possible* (compte tenu de ce que je sais), et cela suffit, indépendamment de l'évaluation que je peux faire de sa plausibilité, et donc du plus ou moins grand crédit que je peux attacher à cette hypothèse. On voit déjà se dessiner ici le principe de cohérence qui est au cœur de l'éthique cartésienne de la pensée, et l'extrême rigueur de son application. Moi, sujet, je cherche à définir ma position vis-à-vis d'une certaine chose. Je suis actuellement dans la phase de non-position. J'examine si je peux avoir une raison de douter de cette chose. Pour cela je cherche toutes les hypothèses qui, comme cette chose vis-à-vis de laquelle je veux me déterminer, pourraient se présenter à moi et entrer, *sans incompatibilité* (ou sans contradiction) avec l'ensemble de mes certitudes actuelles, dans mon système de croyances. Et pour chacune de ces hypothèses j'effectue une sorte de *simulation* : je fais comme si je l'intégrais dans mon système de croyances (ce n'est qu'une fiction, bien sûr, puisque, s'il s'agissait vraiment de me persuader de sa vérité, il me faudrait tout d'abord vérifier que je n'ai aucune raison de douter d'elle, ce que je ne fais pas); et j'examine alors si la chose qui me préoccupe réellement pourrait encore être compatible avec mon système de croyances ainsi modifié par l'acceptation — à titre provisoire — de l'hypothèse considérée. Et s'il se trouve, dans cet exercice, qu'une seule hypothèse rende ainsi contradictoire la croyance éventuelle que j'attacherais à cette chose avec l'ensemble de mon système de croyances ainsi modifié fictivement, eh bien ! je décide de ne pas accorder ma certitude à cette chose, c'est-à-dire à la rejeter comme fausse. On voit combien est exigeant le test auquel on doit soumettre une chose pour pouvoir lui accorder sa certitude. On devine aussi la stratégie poursuivie par Descartes en choisissant cette manière de procéder : il s'agit



de se prémunir contre les incohérences qui pourraient éventuellement surgir plus tard, de telle sorte qu'une fois que j'ai accordé ma créance à une chose je n'aie plus à revenir ultérieurement sur sa validité. Nous examinerons plus loin longuement cette question du maintien dans le temps du système de croyances.

Mais présenté ainsi, le procès qui conduit à définir sa position semble devoir toujours aboutir au doute général. On peut penser, en effet, qu'il doit toujours être possible de construire une hypothèse de telle sorte qu'elle infirme la chose considérée. Mais il n'en est rien, car la condition de validité d'une telle hypothèse, à savoir qu'elle-même soit compatible avec le système actuel de croyances, se révèle particulièrement vertueuse, et d'autant plus restrictive que ce système de croyances s'enrichit progressivement. On sait, et nous y reviendrons, que la principale raison de douter est, pour Descartes, l'hypothèse d'un mauvais génie tout puissant qui mettrait toute sa puissance à me tromper. Mais justement, un des objectifs essentiels du travail des *Méditations* consistera, en démontrant l'existence de Dieu, à empêcher qu'une telle hypothèse puisse à l'avenir être retenue (car il y a incompatibilité entre l'hypothèse de l'existence éventuelle d'un mauvais génie et la certitude qu'il existe un Dieu parfait).

Descartes nous indique, dans son *Abrégé des six Méditations*, qu'il a mentionné dans la *Première Méditation* les raisons générales qui peuvent — ou plutôt qui *doivent* — nous faire douter<sup>87</sup>. Il n'est pas inutile de les rappeler. La première raison de douter d'une chose est le souvenir que la manière dont cette chose nous est donnée s'est révélée, par le passé, au moins une fois trompeuse<sup>88</sup>. C'est le cas notamment de tout ce qui se présente à nous par l'intermédiaire de nos sens<sup>89</sup>. La seconde hypothèse qu'envisage Descartes dans la *Première Méditation* est qu'il n'est peut-être pas éveillé, c'est-à-dire que ce qui lui apparaît bien réel n'est peut-être au fond qu'un rêve<sup>90</sup>. La troisième hypothèse est envisagée par Descartes après qu'il s'est fait la réflexion que, même si ses sens le trompent, et même s'il dort alors qu'il croit être éveillé, les vérités mathématiques (comme le fait que deux additionné à trois donne cinq ou qu'un carré a bien quatre côtés), elles du moins sont indubitables. Eh bien ! non, elles ne sont pas indubitables, et je dois en douter, car je peux imaginer que Dieu, qui est tout puissant, d'une part a fait les choses différemment de la manière dont elles m'apparaissent, et d'autre part m'a fait tel que je me trompe même dans les choses les plus simples et dont je suis le plus certain. Il faut citer le passage qui introduit ce qui deviendra "l'hypothèse du mauvais génie" :

« 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. 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 toutes ces choses, & que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux & de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. » *Méditations Métaphysiques. Première Méditation* – Adam et Tannery, Vol. IX – page 16<sup>91</sup>

Deux points sont à souligner. Tout d'abord, on voit bien que cette hypothèse est bien compatible avec le système actuel de croyances de Descartes, tel qu'il se présente au moment où il entame ses *Méditations* : cette hypothèse se fonde en effet sur l'« opinion » qu'il a (depuis « longtemps ») qu'il y a un Dieu qui peut tout et l'a créé. Certes, l'« opinion » qu'il en a est que ce Dieu est parfaitement bon ; et il pourrait y avoir contradiction entre cette bonté et le fait qu'il m'ait créé de telle sorte que je me trompe toujours. Mais Descartes vient juste de constater que ses sens peuvent le tromper, ou que ce qui lui paraît réel peut n'être que rêverie de sa part : et cela aussi peut passer pour incompatible avec le fait qu'il a été créé par un Dieu parfaitement bon. Il en déduit que cette incompatibilité n'est qu'apparente et qu'il ne peut s'appuyer sur elle pour récuser l'hypothèse qu'il y a un Dieu qui aurait tout fait pour qu'il se trompe\*. Cette hypothèse est donc, non pas plausible — ce n'est pas la question —, mais parfaitement compatible avec l'état actuel de son système de croyances. Et, comme on le voit, cette compatibilité a été effectivement vérifiée par Descartes, à la suite d'une véritable analyse. Il faut bien comprendre que l'hypothèse du mauvais génie n'est pas construite *ex nihilo*, pour les besoins de la cause, en quelque sorte, et n'est en rien un jeu d'esprit purement gratuit : elle tire son origine de la croyance préalable en l'existence de Dieu, ou au moins dans le fait que l'idée de Dieu se trouve déjà toujours en moi. Ce qui est tout à fait remarquable est que c'est la présence en moi de cette idée de Dieu qui servira à Descartes, on le sait, à démontrer l'existence de Dieu et, conséquemment, à rendre impossible l'hypothèse du mauvais génie. L'idée de Dieu en moi est à la fois ce qui donne naissance à l'hypothèse du mauvais génie, qui ruine toutes mes certitudes, et ce qui, en rendant cette même hypothèse impossible, est la garantie ultime, aux yeux de Descartes, de mes certitudes. Mais, bien sûr, le paradoxe n'est qu'apparent, car "à la fois" ne veut pas dire "simultanément", et, entre l'émergence de l'hypothèse du mauvais génie et sa

---

\* « Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, & néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. » *Méditations Métaphysiques* – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 16

disparition définitive il y aura eu tout le travail des *Troisième* et *Cinquième Méditations* (et aussi, indirectement, des *Deuxième* et *Quatrième*).

Le second point à souligner est que l'hypothèse du mauvais génie englobe de fait les deux autres raisons de douter qu'avait envisagées Descartes. La tromperie des sens ou la confusion entre veille et sommeil peuvent en effet être considérées comme des moyens employés par ce mauvais génie pour me tromper\*. En fin de compte, l'hypothèse du mauvais génie est, non seulement la raison cardinale de douter, mais même celle qui résume à elle seule toutes les raisons de douter envisageables (du moins lorsqu'on se situe sur un plan métaphysique). C'est ce qui explique que Descartes croira devoir déployer tout l'appareil des *Troisième* et *Cinquième Méditations* pour éradiquer cette hypothèse. Encore une fois, l'existence d'un mauvais génie n'est guère plausible. Mais son *idée* est LA raison de douter par excellence. Et même si elle est très improbable, elle n'en est pas moins une « raison très forte & mûrement considérée » (cf. extrait de la *Première Méditation* cité page 87). Nous avons envie de dire que le mauvais génie cartésien ne tire sa toute puissance (au regard de la construction de la science) qu'en tant qu'il est une idée. Et la question qu'il soulève n'est absolument pas de savoir s'il existe réellement (ou même s'il est plausible qu'il existe), en tant que mauvais génie, mais seulement si son idée peut être envisagée, ou si au contraire elle doit être définitivement rejetée, non pas comme douteuse (il va de soi qu'elle est douteuse), mais comme *incompatible*. Et cette idée deviendra effectivement incompatible lorsque Descartes aura démontré l'existence du Dieu tout parfait — et, du coup, il ne doutera même plus de l'existence éventuelle d'un mauvais génie : il sera certain de sa non existence. En attendant, comme nous l'avons vu, il se livre à une "simulation" (Descartes parle de « feindre » et de « se tromper soi-même ») consistant à admettre — mais à titre provisoire — dans son système de croyances cette hypothèse à laquelle pourtant il n'a aucune raison de croire (mais qui est une très forte raison de douter) :

« Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé & trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. » *Méditations Métaphysiques – Première Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 17

---

\* « Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons & toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions & tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. » *Méditations Métaphysiques – Première Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 17-18

Et nous verrons que si alors aucune des idées, dont il était pourtant certain naguère, n'est plus compatible, en tant que certitude, avec un système de croyances dans lequel figure cette hypothèse du mauvais génie, — ce qui le conduit effectivement à douter de tout (doute général) —, il va découvrir une nouvelle certitude, la certitude du *cogito*, qui, elle, *résiste* à cette hypothèse (ce qui signifie qu'elle est compatible avec elle). Et ce sera en s'appuyant sur elle qu'il parviendra, dans un deuxième temps, à rendre l'hypothèse du mauvais génie incompatible, et donc à la destituer de son rôle de raison de douter. La simulation s'arrêtera alors et le doute général (et non pas le doute radical) avec elle.

Le cas du mauvais génie nous permet de voir comment fonctionne le dispositif cartésien du doute radical. Il s'agit d'un dispositif qui comporte plusieurs étapes. Dans un premier temps, je constate, après une analyse approfondie, que l'hypothèse de l'existence d'un mauvais génie n'est pas incompatible avec mes certitudes ou croyances actuelles. Autrement dit, je ne peux pas démontrer que cette existence est impossible. Pour autant, bien sûr, je n'y crois pas du tout, ou plutôt : je ne me pose même pas la question de savoir si j'y crois ou non (abstention de position). Mais je "fais semblant" d'y croire, je l'intègre provisoirement dans mon système de croyances : une raison de douter est en quelque sorte une *fausse croyance*, une croyance à laquelle je ne crois pas. Elle n'est donc intégrée dans mon système de croyances qu'avec son statut de "raison de douter", et non pas comme une véritable croyance. Mais l'effet de cette simulation est en l'espèce dévastateur : toutes les certitudes ou croyances que j'avais eues autrefois s'en trouvent, actuellement, totalement disqualifiées. C'est que cette raison de douter ne s'attaque pas à la vérité des choses, mais à la certitude que je peux avoir de la vérité des choses. Ma créance se vide entièrement : je doute de tout, je ne suis plus sûr de rien. Comprendons bien : pendant la simulation du mauvais génie je ne crois pas vraiment à l'existence de ce mauvais génie, mais *je doute réellement* de l'existence de toutes choses, en particulier de celle des corps, y compris du mien. On voit combien le dispositif est déséquilibré : une hypothèse à laquelle je ne crois pas vraiment suffit à me faire douter réellement des choses qui me paraissaient les plus certaines, comme que  $2 + 3 = 5$ . Dans un second temps, je découvre une première certitude (le *cogito*), puis une seconde (l'existence d'un Dieu tout parfait). Si ce sont des certitudes, c'est donc que je n'ai trouvé aucune raison de douter d'elles. C'est-à-dire que LA raison de douter par excellence, l'hypothèse du mauvais génie, qui est toujours présente à mon esprit, n'est pas une raison de douter de ces deux nouvelles certitudes : elle se révèle ici impuissante. Enfin, dans un troisième temps, je me rends compte que l'hypothèse du mauvais génie n'est plus compatible avec mon système de croyances tel qu'il est

devenu après les deux premières étapes. Du coup, elle ne peut plus être retenue comme raison de douter. Définitivement. Tout l'enjeu de ce dispositif extraordinairement dur pour admettre une certitude est dans ce "définitivement" : il s'agit de se mettre à l'abri *une fois pour toutes* de tout doute possible vis-à-vis des choses auxquelles on a fini par accorder sa créance.

---

## Les idées et les images

### La conception

**La conception est une catégorie particulière de passions de l'esprit – Analyse de l'expérience du morceau de cire – La conception du morceau de cire est purement intellectuelle – Elle s'appuie sur la conscience des qualités perçues, mais elle n'est pas l'imagination – Chaque pensée donne lieu à une idée (ou conception), qui est la "forme" de cette pensée – Une idée étant une pensée, elle donne lieu elle-même à une idée, réflexive – Une idée n'a pas de signification : elle est une signification – La forme d'une idée est d'avoir un objet, qu'elle vise – Une idée est communément désignée par son objet – Lorsque l'objet est conforme à une chose donnée, l'idée est dite représenter cette chose – Mais la relation de l'idée à la chose qu'elle représente éventuellement, ou à son objet, n'est pas une relation d'image – Analyse du concept de réalité objective – Connaître une chose donnée, c'est en avoir l'idée – L'image peut accompagner une idée (cas des objets corporels), et concourt à la connaissance, mais elle n'est pas l'idée elle-même**

Une conception est une passion de l'esprit, nous l'avons vu (cf. page 55). Plus exactement, le mot désigne une *catégorie particulière* de passions (ou de perceptions) de l'esprit, catégorie tout à fait essentielle puisque c'est sur elle que repose la possibilité même de la connaissance (entendue comme connaissance scientifique, et non pas comme conscience). L'esprit est une chose qui pense, et la pensée recouvre bien autre chose que les seules conceptions. Mais sans la faculté de conception l'esprit ne serait pas ce qu'il est (en termes aristotéliens, nous dirions que si l'essence de l'esprit est de penser, concevoir est son propre). Ce qu'est véritablement, ou en quoi consiste véritablement la conception est pourtant

extrêmement difficile à cerner. Cette difficulté est probablement due au fait que la conception est tellement "naturelle" à notre esprit, et tellement présente dans presque tous les actes ou passions de notre esprit, que nous avons du mal à la repérer et à l'identifier en tant que telle.

Il nous faut tout d'abord insister sur le fait qu'il s'agit bien d'une passion, car ce point est essentiel, et il est trop facile de l'oublier. En effet, l'esprit pouvant être lui-même à l'origine d'une conception, il est habituel de confondre en ce cas l'acte qui provoque la conception avec le résultat de cet acte, c'est-à-dire la conception elle-même : cf. l'extrait des *Passions de l'âme* cité page 58, dans lequel Descartes dit que lorsqu'on « s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point » ou « à considérer quelque chose qui est seulement intelligible », on parle plutôt d'actions que de passions.

Mais nous savons déjà qu'« imaginer quelque chose »\*, qui est à entendre ici au sens de la *fantaisie*, ou encore que « considérer quelque chose », c'est-à-dire *porter son attention* sur quelque chose, sont des *actions* de l'esprit sur lui-même. D'une manière générale, les actions de l'esprit sont accompagnées par (ou s'appliquent à) des conceptions : en particulier les *volontés* et les *jugements* (ou *prises de position*)<sup>†</sup>. Dans tous ces cas, l'esprit subit une *passion*, et lorsque cette passion est une conception (car certaines passions ne sont pas des conceptions, comme la joie intellectuelle par exemple), ce n'est qu'en tant que passion que nous l'étudierons ici, sans porter notre attention sur l'acte qui est à son origine. Disons tout de suite qu'il y a bien d'autres conceptions que celles qui sont provoquées par l'esprit lui-même, par exemple celles qui proviennent des impressions sensibles. Mais même en ce cas, on pourrait être tenté de considérer que l'esprit *agit* en concevant l'objet correspondant à ces impressions sensibles (par exemple, le célèbre morceau de cire de la *Deuxième Méditation* serait conçu par un acte de l'esprit, à partir des informations transmises

---

\* Nous examinerons dans ce chapitre la différence et la relation qui existent entre conception et imagination.

† « *Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, & c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une Chimère, ou le Ciel, ou un Ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; & de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.* » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 29

par les sens, mais qui ne porteraient, elles, que sur ses qualités, comme sa couleur, son odeur, sa dureté etc.). Il n'en est rien (c'est bien la chose "morceau de cire" qui est, ou qui pourrait être, l'agent de la passion que subit l'esprit, lorsqu'il conçoit l'objet "morceau de cire" – il vaudrait d'ailleurs mieux dire : lorsqu'il est affecté de la conception, ou de l'idée, de l'objet "morceau de cire"), et ce serait un contresens majeur au regard de la philosophie cartésienne. Toute la question de la "causalité" des idées dépend de la bonne appréhension de ce point. Nous y reviendrons, bien sûr.

Descartes, dans un passage très célèbre (à juste titre, tant du point de vue de sa force philosophique que de sa beauté littéraire) des *Méditations*, a su merveilleusement bien illustrer ce que c'est qu'une conception. Il s'agit de l'expérience du morceau de cire :

« Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, & si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, & quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent échangées, & cependant la même cire demeure. » *Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 23-24

Il faut rappeler le contexte dans lequel a lieu cette expérience. Nous sommes au milieu de la *Seconde Méditation*. À l'issue de la *Première*, je n'avais plus aucune certitude : l'hypothèse du mauvais génie m'a en effet conduit à douter généralement de toutes mes anciennes croyances. Je viens de prendre conscience d'un premier point d'appui, une première certitude : ma propre existence, en tant que chose qui pense, et seulement en tant que chose qui pense (non pas que Descartes ait encore établi à ce stade la distinction réelle de l'esprit et du corps, mais du moins je suis certain d'être une chose qui pense, tout en continuant à douter que j'ai un corps). Mais je ne vois pas encore clairement ce qu'est « une chose qui pense », justement. Et puis, je me dis qu'il est tout de même bien paradoxal que les choses corporelles, dont



je doute, me paraissent mieux connues que mon esprit<sup>92</sup>, dont je suis pourtant à présent certain de l'existence. L'expérience du morceau de cire va m'apprendre alors ce qui fait le propre de l'esprit humain, à savoir la faculté de conception\*, mais aussi ce que c'est que *connaître*, et je comprendrai alors que si je connais la cire j'ai la possibilité de connaître d'autant plus (et mieux) mon propre esprit. Autrement dit, après que j'aurai découvert ce que c'est que *concevoir*, je serai à même de me faire une conception (claire et distincte) de la propre nature de mon esprit, cette chose qui pense :

« [...] car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, & non point par l'imagination ni par les sens, & que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. » *Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation.*  
Adam et Tannery, Vol. IX – page 26

Descartes dit que la connaissance de son propre esprit est la plus « facile » de toutes. Plusieurs interprétations de cette "facilité" sont envisageables : elle est plus facile car elle est immédiate (contrairement à celle des corps qui passe par la médiation des sens ou de l'imagination); ou alors : toute opération de connaissance d'autre chose concourt aussi à la connaissance de l'esprit... Mais le point qui nous paraît essentiel (et stratégique au regard de la démarche de l'ensemble des *Méditations*), plus que cette "facilité", est qu'il est à présent établi qu'il y a une pensée (la conception) qui, au contraire de la sensation et de l'imagination, ne repose pas sur le corps (car, nous le verrons, l'imagination est le fait du corps). Il y avait certes déjà le doute, mais il s'agit d'une action. Ce n'est que maintenant, après l'expérience du morceau de cire, que l'esprit peut être conçu comme une chose à la fois passive et active, sans présupposer l'existence d'un corps. En tout cas, l'expérience du morceau de cire ne fait certainement pas comprendre ce qu'est la cire (et encore moins un corps en général, puisque aussi bien l'étendue, dont on sait qu'elle est la nature même des corps pour Descartes, est ici tout aussi changeante<sup>†</sup> que les autres qualités du morceau de cire, et d'ailleurs Descartes la traite exactement sur le même plan que ces autres qualités). Au demeurant, cette expérience est conduite alors même que je doute encore de

\* cf. extrait de la *Seconde Méditation* cité page 41 note \*.

† « Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, & se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, & beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage? » *Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 24

l'existence des corps, et elle ne conclut absolument pas à leur existence : il est tout à fait possible, et Descartes l'envisage explicitement, que *ce* morceau de cire n'ait aucune réalité<sup>93</sup>. Il n'empêche, et c'est là le résultat de cette expérience, que je l'ai *conçu*, ou plus précisément que j'ai conçu quelque chose comme un morceau de cire.

Descartes, pour montrer ce qu'est une pure intellection, prend donc l'exemple de la conception d'une chose corporelle. Il aurait pu prendre un cas plus facile, comme peut-être la conception d'une figure géométrique, ou encore celle d'une vérité logique. Mais en prenant le cas *a priori* le plus difficile, Descartes montre définitivement que la pensée n'est en rien corporelle. C'est parce qu'il est établi à présent que, même dans la perception d'une chose matérielle comme un morceau de cire, il y a une *impression* purement spirituelle, que l'idée que la pensée en général n'est en rien corporelle est acceptable. Et lorsque Descartes dit qu'il ne peut « concevoir de cette sorte sans un esprit humain » (cf. extrait de la *Seconde Méditation* cité page 41 note \*), il ne faudrait évidemment pas comprendre qu'il pourrait y avoir un esprit non humain, celui des animaux par exemple, qui serait capable de pensées à l'exception cependant des seules conceptions. Certes, la « première perception » que j'eus du morceau de cire, lorsque j'ai « cru la connaître par le moyen des sens extérieurs » pourrait parfaitement « tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux »<sup>94</sup>. Mais justement, je me trompais en pensant connaître la cire « par le moyen des sens extérieurs ». Et les animaux, eux, ne disposent que de ce seul moyen. Or, nous verrons que la connaissance d'une substance s'effectue grâce à la perception de ses qualités. La connaissance (ou la conception) du morceau de cire, qui est purement intellectuelle, n'est donc possible qu'en s'appuyant sur les impressions de ses qualités sensibles. Ces impressions sensibles ont donc elles aussi une dimension spirituelle, et participent de la pensée. Dit autrement, la conception d'une chose matérielle suppose la conscience des qualités sensibles de cette chose. Il y a donc *conscience*, c'est-à-dire *pensée*, au sens cartésien, des perceptions sensibles.

Il faut bien comprendre la logique profonde de l'inscription de l'expérience du morceau de cire à ce stade des *Méditations*. Certes, j'ai déjà découvert le *cogito*. J'ai acquis une première *certitude*. Mais une certitude *de quoi*? De mon existence, dira-t-on. Certes, mais cette existence ne se manifeste encore qu'à travers un acte pur, la prise de position (en fait, il y a à présent deux prises de position : tout d'abord le doute radical, et ensuite la certitude du *cogito*). Le *cogito* est un pur acte de croyance (pour ne pas dire "acte de foi"), au sens d'une prise de position positive (à l'opposé du doute radical). *Je n'ai aucune connaissance*. Je suis sûr que j'existe, mais je ne connais rien de moi, je ne me connais pas. Cette première certitude ne porte pas sur

une connaissance : "j'existe" n'est pas encore une connaissance. Je suis certain que j'existe, mais je ne sais pas ce que signifie "j'existe". Ou plus exactement : je ne sais pas encore que je sais ce que cela signifie, car je ne sais pas encore ce que c'est que savoir... C'est l'expérience du morceau de cire qui va me l'apprendre. Et en même temps elle m'apprend ce qu'est une « chose qui pense ». On comprend alors pourquoi Descartes n'a pas repris, dans les *Méditations*, la célèbre formule qui apparaît dans le *Discours* (et qu'il reprendra plus tard dans les *Principes*) : « je pense, donc je suis ». Car cette formule présente déjà la structure de la relation d'accident, qui ne sera explicitée qu'ensuite, par l'expérience du morceau de cire : "je pense" signifie que je perçois une qualité, la pensée ; "donc je suis" traduit que je conçois en conséquence la substance support de cette qualité, mon esprit. Dans les *Méditations*, Descartes veut insister sur le fait que le *cogito* me donne directement, et avant toute autre chose, la connaissance de mon existence. C'est pourquoi il a choisi cette autre formule : « je suis, j'existe ».

L'enseignement majeur de l'expérience du morceau de cire est double : tout d'abord, je ne connais pas *ce morceau de cire* en tant qu'il présente telles ou telles qualités « que j'y ai remarquées par l'entremise des sens » ; et ensuite, ce n'est pas non plus l'imagination qui m'en donne la conception : « *cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer* » (*Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 24*). En effet, cette expérience me fait comprendre que la cire est capable de prendre par exemple toutes sortes de formes, et, du coup, la conception que j'ai de ce morceau de cire (ou de la cire en général) comporte cette faculté de recevoir une infinité de figures différentes. Or mon imagination est bien incapable de me faire voir une "infinité de figures différentes". C'est donc que ce que je conçois là est distinct de ce que me donne ou pourrait me donner mon imagination<sup>95</sup>.

Le premier point, à savoir que la conception n'est pas la même chose que la sensation, n'est pas le plus délicat. Mais dans l'expérience du morceau de cire, Descartes, pour la distinguer de la vision ou de l'attouchement, la qualifie d'« inspection de l'esprit »\*.

---

\* « Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes-c'est la même, que je vois, que je touche, que j'imagine, & la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, & ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, & dont elle est

-----

Le mot est peut-être quelque peu malheureux, dans la mesure en tout cas où il pourrait évoquer une action de l'esprit. Du reste, Descartes lui-même parle, dans l'extrait cité, de « l'action par laquelle on aperçoit » le morceau de cire. Le texte montre pourtant que cette « inspection » peut être « confuse », et que le mot ne vise donc pas ce travail de l'esprit qui conduit à donner clarté et distinction à une conception. Il ne s'agit pas non plus d'un jugement, comme celui qui conclurait qu'il s'agit bien toujours du *même* morceau de cire après qu'on l'a approché du feu et que toutes ses apparences ont changé, puisque cette « inspection » a déjà lieu dès le début de l'expérience. Nous comprenons que ce mot a été choisi ici par Descartes pour éviter avant tout que l'on confonde conception et vision (en tant que sensation); il faut en effet observer que l'expression « inspection de l'esprit » ne semble pas apparaître ailleurs que dans les seules *Méditations*, et, en dehors de ce texte, Descartes parle le plus souvent de "vision" de l'esprit (l'esprit "voit"...), mais c'est alors dans des contextes où le risque de confusion avec la sensation issue du sens de la vue est absent. Et s'il parle d'« action par laquelle on aperçoit » c'est probablement, comme semble l'indiquer la fin du passage cité, dans la mesure où l'on *prend conscience* de la conception que l'on a du morceau de cire en portant sur elle son attention.

Mais le point le plus marquant que conclut Descartes de l'expérience du morceau de cire est que la conception est autre chose que l'imagination. Et c'est ce point qui sera le plus largement contesté par ses contradicteurs, voire sera incompris même de certains de ceux qui faisaient pourtant profession d'adhérer à sa philosophie. C'est la raison pour laquelle nous examinerons ce qu'est l'imagination (ainsi que la mémoire), même si elle ne relève pas de la pensée. Mais il nous faut tout d'abord préciser un peu plus ce qu'est la conception.

Nous avons dit que la conception est une catégorie de perceptions. Une conception particulière, ou déterminée, est généralement appelée une *idée*. Mais comme souvent chez Descartes, le sens des mots dépend du contexte dans lequel ils sont utilisés. C'est pourquoi il nous faut préciser d'emblée que le mot "idée" est utilisé par Descartes dans des acceptions généralement plus larges, qui en font souvent le synonyme de "pensée"\*, et qu'il lui arrive de qualifier d'"idée" par exemple une image cérébrale

---

*composée.* » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 24-25

\* Les exemples abondent. Citons par exemple cet extrait : « *Et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce* -----

(c'est-à-dire quelque chose qui est dans l'imagination)<sup>96</sup>, la conscience que nous avons d'une sensation<sup>97</sup>, ou encore une volonté<sup>98</sup>. Il va même jusqu'à vouloir « *comprendre généralement, sous le nom d'Idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H [la glande pinéale]* » (L'Homme. *Adam et Tannery, Vol. XI* – page 177), c'est-à-dire donc des qualités purement corporelles (on rappelle que les « esprits », ou "esprits animaux", sont les parties les plus subtiles du sang). Il n'empêche qu'à la demande du Père Mersenne, Descartes a été conduit à donner, dans les *Réponses aux Secondes Objections*, une définition formelle de l'idée. Il est évidemment très important de l'examiner avec attention, car on peut être certain que Descartes a mis dans cette définition la vision théorique qu'il en a, même si, dans la pratique, il continuera à faire un usage plus élastique du mot même\*.

« Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles. Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX* – page 124

Cette définition montre bien que la conception est une « perception », et donc une passion. Chaque pensée donne lieu à une idée, mais l'idée est la forme d'une pensée, et non pas la pensée elle-même. Autrement dit, lorsque nous sentons ou lorsque nous voulons nous avons toujours aussi une idée de ce que nous sentons et de ce que nous

---

*qu'ils pensent [...] »* (Lettre au Père Mersenne du 20 novembre 1629. Adam et Tannery, Vol. I – page 81), dans lequel Descartes n'hésite même pas à assimiler « l'imagination » avec l'entendement.

\* « [...] personne n'a jamais douté qu'il n'y eût des corps dans le monde qui ont diverses grandeurs & figures, & se meuvent diversement, selon les diverses façons qu'ils se rencontrent, & même qui quelquefois se divisent, au moyen de quoi ils changent de figure & de grandeur. Nous expérimentons la vérité de cela tous les jours, non par le moyen d'un seul sens, mais par le moyen de plusieurs, à savoir de l'attouchement, de la vue & de l'ouïe; notre imagination en reçoit des idées très distinctes, & notre entendement le conçoit très clairement. Ce qui ne se peut dire d'aucune des autres choses qui tombent sous nos sens, comme sont les couleurs, les odeurs, les sons & semblables : car chacune de ces choses ne touche qu'un seul de nos sens, & n'imprime en notre imagination qu'une idée de soi qui est fort confuse, & enfin ne fait point connaître à notre entendement ce qu'elle est. » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 318. Dans ce passage, il est clair que l'"idée" correspond à l'image qui se forme dans le cerveau et est nettement distincte de la conception elle-même, ce qui est assez paradoxal.

voulons. La première phrase de la définition ci-dessus pourrait toutefois être interprétée comme signifiant que l'idée correspond à la conscience que nous avons de chacune de nos pensées (cf. l'expression « connaissance », qui peut avoir chez Descartes, nous le savons, le sens de "conscience", surtout lorsqu'il y a immédiateté). Mais cela ne nous semble pas cohérent avec les enseignements de l'expérience du morceau de cire. En effet, il faudrait alors appeler du nom d'"idée" la conscience que nous avons de ses différentes qualités que nous percevons, comme son odeur, sa couleur etc. Or tout l'intérêt de cette expérience a justement consisté à montrer qu'au-delà de la conscience de ces qualités nous avons *en plus* "une idée", qui est *l'idée du morceau de cire*, et que celle-ci est d'une nature totalement différente de la conscience de ses qualités. Du reste, la seconde phrase, elle, indique qu'il s'agit bien de la conception, et non de la conscience, car les paroles expriment des conceptions, et non pas des sentiments ou des volontés dont nous avons seulement conscience (sans en former une conception, justement, c'est-à-dire plutôt sans porter notre attention sur la conception correspondante). En tout cas, on comprend que l'idée du morceau de cire nous vient de ce que nous avons les pensées (ou sensations) de ses qualités, mais qu'elle est bien autre chose que ces sensations elles-mêmes. Quant à la dernière partie de cette définition, il est très clair que les images cérébrales (qui, comme le rappelle l'expression que nous avons choisie, sont dans l'imagination, c'est-à-dire dans le corps, et non pas dans l'esprit) ne sont pas, en tant que telles, des idées. Mais Descartes ajoute qu'elles sont cependant des idées « en tant qu'elles informent l'esprit ». Nous voulons comprendre que l'esprit *pense* ces images qui sont dans le cerveau, c'est-à-dire qu'il en est impressionné, et qu'il a donc aussi l'idée correspondante, comme pour toutes ses pensées. Autrement dit, lorsque le cerveau comporte une image cérébrale, l'esprit, d'une part a conscience de cette image (et cette conscience ou pensée d'une image cérébrale peut être appelée "image mentale"), et d'autre part il conçoit l'idée correspondant à cette image. C'est ce qui se passe pour le lecteur des *Méditations* qui *ne voit pas* le morceau de cire (ni le sent, le touche etc.) mais *imagine* à la fois sa forme, sa couleur, son odeur et ses autres qualités, et, à partir de ces images cérébrales, ou plus exactement à partir de la pensée (ou la conscience) qu'il a de ces images cérébrales, conçoit l'idée du morceau de cire.

Nous l'avons dit, Descartes donne un sens aux mots qui dépend du contexte dans lequel ils sont utilisés. C'est ainsi que dès les *Réponses aux Troisièmes Objections*, qui suivent évidemment immédiatement les *Réponses aux Seondes Objections* dans lesquelles il a donné cette définition du mot "idée", nous rencontrons une difficulté avec le passage suivant :

« Par le nom d'idée, il [Hobbes, l'auteur des Troisièmes Objections] veut seulement qu'on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle; & cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu'on ne peut avoir aucune propre & véritable idée de Dieu ni d'un Ange; mais j'ai souvent averti, & principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit : en sorte que, lorsque je veux & que je crains, ce vouloir & cette crainte sont mis par moi au nombre des idées; [...] » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 141

Il y a tout d'abord une confirmation nette que le mot "idée" correspond « à tout ce qui est conçu ». Mais la suite est problématique : un « vouloir » et une « crainte » sont aussi considérés comme des idées, alors qu'il s'agit d'une action pour le premier et d'une passion qui n'est pas une conception pour la seconde. Mais le début du passage cité nous indique quelle est la préoccupation de Descartes dans cette réponse. Il s'agit de ne pas limiter les idées aux seules « images des choses matérielles », et donc de montrer qu'il existe d'autres idées que celles des seuls corps. Le « vouloir » et la « crainte » jouent ici le rôle de sources de conceptions différentes des choses matérielles. Ils sont alors à considérer non pas en eux-mêmes, mais bien au travers de la conception qui, nous l'avons vu, ne manque pas de les accompagner : l'idée n'est pas, avec cette interprétation, l'acte lui-même de vouloir, ou la passion de la peur qui « se rapporte » à l'âme, mais l'idée de ce qui est voulu ou l'idée de ce qui est craint (sachant que ce qui est voulu ou craint n'est pas nécessairement une chose matérielle, et même en ce dernier cas n'existe peut-être pas). Nous écartons l'interprétation consistant à considérer que l'idée serait l'idée de l'acte de vouloir ou l'idée de la passion de la peur, bien que ces idées-là puissent aussi exister (nous pouvons concevoir que nous voulons ou que nous craignons, puisque nous pouvons avoir une conscience réfléchie, qui est elle-même une pensée, et donc qui, à ce titre, comme toutes les pensées, a une forme, c'est-à-dire une idée, selon la définition donnée par Descartes dans les *Réponses aux Seconde Objections*), car les mots « ce vouloir » et « cette crainte » semblent bien se référer à la conscience simple (et non pas réfléchie) du « lorsque je veux et que je crains ».

À toute pensée (c'est-à-dire en dernière analyse à toute passion de l'esprit, puisqu'une action est toujours accompagnée d'une passion) correspond donc une idée (qui est la forme de cette pensée). Et cela est tout aussi vrai pour ces pensées particulières que sont les *prises de position*, ou croyances. Et ce, quelle que soit la manière dont cette prise de position a été prise : à la suite d'une conception claire et distincte, comme le veut l'éthique cartésienne de la pensée, ou par un libre choix de la volonté, ou encore par l'effet de la *foi* ou de la grâce divine. Car même dans ce dernier cas, il y a prise de

position, et donc acte de l'esprit; et cet acte, comme toute pensée, a une forme. Autrement dit, nous avons nécessairement une idée de ce à quoi nous croyons, même si ce que nous croyons relève de la foi religieuse. Et Descartes ne manquera pas d'utiliser cet argument pour mettre en difficulté ses contradicteurs qui soutenaient qu'ils ne savaient pas ce que signifie l'idée de Dieu, alors que par ailleurs ils ne pouvaient prétendre ne pas croire en Dieu (surtout s'ils étaient membres du clergé) :

« Outre que c'est la confession la plus impie qu'on puisse faire, que de dire de soi-même, au sens que j'ai pris le mot d'idée, qu'on n'en a aucune de Dieu : car ce n'est pas seulement dire qu'on ne le connaît point par raison naturelle, mais aussi que, ni par la foi, ni par aucun autre moyen, on ne saurait rien savoir de lui, pource que, si on n'a aucune idée, c'est-à-dire aucune perception qui réponde à la signification de ce mot Dieu, on a beau dire qu'on croit que Dieu est, c'est le même que si on disait qu'on croit que rien est, & ainsi on demeure dans l'abîme de l'impiété & dans l'extrémité de l'ignorance. » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses.* Adam et Tannery, Vol. IX – pages 209-210\*

Mais si nous avons une idée pour chacune de nos pensées, cette idée n'est pas cette pensée elle-même. Elle n'est pas non plus la conscience de cette pensée, c'est-à-dire une conscience réfléchie. Elle est une conception, c'est-à-dire une autre pensée, et d'un type particulier. Mais comme elle est aussi une pensée, et que toute pensée donne lieu à une idée, il y a aussi une idée d'une idée. Autrement dit, je peux concevoir que je conçois. Et c'est cette propriété réflexive, propre à la conception (et qu'il ne faut pas confondre avec la réflexivité de la conscience), qui ouvre la possibilité de la connaissance (au sens d'une connaissance rationnelle) de l'esprit par lui-même, et non pas seulement de la conscience de lui-même. *La chose qui pense peut ainsi connaître ce qu'est la chose qui pense.* Mais il ne faut pas, pour autant, s'imaginer qu'il n'y a connaissance que si, simultanément, on connaît que l'on connaît et ce, pourquoi pas? à l'infini. Une idée est une conception, et elle est "entendue" pour elle-même, si l'on peut dire. Une idée *n'a pas* une signification : elle est elle-même signification. Lorsqu'on a une idée, on sait évidemment "ce qu'elle signifie", car

---

\* On retrouve exactement la même argumentation dans une lettre de juillet 1641 : « *Il faut donc demeurer d'accord qu'on a l'idée de Dieu, & qu'on ne peut pas ignorer quelle est cette idée, ni ce que l'on doit entendre par elle; car sans cela nous ne pourrions du tout rien connaître de Dieu. Et l'on aurait beau dire, par exemple, qu'on croit que Dieu est, & que quelque attribut ou perfection lui appartient, ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit; ce qui serait la chose la plus impie & la plus impertinente du monde.* » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. Adam et Tannery, Vol. III – page 394



sinon on n'aurait pas cette idée, justement. Il ne faut pas confondre, en effet, l'idée et le mot qui exprime, dans le langage, cette idée. On peut ignorer la signification d'un mot, c'est-à-dire qu'on n'a pas l'idée qui correspond à ce mot. C'est ainsi par exemple que Descartes récuse le concept de "qualités réelles" professé par les scolastiques, en affirmant qu'il ne s'agit là que de mots auxquels ne correspond aucune signification (un peu comme dans l'exemple classique du "cercle carré" ou dans celui, que prise tant Descartes, de la "montagne sans vallée") : il prétend que l'on n'entend pas ce que l'on dit lorsqu'on prononce de tels mots (qui ne sont que *flatus vocis*)<sup>99</sup>. On peut aussi croire quelque chose que l'on n'entend pas, comme, pour Descartes, que « *la chose qui pense et celle qui est étendue ne soient qu'une même chose* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 823*). Mais lorsqu'on conçoit quelque chose à l'occasion d'un mot, c'est qu'on a l'idée correspondante (qui n'est peut-être pas celle qui est communément associée à ce mot dans la communauté linguistique qui pratique la langue à laquelle appartient ce mot, mais ce n'est pas la question). Il est donc absurde d'affirmer que l'on ignore la signification d'une idée, si on a cette idée. C'est ce qu'écrira Descartes au Père Mersenne à propos des objections que lui avait adressées un contradicteur (non identifié) :

« Est-il croyable qu'il n'ait pu comprendre, comme il dit, ce que j'entends par l'idée de Dieu, par l'idée de l'Âme, & par les idées des choses insensibles, puisque je n'entends rien autre chose, par elles, que ce qu'il a dû nécessairement comprendre lui-même, quand il vous a écrit qu'il ne l'entendait point? Car il ne dit pas qu'il n'ait rien conçu par le nom de Dieu, par celui de l'Âme, & par celui des choses insensibles; il dit seulement qu'il ne sait pas ce qu'il faut entendre par leurs idées. Mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a su en même temps ce qu'il fallait entendre par leurs idées, puisqu'il ne faut entendre autre chose que cela même qu'il a conçu. » *Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. Adam et Tannery, Vol. III – page 392*

Reconnaissons cependant que cette réponse n'est pas totalement satisfaisante. En effet, si Descartes a parfaitement raison d'affirmer que le contradicteur en question avait nécessairement conçu quelque chose à propos des mots "Dieu", "Âme" ou "choses insensibles", et donc qu'il n'avait pas à se demander ce qu'il devait entendre par les idées qu'il avait de ces choses, la question qui était soulevée était celle de ce qu'entend Descartes lui-même par, non pas les idées de Dieu, de l'Âme et des choses insensibles, mais par ces *mots*. Car si chacun, Descartes et le contradicteur, sait parfaitement ce qu'il entend lui-même par ces mots, chacun ignore ce qu'entend l'autre. Une idée, en effet, est une pensée, c'est-à-dire un mode ou une forme de l'esprit. Et l'esprit est une substance individuelle. Comment un esprit pourrait-il alors connaître l'idée d'un autre esprit, c'est-à-dire en avoir une idée? Il ne le peut qu'en

supposant que l'idée qu'il a lui-même à propos d'un mot est la même que celle qu'a son interlocuteur à propos du même mot. Mais ce n'est qu'une supposition, et nous savons bien qu'elle est à l'origine de bien des *malentendus*, justement.

La suite de la lettre au Père Mersenne précédemment citée nécessite encore trois commentaires :

« Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

Mais j'appréhende qu'il ne soit de ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser & de concevoir. » *Lettre au Père Mersenne de juillet 1641*. Adam et Tannery, Vol. III – pages 392-393

Il y a, certes, tout d'abord le rappel que Descartes n'appelle pas "idées" les images cérébrales, mais seulement ce qui est conçu. Mais il ajoute « de quelque manière que nous concevions ». On pourrait alors se demander s'il y a plusieurs manières de concevoir. Nous ne le pensons pas, et nous voulons croire que les différentes manières en question sont relatives aux pensées qui donnent lieu à la conception, et non pas à la conception elle-même, qui représente un type de pensées et un seul. Nous pouvons avoir une conception à partir d'une sensation, d'une imagination, d'une volonté, d'une passion, ou encore d'une autre conception (ou même à partir... de rien, dans le cas des idées innées). En effet, le contexte montre que Descartes voulait affirmer ici qu'il peut y avoir conception sans qu'il y ait nécessairement image cérébrale. La deuxième remarque qui est à formuler est que Descartes ne dit pas que son contradicteur ne peut concevoir une chose quand il ne peut l'imaginer, mais qu'il le « croit ». Descartes, lui, est convaincu que tout homme est capable de conceptions pures (au sens où elles ne s'appuient pas sur des images), car le propre de l'homme est qu'il pense, et la pensée comporte la conception, comme Descartes l'a mis en lumière par l'expérience du morceau de cire. Mais bien des hommes (et des contradicteurs de Descartes, en particulier) *croient* qu'ils n'en sont pas capables, alors même qu'ils le font pourtant ! Et cela ne provient certainement pas d'une prise de position purement arbitraire de leur part, mais bien plutôt de ce que leur *conception* de ce qu'est la pensée n'est pas suffisamment claire et distincte (ils n'ont pas distingué la conception et l'imagination). Il n'empêche : toute obscure et confuse qu'elle soit, leur conception de la pensée comme comportant nécessairement une image, n'en reste pas moins une conception : on voit mal comment ils pourraient en avoir... une image, justement, puisque une image n'est jamais l'image d'elle-même,

mais toujours d'autre chose que d'elle-même — c'est le propre d'une image. Une idée sur la pensée (ou sur l'esprit) ne peut pas être une image, non seulement parce que, comme nous le verrons, il ne peut y avoir image que des seules choses corporelles et que l'esprit n'est pas corporel (mais c'est ce que contestent souvent aussi ceux qui affirment qu'ils ne pensent que par images cérébrales), mais aussi parce qu'une telle idée relève nécessairement d'une pensée réflexive, ce que ne saurait être une image, au contraire de la conception, qui est purement intellectuelle comme nous l'avons vu avec l'expérience du morceau de cire.

La dernière remarque sur l'extrait ci-dessus de la lettre de juillet 1641 est que Descartes dit qu'il « appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose ». « Tout ce qui est dans notre esprit » : l'idée de quelque chose est donc « dans notre esprit », et nulle part ailleurs. En particulier, elle n'est pas la chose elle-même dont elle est l'idée\*. Ceci peut paraître évident, mais c'est un point capital : l'idée n'est pas quelque chose de transcendant à l'esprit. En tant que pensée, elle est un mode de l'esprit. Mais elle est l'idée *de quelque chose*. Nous concevons *quelque chose*, et l'idée correspondante est dans notre esprit. Cette "chose" dont nous avons l'idée, ou *une* idée, est ce que l'on appelle un *objet*. Et on peut dire que la forme même d'une idée est d'avoir un objet. C'est cette forme qui caractérise la conception en tant que type particulier de pensées : *toute idée a un objet*†. Et pour désigner une idée, le langage, en fait, désigne l'objet de cette idée : on parle, par exemple, de l'idée du morceau de cire, ou de l'idée d'une montagne d'or, ou de l'idée du triangle, ou encore de l'idée de Dieu... (ou alors on dit que "l'on conçoit" ces choses). Mais cette formulation est extrêmement trompeuse, et il aurait mieux valu que l'on parlât de "l'idée morceau de cire", ou de "l'idée montagne d'or", ou de "l'idée triangle", ou encore de "l'idée Dieu". En effet, parler de "l'idée *de* quelque chose" (comme on parle de "l'image de quelque chose") laisse à penser que ce "quelque chose" préexiste à l'idée qu'on en a, et que l'idée est comme une représentation de ce "quelque chose", qui est son objet.

Or cet objet, l'idée le *voit*, et non pas le *représente* (ou, du moins, on ne peut pas préjuger le fait qu'il y a bien représentation, c'est-à-dire qu'il existe bien une chose

\* « Car, qui vous a appris que tout ce que l'esprit conçoit doive être réellement en lui? » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 837

† « [...] les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose, [...] » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 34-35.

dont l'idée en question serait une idée vraie). L'idée, en effet, n'est pas une image. Une image représente ce dont elle est l'image, et qui est évidemment autre chose qu'elle-même. L'objet d'une idée n'est pas autre chose que l'idée, ou du moins il "fait partie" de l'idée elle-même, si on peut utiliser cette expression spatiale. Pour rester dans le paradigme de la spatialité, on peut aussi considérer que, tandis que l'idée est un mode de pensée, l'objet de l'idée, lui, est le "contenu" de cette pensée. L'"objet" d'une idée pourrait tout aussi bien être qualifié de "signification" de l'idée : c'est "ce qu'elle dit", ou encore "ce à quoi elle se rapporte". En tout cas, disons-le tout de suite, l'objet d'une idée n'est pas la chose qui provoque éventuellement cette idée dans notre esprit. Le morceau de cire est l'objet de l'idée que j'ai à l'esprit lorsque je reçois, au cours de l'expérience de la *Seconde Méditation*, les différentes perceptions correspondantes. Mais le morceau de cire en tant que *chose réelle* n'existe peut-être pas (je doute d'ailleurs de cette existence au moment de cette expérience). Et si je suis un lecteur de cette *Seconde Méditation*, j'ai bien à l'esprit l'idée du morceau de cire, c'est-à-dire une idée dont l'objet est un morceau de cire, mais il n'y a évidemment pas devant moi une chose réelle qui serait un morceau de cire. La question de la conformité entre l'objet d'une idée et une chose réelle est celle de la vérité. Elle nous occupera évidemment longuement par la suite. Ce qui peut déjà être dit, cependant, c'est que lorsque j'ai une idée dont l'objet est conforme (et nous examinerons ce que signifie exactement cette notion de conformité) à une chose réelle, alors l'idée est dite *représenter* cette chose, et on dit aussi que j'ai *l'idée de cette chose*.

Mais, bien sûr, la forme de l'idée, qui est d'avoir un objet, est la source de grandes difficultés, et même de nombreuses confusions. Et les difficultés commencent dès la définition suivante que donne Descartes dans ses *Réponses aux Seconde Objections*, après celle qu'il a donnée de ce qu'il appelle "idée", et que nous avons citée page 100 :

« Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée; & de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, &c. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 124

Que veut dire « l'entité ou l'être de la chose » ? Ce n'est pas la chose elle-même, bien sûr, car sinon pourquoi utiliser une telle expression ? Descartes précise que cette « entité est dans l'idée ». C'est pourquoi nous pensons qu'elle correspond à ce que nous avons appelé l'"objet" de l'idée, dans le cas où cette idée représente une chose, c'est-à-dire dans le cas où son objet est conforme à la chose représentée. Descartes appelle donc « *réalité objective d'une idée* » ce que nous avons appelé "objet d'une

idée". Et la deuxième phrase nous montre que Descartes utilise l'expression « objets des idées » pour désigner en fait les choses représentées par les idées. Et le sens de cette phrase est que lorsque nous concevons par exemple que telle chose dont nous avons l'idée a telles qualités, alors ces qualités (qui sont elles-mêmes des objets d'idées) sont « dans » l'idée. Autrement dit, les relations que nous concevons être entre les choses dont nous avons les idées sont dans ces idées elles-mêmes.

Nous comprenons alors la définition encore suivante, toujours dans les *Réponses aux Secondes Objections* : « *Les mêmes choses sont dites être formellement dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons ; [...]* » (Ibid. page 125). Les « choses » représentent ici à nouveau par exemple des qualités, ou des propriétés, et les « objets des idées » sont en fait les choses dont nous avons les idées. Et la phrase signifie que l'on dit qu'une qualité ou une propriété dont nous concevons qu'elles sont dans l'objet de l'idée qui représente une chose, sont « formellement » dans cette chose si la conformité entre cette chose et l'objet de l'idée correspondante porte notamment sur cette qualité ou propriété.

Mais il faut reconnaître que la terminologie utilisée ici par Descartes n'est pas des plus heureuses. En effet « réalité objective » peut très bien correspondre par exemple à l'idée d'une montagne d'or ou d'un palais enchanté ; quant au terme d'"objet" il relève, usuellement, plutôt de la gnoséologie que de l'ontologie. Du reste, Descartes lui-même dit ailleurs :

« [...] *être objectivement* ne signifie autre chose, qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. [...] en telle sorte que l'idée du Soleil est le Soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au Ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement ; mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme j'ai déjà dit ci-devant. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 82

Dans ce passage, Descartes utilise les mots "objets et "choses" dans le sens que nous croyons devoir adopter dans la suite de cette étude : le mot "objet" désigne ce qui est visé par une idée, tandis que le mot "chose" est relatif aux réalités du monde (de quelque nature qu'elles soient, d'ailleurs, c'est-à-dire pas uniquement les choses matérielles). En effet, il parle de « la manière que les **objets** ont coutume d'exister dans l'entendement », et de « celle par laquelle les **choses** existent hors de l'entendement ». Le texte présente toutefois une difficulté, dans la phrase relative à

l'exemple du soleil. Descartes parle du « soleil même » comme, d'une part « existant dans l'entendement », et d'autre part « étant au ciel ». Il serait évidemment absurde de considérer que le soleil, en tant que chose réelle, est à la fois dans le ciel et dans l'entendement (de chacun, qui plus est). On pourrait comprendre que le soleil est dans mon entendement un peu comme mon visage est dans le miroir dans lequel je me regarde. Comme un reflet. Mais ce ne peut être cela, car l'idée du soleil n'est pas son image, ce n'est même en rien une image. Et puis, je peux très bien avoir l'idée du soleil sans que le soleil soit présent, la nuit par exemple. Je peux même avoir l'idée d'un palais enchanté ou d'une montagne d'or, qui n'existent pas du tout. Le soleil qui est dans mon entendement est "l'objet soleil" que vise l'idée que j'ai (et que j'appelle mon "idée du soleil"). Cet objet est conforme à "la chose soleil" qui est dans le monde (si je suppose que mon idée est vraie). Tout ce que je connais de cette chose est dans l'objet de l'idée que j'en ai. Je ne connais peut-être pas (et même certainement pas) tout de cette chose, mais ce qui appartient à cette chose et que je ne connais pas, je ne le connais pas justement. Je n'en parle donc pas. En conséquence, lorsque je parle de la "chose soleil", cette dernière est très exactement ce que j'en conçois, c'est-à-dire qu'elle est parfaitement identique à "l'objet soleil" correspondant à l'idée que j'en ai. Autrement dit, le « soleil même » est un mot qui exprime l'idée (ou son objet) que j'ai de la "chose soleil". Cette idée existe évidemment dans mon entendement. Et lorsque Descartes dit qu'il (le « soleil même ») est dans le ciel, il dit ce qu'il conçoit, à savoir que le soleil est dans le ciel. Il s'agit d'une propriété du soleil (que d'être dans le ciel). Et comme nous l'avons vu précédemment, cette propriété est dans « l'idée » du soleil. Le « soleil même » est donc bien dans le ciel, puisque nous concevons cette propriété comme faisant partie de l'idée (ou plus exactement de l'objet de l'idée) que nous avons du soleil, c'est-à-dire de cette idée que nous nommons "soleil même". On l'aura compris : nous ne sommes pas loin, ici, de la théorie kantienne du phénomène, seul connaissable, et de la chose en soi, inconnaissable. Mais tout cela ne veut certainement pas dire que la "chose soleil" n'existe pas dans le monde, et que seules existeraient nos idées. La "chose soleil" existe bien dans le monde, pour Descartes ; plus, même, cette "chose soleil" est bien dans "la chose ciel" ; c'est-à-dire qu'il y a bien une "chose relation" entre les "chose soleil" et "chose ciel", si l'on peut parler ainsi, qui est une relation d'inclusion de la première dans la seconde, puisque notre conception de cette relation entre le soleil et le ciel, étant claire et distincte, est conforme à la réalité du monde. Autrement dit, et cette fois contrairement à ce qu'affirmera Kant, pour Descartes nous sommes tout à fait capables de connaître les choses du monde et leurs propriétés, mais ce que nous en connaissons, et tout ce que nous en connaissons, nous est donné par les idées que nous en avons — ce qui, soit dit en passant, relève du bon sens le plus élémentaire, bien que nous l'oublions trop souvent.

Car connaître, c'est concevoir. La connaissance (que nous ne confondons pas avec la conscience, bien sûr) de quelque chose consiste à en avoir une idée. Mais il va de soi qu'avoir l'idée de quelque chose ne signifie pas que l'on est certain de la vérité (ou de la réalité) de cette chose. De ce point de vue, on distinguera la connaissance et le savoir, ce dernier étant une connaissance à propos de laquelle on a pris une position. Mais ici encore le langage est souvent équivoque, et le mot "connaître" est trop souvent utilisé comme un synonyme de "savoir". Il faut en tout cas bien comprendre que le doute radical n'entame en rien nos connaissances, mais seulement nos savoirs, qui en sont transformés en... simples connaissances, justement. Ce n'est pas parce que je doute de l'existence de mon corps, par exemple, que je n'ai plus l'idée de ce corps. Ce dont je doute, c'est que l'objet de cette idée soit conforme à une chose du monde donné (ou chose réelle). À l'issue de la *Première Méditation*, je garde donc à l'esprit toutes les idées que j'avais précédemment, mais je n'y attache plus aucun crédit. C'est évidemment un contresens que de comprendre que l'expression « rejeter les choses douteuses » signifierait "rejeter les idées des choses douteuses". Le "rejet" en question est relatif à la créance, et non pas à l'entendement. Les idées restent dans mon esprit.

« La seconde Objection que remarquent ici vos amis est : *Que, pour savoir qu'on pense, il faut savoir ce que c'est que pensée ; ce que je ne sais point, disent-ils, à cause que j'ai tout nié.* Mais je n'ai nié que les préjugés, & non point les notions, comme celle-ci, qui se connaissent sans aucune affirmation ni négation. » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 206\*

Les autres passions de l'esprit, en tant qu'elles sont des pensées, et donc donnent lieu également à conception, participent aussi à la connaissance, mais elles ne sont pas en elles-mêmes des connaissances (même si l'esprit a conscience d'elles). Pour exprimer cela, Descartes parle plutôt des facultés qui correspondent aux différents types de pensées, que des types de pensées eux-mêmes. Mais cela revient au même, sauf pour les « ignorants » qui pourraient comprendre, comme le fait pertinemment remarquer Descartes ailleurs, que ces facultés seraient le fait de « diverses petites entités » dont serait constitué l'esprit<sup>100</sup> – ce que nous, qui ne sommes pas ignorants, savons être

---

\* Nous avons bien conscience que deux lectures de ce passage sont possibles : soit seules certaines notions, comme "la pensée", qui se connaissent sans affirmation ni négation, demeurent après que j'ai tout nié ; soit, et c'est notre interprétation, il n'y a que les jugements, ou prises de position, qui sont rejetés, et toutes les notions, dont celle de "pensée", demeurent donc, car elles se connaissent toujours sans affirmation ni négation.

faux, puisque l'esprit est simple. En tout cas, dans les passages correspondants, il faut comprendre que le mot « entendement » recouvre alors uniquement la faculté de conception, alors que dans d'autres contextes, comme lorsque Descartes oppose l'entendement à la volonté, c'est l'ensemble de l'esprit en tant qu'il est passif qui est qualifié d'entendement\*.

« En nous-mêmes, à la vérité, nous ne remarquons que l'entendement qui soit capable de science; mais aussi trois autres facultés dont il peut recevoir assistance ou entrave, savoir l'imagination, les sens, et la mémoire. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle VIII.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 121<sup>101</sup>

Un des points remarquables de la gnoséologie cartésienne est que, si la connaissance est clairement le fait de la conception, les autres perceptions de l'esprit (qui proviennent des sens et de l'imagination) ne sont pas pour autant disqualifiées : elles apportent leur contribution à la connaissance. Certes, il ne faut pas s'y fier aveuglément (la principale source d'erreurs dans la connaissance consistant précisément à juger en fonction de ces seules perceptions); mais nous sommes loin de la vision qu'auront de l'imagination un Pascal<sup>†</sup>, ou encore un Malebranche<sup>‡</sup>, ce dernier, pourtant, se revendiquant du cartésianisme. Mais si « l'imagination, les sens et la mémoire » peuvent apporter « assistance » à l'entendement, ce n'est pas seulement en tant que fournisseurs de "données premières", si l'on peut parler ainsi, comme par exemple les sensations des qualités visuelles, tactiles, olfactives etc. à partir desquelles nous concevons le morceau de cire, c'est aussi qu'il y a une catégorie de choses (ou d'objets) pour lesquelles la connaissance doit nécessairement s'accompagner d'une image. Il s'agit des corps. Par contre, une chose purement intellectuelle se connaît sans l'aide de l'imagination (même si, pour la faire comprendre, il peut être judicieux d'en donner une image : mais cette image n'est pas, en ce cas, une image de cette chose spirituelle elle-même, mais l'image d'une chose

\* cf. par exemple l'extrait cité page 53 : « *Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensée, à savoir la perception de l'entendement & l'action de la volonté.* » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie.* Adam et Tannery, Vol. IX - page 39

† Dans le fragment 78 Sellier des *Pensées*, intitulé « *Imagination* », Pascal qualifie l'imagination de « *maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours* » et aussi de « *superbe puissance ennemie de la raison* ». Descartes sait bien que l'imagination peut être « fourbe » (encore qu'il ne reprendrait pas ce qualificatif), mais à la différence de Pascal, qui estime que « *la raison ne peut y mettre le prix* », l'entendement cartésien, s'il suit une méthode (ou une morale), est capable de s'appuyer sur l'imagination sans se laisser tromper par elle. Et toute la philosophie de Descartes peut être considérée comme une tentative de réfutation avant l'heure de cette appréciation pascalienne.

‡ Qui qualifie l'imagination de « folle du logis » (*De la Recherche de la Vérité, II – I – I & 3*).



corporelle, à l'occasion de laquelle notre conception de la chose spirituelle peut se trouver facilitée, technique d'exposition qu'utilisera abondamment Descartes lui-même dans toute son œuvre : il s'agit en fait d'une *analogie*). Nous n'avons, par exemple, pas d'image de la liberté, ou encore de l'esprit, et encore moins, bien sûr, de Dieu.

« [...] l'on en conclut avec certitude que si l'entendement traite de questions où il n'y a rien de corporel ou qui ressemble au corporel, il ne peut recevoir aucune aide de ces facultés; au contraire, pour qu'il n'en reçoive point d'entrave, il faut écarter les sens, et dépouiller l'imagination, autant que faire se peut, de toute impression distincte. Mais si l'entendement se propose un objet d'examen qui puisse être rapporté au corps, il faut en former l'idée dans l'imagination, avec autant de distinction qu'il sera possible; et pour y parvenir plus commodément, c'est la chose elle-même que représente cette idée qu'il convient de montrer aux sens externes. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 141-142

Cela n'est pas contradictoire avec ce que fait remarquer Descartes à propos du chiliogone, polygone à mille côtés que nous pouvons concevoir mais dont nous n'avons pas l'image<sup>102</sup>. En effet, dans le texte ci-dessus des *Regulæ*, il est dit qu'il faut chercher à en avoir l'image avec le plus de « distinction qu'il sera possible », mais la distinction totale n'est pas indispensable\*. Car il n'en reste pas moins que c'est la conception qui nous fait connaître ce qu'est vraiment le chiliogone. Mais le chiliogone étant une figure géométrique, sa conception est toujours accompagnée, non pas de son image, mais d'une image : quand j'ai l'idée du chiliogone j'ai aussi, présente à mon esprit, une image d'un polygone, avec un grand nombre de côtés, il est vrai totalement indéterminé. Il faut d'ailleurs observer que si j'avais devant moi un vrai chiliogone, l'image que j'en aurais par l'intermédiaire de mes sens (la vue, ou le toucher) ne serait pas celle d'un polygone à mille côtés, mais celle d'un polygone à beaucoup de côtés, car je ne saurais pas qu'ils sont mille (sauf si je les comptais, mais compter relève de la conception, justement). Il n'est peut-être même pas sûr que ces mille côtés me seraient communiqués par mes sens : le toucher en est incapable, autrement que dans une certaine durée, c'est-à-dire en faisant intervenir la mémoire, et quant à la vue, il est probable que si le chiliogone réel qui est devant moi est suffisamment petit pour que je l'embrasse d'un seul regard, ses côtés seraient imperceptibles, et si au contraire ces derniers étaient visibles, le chiliogone serait

\* « Car il n'est pas de l'essence d'une image d'être en tout semblable à la chose dont elle est l'image, mais il suffit qu'elle lui ressemble en quelque chose. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 818

bien trop grand pour que je puisse le voir en entier autrement qu'en le parcourant du regard, donc dans une durée.

Ce qui est certain, c'est que c'est la présence systématique d'une image en accompagnement de la conception d'une chose corporelle qui fait qu'il est si difficile de distinguer l'idée et l'image. Car les premières idées que nous avons, celles qui nous viennent le plus naturellement, et qui sont de loin les plus nombreuses, sont bien sûr les idées des choses corporelles, fournies par l'intermédiaire de nos sens. De plus, la fantaisie (qui, on le rappelle, est la puissance qu'a l'esprit de provoquer la formation d'images) crée des images qui sont très ressemblantes, et en tout cas de même nature, que celles qui nous viennent des sens ; autrement dit, même en l'absence de la chose corporelle notre esprit peut voir son image, ce qui peut laisser penser que l'intellection, qui est le propre de l'esprit, consiste à produire des images. On assimile d'ailleurs ici, à tort, l'intellection à une action de l'esprit – la création d'images –, la passivité de l'esprit consistant à percevoir les images qui arrivent par les sens. Tout cela fait que beaucoup considèrent que l'idée et l'image sont une seule et même pensée, et en conséquence qu'on ne peut avoir l'idée de quelque chose si on ne peut s'en former une image<sup>103</sup>, ce qui revient à nier qu'il puisse y avoir des choses non corporelles (c'est-à-dire des choses spirituelles)<sup>104</sup>.

## L'imagination

**L'imagination est la faculté de formation des images cérébrales – Une image cérébrale n'est pas un tableau : elle résulte de certains mouvements de la glande pinéale – Une sensation est perçue par l'esprit en tant qu'elle se présente comme une image cérébrale – Dans le rêve, c'est le corps qui forme de lui-même des images – Par la fantaisie l'esprit agit sur le corps pour provoquer une image cérébrale – La conception d'un objet corporel déclenche automatiquement, par l'union de l'âme et du corps, la formation d'une image cérébrale – À partir d'une image cérébrale, l'esprit conçoit une idée qui lui correspond**

Il nous faut donc examiner plus attentivement ce qu'est l'imagination pour Descartes. Disons tout de suite que s'il a beaucoup insisté sur la différence radicale qu'il y a

entre conception et imagination, et si la conception occupe la place centrale de sa philosophie, l'importance qu'a l'imagination dans cette philosophie n'en reste pas moins considérable. On peut affirmer que l'imagination, d'une part est au cœur de la question de l'union de l'âme et du corps, et d'autre part est, en dernière analyse, ce sur quoi s'appuie Descartes pour acquérir la certitude de l'existence d'un monde matériel.

Nous rappelons que le terme d'"imagination" désigne la faculté de formation des images, que nous avons appelées "cérébrales" pour éviter l'expression d'"images mentales" qui pourrait laisser croire que ces images sont dans l'esprit. Les images cérébrales sont dans le cerveau, et même plus précisément dans la glande pinéale<sup>105</sup>, où se trouve également ce que Descartes qualifie de « sens commun », qu'il faut comprendre, dans ce contexte\*, au sens propre : il s'agit du sens qui est commun à tous les sens. C'est le sens commun qui fait que, par exemple, à partir de deux perceptions séparées, celle de l'œil droit et celle de l'œil gauche, se forme une seule image, qui est la synthèse de ces deux perceptions<sup>†</sup>. Mais il peut s'agir aussi de deux sens de natures différentes, comme par exemple la vue et le toucher, qui concourent

\* Car ailleurs cette expression peut avoir la signification de "raisonnable", comme par exemple lorsque Descartes écrit au Père Mersenne que Gassendi, l'auteur des *Cinquièmes Objections*, n'a pas « le sens commun » : « Vous verrez que j'ai fait tout ce que j'ai pu pour traiter Mr Gassendi honorablement & doucement ; mais il m'a donné tant d'occasions de le mépriser & de faire voir qu'il n'a pas le sens commun & ne sait en aucune façon raisonner, que j'eusse trop laissé aller de mon droit, si j'en eusse moins dit que je n'ai fait ; & je vous assure que j'en aurais pu dire beaucoup davantage. » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. *Adam et Tannery, Vol. III* – pages 388-389

† cf. l'extrait de la lettre à Meysonnier du 29 janvier 1640, déjà cité page 56 note 45, dans lequel Descartes explique que s'il considère que le « principal siège de l'âme » est la glande pinéale, c'est justement parce qu'il s'agit du seul lieu dans le cerveau qui ne soit pas dédoublé. Mais ce qu'il faut retenir ici, bien plus que l'idée étrange de "siège" pour une chose non corporelle, c'est que le corps élabore lui-même la synthèse des perceptions élémentaires fournies par les sens : l'esprit ne "voit" que cette image synthétique que lui propose la glande pinéale – et pour bien faire comprendre ce point, qui est très important, Descartes cherche, en assignant l'âme à résidence dans cette glande pinéale, à combattre la vision aristotélicienne d'une âme qui donne vie à tous les membres et organes du corps, et qui, donc, est *imaginée* comme répartie partout dans le corps.

Et aussi : « La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande, où elle exerce immédiatement ses fonctions, est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles, [...]; & que, d'autant que nous n'avons qu'une seule & simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, ou les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI* - pages 352-353

l'un et l'autre à la formation d'une (et une seule) image de la chose que l'on voit et que l'on touche simultanément. Cette image ne doit pourtant pas être considérée comme une peinture (ou une photographie, dirions-nous aujourd'hui) de la chose qui excite nos sens, ni même de ce que perçoivent directement les sens. Une "image cérébrale" n'a pas grand-chose à voir avec une image matérielle telle que nous avons l'habitude d'en voir :

« Or il faut que nous pensions tout le même [comme les tailles-douces qui ne ressemblent que très peu à ce qu'elles représentent] des images qui se forment en notre cerveau, & que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, & non point comment elles ont en soi leur ressemblance. » *La Dioptrique - Quatrième discours*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 113

Descartes montrera, dans sa *Dioptrique*, qu'une image matérielle se forme bien dans le fond de l'œil, qui ressemble assez parfaitement à la chose qui se trouve devant lui<sup>106</sup> : cette image-là est une image telle que nous en rencontrons habituellement (peintures, reflets dans l'eau etc.). Mais ces deux images matérielles, qui se trouvent au fond des deux yeux, sont ensuite transportées par les nerfs jusqu'au cerveau : ce transport n'est pas un transport de matière, évidemment, et ce ne sont pas les deux fonds d'œil qui se retrouvent dans le cerveau. L'état de la science au XVII<sup>ème</sup> siècle ne permettait pas à Descartes d'avoir une idée exacte du support et du codage utilisés pour transporter l'information correspondant à ces images telles qu'elles se forment au fond de l'œil. Il n'y avait pas non plus de "théorie de l'information". Mais Descartes en a eu l'intuition. En tout cas, il lui paraît clair que si l'image cérébrale se forme dans le cerveau, ce ne saurait être une image matérielle de même nature que celles que nous voyons habituellement, car alors cela voudrait dire qu'il y aurait à nouveau des yeux dans le cerveau, pour voir cette image!<sup>107</sup> Il avance l'hypothèse que ce sont les mouvements de la glande pinéale qui *constituent* l'image cérébrale<sup>108</sup>. Ce n'est pas cela, mais cela aurait pu être cela : ces mouvements cartésiens de la glande pinéale, ou ces « figures » que tracent les esprits animaux sur la surface de la glande pinéale (variante des mouvements de la glande elle-même), ne font-ils pas penser, en effet, à une sorte de *modulation* d'un signal, dont nous expérimentons quotidiennement dans notre vie moderne, qu'elle suffit à coder, transporter et restituer des images télévisuelles en haute définition, et bien d'autres informations encore ? Le texte suivant n'est-il pas déjà l'ébauche d'une "théorie de l'information", ou du moins l'intuition de sa possibilité ?

« Et notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes & des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus,

pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, & autres telles qualités; & mêmes celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, & autres telles passions. » *L'Homme*. Adam et Tannery, Vol. XI – page 176

Le premier enseignement qu'il faut tirer de cette vision de la formation d'une image cérébrale est bien entendu que cette image peut ne pas être parfaitement fidèle à la chose qu'elle est censée représenter\*. Nous dirions aujourd'hui qu'il peut y avoir distorsion, bruit, et même erreurs de codage... Ce point ne présente pas de difficultés et nous ne nous appesantirons pas sur cet aspect de la philosophie cartésienne, même si Descartes lui-même crut devoir y insister assez souvent, et apporter de multiples preuves issues de l'expérience (comme par exemple la douleur qu'il arrive à un amputé de localiser dans le membre qui lui fait précisément défaut).

Le deuxième enseignement est qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la perception par l'esprit d'une sensation et celle d'une image cérébrale, fruit de la seule imagination. En fait, une sensation n'est perçue par l'esprit qu'après qu'elle a été transformée, dans le corps, en image cérébrale : c'est précisément là la fonction du « sens commun »<sup>109</sup>. Dans les deux cas, donc, c'est une image cérébrale qui se présente à l'esprit. La seule chose qui les différencie est l'intensité, ou la force, de l'image provoquée par les sens qui est généralement plus forte que celle qui est issue directement de l'imagination<sup>110</sup>. Différencier la perception des sens de celle qui vient de l'imagination (ou de la mémoire) grâce à la plus grande vivacité de la première est une thèse classique. Mais ce n'est pas cette différenciation qui nous intéresse ; c'est au contraire le fait qu'il n'y a pas de différence de nature entre ces deux types d'images cérébrales, du moins "vu de l'esprit", si l'on peut s'exprimer ainsi. C'est cette identité de nature qui fait que toute image cérébrale qui se présente est susceptible d'avoir été provoquée par les sens, autrement dit elle est susceptible de représenter une chose extérieure<sup>†</sup> (d'où la possibilité d'une croyance en la réalité des mirages). C'est pourquoi, pour notre part, nous ne distinguerons plus, sauf mention expresse, l'imagination et la sensation, et nous qualifierons d'"imagination" la fonction de

\* « [le sage] n'affirmera pourtant jamais que le message se soit transmis intact, et sans aucune variation, des choses externes aux sens et des sens à la fantaisie, à moins qu'il ne le sache à l'avance de quelque autre façon. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié*, Vol. 1 - page 150

† « [...] car notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens ; [...] » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. *Adam et Tannery*, Vol. III – page 394

formation des images cérébrales, que ce soit directement (cas pour lequel Descartes réserve l'appellation "imagination"\*) ou à partir des sens.

Il nous faut cependant préciser comment se forment des images cérébrales lorsqu'elles ne proviennent pas du sens commun (qui centralise, en quelque sorte, tout ce qui arrive des différents organes sensoriels). Descartes distingue ici deux types de fonctionnement.

Il y a tout d'abord les images qui apparaissent dans les rêves, ou, si l'on est éveillé, dans les rêveries ou illusions :

« [...] elles ne procèdent que de ce que, les esprits étant diversement agités, & rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores, plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes & aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre, nonchalamment, sans s'appliquer à rien de soi-même. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 344-345

On voit que l'esprit n'y a pas de part — il se contente de percevoir ces images cérébrales. Mais ces images ne sont pas, cette fois, provoquées par des choses extérieures (qui agissent sur les sens), mais par le corps lui-même. C'est le corps, donc, qui rêve ou qui s'illusionne. Et dire que "l'esprit vagabonde" n'est pas tout à fait juste : il serait plus pertinent de dire qu'il se laisse entraîner au vagabondage (par le corps). Mais on observera que ceci n'arrive que si l'esprit ne « s'applique à rien de soi-même », c'est-à-dire lorsqu'il n'agit pas. Il lui serait en effet aisé de détourner son attention (ce qui est une action) de ces rêveries pour la porter sur une autre perception, comme une conception, par exemple, ou une de ses volontés. On notera aussi que les rêves, pour Descartes, comportent une part de hasard (cf. le mot : « fortuitement ») qui s'ajoute à une mémoire des impressions reçues précédemment. Cette intervention du hasard doit certainement compromettre la possibilité même d'une éventuelle "science des rêves". Mais surtout, on comprend, à travers ce passage, que l'esprit, pendant le sommeil, ne « s'applique à rien de soi-même » et qu'il est

---

\* « Et notez que je dis, imaginera, ou sentira; d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'Idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lorsqu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, & alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées. » *L'Homme*. Adam et Tannery, Vol. XI – page 177. Nous ne rediscutons pas ici l'utilisation du mot "idée" pour désigner les « impressions » des esprits animaux, puisque nous l'avons déjà fait, à partir de cet extrait justement, page 100.

donc entièrement passif. Ce point a son importance pour la bonne compréhension du *cogito*. Mais il arrive que, pendant le sommeil, je prenne conscience que je rêve, justement. Il s'agit alors d'une prise de position qui est le fait de l'esprit\*, qui "se réveille" en quelque sorte de sa passivité, en portant son attention sur l'incohérence des idées qui accompagnent en lui ces rêves du corps.

Nous venons de voir deux sources possibles de formation d'images cérébrales : les choses extérieures qui agissent sur les organes des sens, et le corps propre. Mais il y a encore une troisième façon de provoquer la formation d'images cérébrales, et cette fois l'esprit en est l'acteur<sup>111</sup> : il s'agit de ce que nous avons appelé la « fantaisie ». La fantaisie est une action de l'esprit.

« Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, & fait partie de ma pensée. »  
*Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 22-23

L'extrait ci-dessus est tiré de la *Seconde Méditation*. À ce stade, je doute encore de tout, et en particulier de l'existence des corps, y compris du mien. Mais j'éprouve que j'ai « la puissance d'imaginer ». Mais de quoi s'agit-il exactement? D'un acte, avant tout, comme le doute est lui aussi un acte (une prise de position). Et en quoi consiste cet acte? À produire en moi la pensée de certaines choses, indépendamment de l'existence ou de la vérité de ces choses. Mais quelle est la nature exacte de cette pensée? La réponse ne se trouve pas dans la *Seconde Méditation*, car la pensée en question est la perception d'une image cérébrale, ce que je ne peux pas encore savoir tant que je doute de l'existence de mon corps. Tout ce que je sais, au stade de la *Seconde Méditation*, c'est que je (en tant qu'esprit) peux décider de provoquer en moi la pensée de quelque chose, cette pensée étant de même nature, ou d'une nature très proche, que celles que je continue à éprouver à tout instant bien que je sois en plein doute radical, pensées que j'appelle entre autres "perceptions de mes sens", et qui me poussent (mais en vain, puisque j'ai décidé de douter) à croire en l'existence des

---

\* « J'ai souvent aussi fait voir fort clairement que l'esprit peut agir indépendamment du cerveau; car il est certain qu'il est de nul usage lorsqu'il s'agit de former des actes d'une pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir ou d'imaginer quelque chose; [...] comme lorsqu'au milieu de nos songes nous apercevons que nous rêvons; car alors c'est bien un effet de notre imagination de ce que nous rêvons, mais c'est un ouvrage qui n'appartient qu'à l'entendement seul de nous faire apercevoir de nos rêveries. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 800. Dans ce texte il ne faut pas confondre « apercevoir » et « percevoir ».

choses matérielles. J'éprouve donc que j'ai la puissance, peut-être pas d'*imaginer*, au sens précis que nous donnons à ce terme, mais de percevoir quelque chose *comme si* je percevais ce quelque chose de manière totalement passive. La fantaisie est cette faculté qu'a l'esprit d'agir sur lui de telle sorte que la passion correspondante soit en tout semblable à celles qu'il subit dans les cas où ce n'est justement pas lui qui est l'agent. Cette faculté active est aussi importante que la volonté pour attester de la liberté et de la spontanéité de l'homme. Mais sa présence est à l'origine d'un problème métaphysique majeur. Car elle conduit à l'incertitude quant à l'existence d'un monde transcendant à l'esprit : en effet, l'esprit, par la fantaisie, aurait la capacité de provoquer lui-même toutes ses perceptions ; il s'agira donc de s'assurer qu'il existe bien des perceptions qui ne sont pas le fruit de sa propre action. Autrement dit, c'est bien parce que j'ai la puissance d'imaginer un palais enchanté qu'il me faut me demander si un palais non enchanté ne serait pas lui aussi le fruit de mon imagination. Mais ce n'est pas la question que nous examinons ici.

Pour Descartes, dans le cas d'une pensée d'image (contrairement à celui d'une conception), l'esprit ne peut pas agir directement sur lui-même, mais doit passer par l'intermédiaire du corps propre (auquel est uni l'esprit)<sup>\*†</sup>. La fantaisie agit sur le cerveau, et se traduit par l'apparition en ce dernier d'une image cérébrale. La fantaisie (qui relève de l'esprit) agit donc sur l'imagination (qui relève du corps). Il faut bien comprendre que la fantaisie n'élabore pas elle-même l'image, qui est dans tous les cas le fait du cerveau. Elle agit sur les esprits animaux et la glande pinéale un peu comme le font les nerfs qui proviennent des organes sensoriels. Et ensuite, l'esprit perçoit cette image cérébrale exactement comme il perçoit celles qui viennent des sens (ou du corps lui-même en cas de rêveries).

« Ainsi quand on veut imaginer quelque chose qu'on n'a jamais vue, cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise, pour pousser les esprits vers les pores du cerveau, par l'ouverture desquels cette chose peut être représentée. » *Les Passions de l'Âme – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 361

---

\* Mais, comme nous l'avons vu, l'esprit a aussi conscience de son action : la passion dans l'esprit qui correspond à la fantaisie est ce sentiment (ou cette pensée) que l'on est créateur (pensée ou sentiment qui nous fait généralement éprouver également notre liberté).

† Au cours de la *Seconde Méditation*, je doute de l'existence de mon corps et cependant j'éprouve ma fantaisie. Il n'y a pas là contradiction, car, à ce stade, j'ignore encore ce qu'est la fantaisie. Ce que nous disons ici, à savoir que la fantaisie agit sur le corps pour former une image cérébrale, ne saurait être dit au cours de la *Seconde Méditation*, et Descartes ne le dit pas non plus dans ce texte.



Nous avons déjà observé qu'il s'agit là d'un schéma général de l'union de l'âme et du corps : l'esprit, pour obtenir quelque effet en lui, utilise souvent le corps propre comme moyen intermédiaire afin d'obtenir le résultat visé (cf. ce que nous avons vu à propos des passions de l'âme, page 54). Dans cette configuration, le corps est comme l'outil que manie l'esprit pour agir sur lui-même. Et nous comprenons mieux, dans cette perspective, pourquoi l'imagination peut être une aide précieuse pour l'entendement, à condition qu'elle soit pilotée par ce dernier, ou du moins maîtrisée par lui (c'est la possibilité même de cet assujettissement de l'imagination à l'entendement que contestera Pascal).

Deux questions se posent à propos de ce mécanisme de la fantaisie : premièrement, comment l'esprit, qui n'est pas corporel, peut-il agir sur le cerveau (en provoquant un certain mouvement des esprits animaux et/ou de la glande pinéale)? Cette question est évidemment la question générale de l'union de l'âme et du corps, et elle est la même que celle que l'on pose plus habituellement et qui est de savoir comment l'esprit arrive à commander tel mouvement du corps (lever le bras, par exemple). Elle ne concerne pas directement le sujet de notre étude.

La seconde question porte sur le choix de l'image cérébrale qu'il s'agit d'obtenir : comment l'esprit "sait-il" quels mouvements il doit provoquer dans le cerveau pour que celui-ci élabore l'image cérébrale désirée? Et même : puisque cette image cérébrale n'est pas encore présente dans le cerveau lorsque l'esprit décide de la provoquer, comment l'esprit peut-il seulement en *avoir l'idée* (pour ne pas dire : "l'imaginer")? Une piste de réponse nous est fournie par cet extrait d'une lettre à la Princesse Élisabeth :

« Mais, lorsqu'elle [l'âme] use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 6 octobre 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 311

Nous n'insistons pas sur l'usage du mot "imagination" par Descartes, que nous avons déjà évoqué : il va de soi que dans le texte ci-dessus il faut entendre, en tout cas selon nos conventions de vocabulaire, que cette action est une "fantaisie". C'est son effet sur le corps qui, lui, est une imagination. Mais ce qui est intéressant ici, c'est qu'il semble que la formation d'une image cérébrale soit *automatique* en quelque sorte, dès lors que la chose pensée est « imaginable », c'est-à-dire qu'il s'agit d'une chose corporelle (et non pas purement intellectuelle). En d'autres termes, dès que l'esprit porte son attention sur une idée d'une chose corporelle (qu'elle existe ou non, que

cette idée soit issue d'une perception des sens, de la mémoire, ou d'une conception complexe), l'image (ou plus exactement *une* image) de cette chose se forme dans le cerveau. Et la fantaisie utilise donc ce mécanisme général. On dira peut-être que nous n'avons pas répondu à la question, et que le mécanisme évoqué reste tout aussi mystérieux. Le mécanisme en question — qui est, en dernière analyse, celui de l'union de l'âme et du corps — reste effectivement non expliqué. Peut-être d'ailleurs n'est-il pas explicable, ce qui reviendrait à dire qu'il ne s'agit pas d'un "mécanisme" justement. Nous verrons que Descartes doit faire appel ici à d'autres « notions », qui sont propres justement à cette "chose" (mais est-ce bien encore une "chose"?) tout à fait originale qu'est l'union de l'âme et du corps. Mais en tout cas, nous avons tout de même compris quelque chose : c'est que l'esprit n'a pas besoin de *connaître par avance* l'image cérébrale qu'il veut voir apparaître (puisque'il s'agit de cela, dans le cas de la fantaisie). En réalité, l'esprit, dans la fantaisie, ne veut pas vraiment provoquer *telle image cérébrale déterminée*, ce qu'il veut, c'est provoquer *une image cérébrale correspondant à l'objet* (corporel) dont il conçoit l'idée. Au fond, ce que sait l'esprit, c'est qu'en portant son attention sur l'idée de cet objet, automatiquement une image cérébrale correspondant à cet objet se formera dans le cerveau, image qu'il percevra ensuite. Cette perception de l'image cérébrale étant une pensée, il en formera également une idée, avec un objet. On peut alors concevoir que si ce nouvel objet n'est pas tout à fait conforme à celui qui avait été conçu initialement, une nouvelle chaîne "conception / imagination / perception / conception" s'enclenche, et ce, de manière itérative. Mais n'allons pas trop loin dans ce type de modélisation, car le but n'est pas à proprement parler d'*expliquer*, mais seulement de rendre intelligible la distinction, fondamentale dans la philosophie cartésienne, entre esprit et corps.

L'image cérébrale est *perçue* par l'esprit. Ici encore on est en droit de s'interroger : comment s'effectue cette perception ? Il n'est évidemment pas question d'imaginer à nouveau, si ce n'est par métaphore, des yeux dans l'esprit qui verraient cette image (qui n'a d'ailleurs rien, on le rappelle, d'une image matérielle habituelle). En fait, il s'agit de la question générale de la perception, car toute perception, à l'exception de la perception directe des actions de l'esprit sur lui-même, est la perception d'une image cérébrale, que ce soit une sensation provenant des choses extérieures, une sensation venant du corps propre, une rêverie ou une fantaisie, ou s'y apparente, dans le cas des passions de l'âme (au sens du *Traité des Passions*), pour lesquelles on ne peut pas parler d'image cérébrale, mais le mécanisme d'action du corps sur l'âme en est l'analogue (mouvements des esprits animaux et de la glande pinéale). Le problème est évidemment le symétrique du précédent, et nous ne l'étudierons pas plus spécifiquement.

Mais ce qui est important, c'est que l'esprit « s'applique »\* à l'image cérébrale, ou « se tourne vers »<sup>112</sup> elle, mais ne la "reçoit" pas en lui. L'image cérébrale, qui est elle-même une chose corporelle, demeure dans le corps : elle n'entre pas dans l'esprit. Rien n'entre dans l'esprit. Mais l'esprit *pâtît*. Il est affecté de la présence dans le cerveau de telle image. Peut-on en dire plus ? Non. Si ce n'est que cette affection (ou perception) est fonction de l'image cérébrale qui est présente, et n'est pas identique quelle que soit cette image. Mais il ne faut pas pour cela considérer qu'elle serait elle-même une nouvelle image, spirituelle, de l'image cérébrale. Il s'agit d'une pensée, et d'une "pure pensée" aurait-on envie de préciser, mais c'est un pléonasme. Car toute pensée est toujours purement intellectuelle. Et c'est bien parce qu'il s'agit d'un être purement intellectuel que nous ne pouvons pas en "donner une image", justement. Nous ne pouvons que concevoir que l'esprit est affecté par une image cérébrale, nous ne pouvons pas l'imaginer. C'est pourquoi il nous semble que l'expression la moins trompeuse serait ici de dire que l'esprit *a conscience de l'image cérébrale*, plutôt que de dire qu'il la *perçoit*, ou même qu'il la *pense*, termes qui ont tendance à évoquer une nouvelle opération que l'on chercherait à nouveau à analyser comme la précédente, et ce, à l'infini. Et, en même temps qu'il a conscience de l'image cérébrale, qui est une première forme de passion, l'esprit en subit une seconde, qui est une conception : c'est-à-dire qu'il a en lui l'idée dont l'objet correspond à l'image cérébrale dont il a conscience. Mais cette idée est tout autre chose que l'image cérébrale, et toute la réflexion de Descartes tend à bien faire cette distinction. C'est pourquoi il est tout à fait possible que nous ayons une idée parfaitement claire et distincte d'un objet pour lequel, simultanément, l'image cérébrale est au contraire floue et incertaine : c'est le cas avec le chiliogone<sup>113</sup>, par exemple. La géométrie, qui est pourtant par excellence la science des figures, n'opère en réalité que sur les idées des figures, et non pas sur les images de ces figures, bien que la présence de celles-ci dans l'imagination facilite grandement les raisonnements du géomètre<sup>114</sup>.

---

\* « Vous demandez ici "comment j'estime que l'espèce ou l'idée du corps, lequel est étendu, peut être reçue en moi qui suis une chose non étendue". Je réponds à cela qu'aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit, mais que la conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle ; et quant à l'imagination, qui ne peut être que des choses corporelles, il est vrai que pour en former une il est besoin d'une espèce qui soit un véritable corps et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit reçue dans l'esprit. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 835. Le terme d'"espèce" désignait, pour les scolastiques, les "idées" qui étaient émises par les choses et qui, perçues par les sens, permettaient à l'esprit d'acquérir la connaissance de ces choses.

Nous voyons mieux, à présent, pourquoi Descartes englobe dans la notion de "pensée" les sensations et les sentiments. Nous avons déjà compris qu'il ne fallait entendre par là que la conscience d'une sensation ou d'un sentiment. Mais à présent nous savons qu'en plus de cette conscience, une idée, c'est-à-dire une pure conception, se forme parallèlement. Nous n'y portons peut-être pas notre attention, mais l'idée est bien là.

Mais si, d'un certain point de vue, il nous avait peut-être semblé que la notion de "pensée" était étonnamment large, chez Descartes, il nous apparaît à présent que, d'un autre point de vue, elle ne recouvre en fait que très peu de choses par rapport à la vision que l'on en a communément. Car *presque tout* est le fait du corps, dans la sensation, tout d'abord (comme la fusion des deux images oculaires en une seule), mais aussi, et c'est bien plus remarquable, dans le rêve et dans l'imagination. C'est pourquoi il est tout à fait possible d'imaginer une machine, comme le fait Descartes dans le traité de *L'Homme*, qui, sans âme, imiterait parfaitement (au langage près) les vrais hommes :

« Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette Machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids & de ses roues; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre Âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement & de vie, que son sang & ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, & qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. » *L'Homme*. Adam et Tannery, Vol. XI – page 202

Mais il ne faut pas se méprendre : Descartes ne dit pas que l'homme n'est qu'une machine (il dit même tout le contraire), et surtout ce terme de *machine* a été choisi pour indiquer deux choses. Premièrement, que tout ce qui relève du corps (et c'est presque tout en l'homme, sauf cependant l'essentiel) est *explicable* : il suffit de connaître tous les rouages de cette machine — et on n'a pas besoin pour cela de faire appel à des êtres aussi énigmatiques que les « âmes végétatives ou sensibles ». Et deuxièmement, et c'est tout aussi important, que ce qui ne relève pas du corps (et cela ne représente presque rien en l'homme, mais il s'agit de l'essentiel, puisque c'est ce qui fait l'essence de l'homme justement) *n'est pas explicable*, en tout cas pas au sens où l'on explique les phénomènes corporels, c'est-à-dire par une mécanique, en s'appuyant sur des modèles, qui sont des images. L'esprit est intelligible, sans doute, mais certainement pas imaginable. Cette conclusion est une évidence lorsqu'on a compris ce que signifient vraiment "être intelligible" et "être imaginable", et la répartition des fonctions entre l'esprit et le corps. Il n'empêche : on ressent comme de

l'insatisfaction lorsqu'on ne peut pas se former une image de quelque chose, et il est difficile de résister à la tentation d'échafauder malgré tout quelque chose de l'ordre de l'image pour accompagner notre conception, même lorsqu'il ne saurait y en avoir, c'est-à-dire dans le cas d'objets non corporels. Bien des efforts de Descartes, que ce soit dans ses œuvres publiées ou dans sa correspondance, ont porté sur cette distinction et, plus encore, sur le respect de cette distinction, sans lequel on est conduit inmanquablement à des incohérences, voire à des absurdités.

## La mémoire

**La mémoire est une variante de l'imagination – La mémoire est donc dans le corps et ne porte que sur des objets corporels – Elle fonctionne comme des plis qui seraient dans le cerveau – La circulation des esprits animaux dans le cerveau explique l'apparition apparemment fortuite de certains souvenirs – Analyse du mécanisme qui permet de rappeler volontairement tel souvenir – La nouveauté d'une pensée est subjective – Un souvenir est une pensée qui n'est pas nouvelle pour moi – Une image cérébrale est un souvenir si la pensée que j'en ai est un souvenir – La mémoire intellectuelle me donne le caractère de nouveauté ou non d'une pensée – Elle ne mémorise pas la pensée elle-même – La mémoire intellectuelle suppose la réflexion – La mémoire corporelle est utile pour pallier les limitations de l'esprit, par exemple à l'occasion d'une longue chaîne de raisonnements**

Il reste à évoquer dans ce chapitre la mémoire. En première approche, on peut dire qu'elle ne consiste qu'en une variante de l'imagination, et Descartes va même jusqu'à dire, dans certaines circonstances, qu'il ne les distingue pas\*. L'extrait des *Regulæ* qui est cité dans la note précédente précise toutefois qu'il ne s'agit là que de la mémoire « corporelle », ce qui laisse entendre qu'il y en a une autre, non corporelle. Mais

---

\* « [...] la mémoire de son côté, du moins celle qui est corporelle et ressemble au pouvoir qu'ont les animaux de se souvenir, n'est rien qui soit distinct de l'imagination : [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 141*

ailleurs, Descartes écrit qu'il n'y a pas de souvenir pour les « choses purement intellectuelles » :

« Mais pour ce qui est des choses purement intellectuelles, à proprement parler on n'en a aucun ressouvenir; et la première fois qu'elles se présentent à l'esprit, on les pense aussi bien que la seconde, si ce n'est peut-être qu'elles ont coutume d'être jointes et comme attachées à certains noms qui, étant corporels, font que nous nous ressouvenons aussi d'elles. » *Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 363

À quoi pourrait alors servir une « mémoire intellectuelle »? Avant de chercher à répondre à cette question, commençons par examiner la mémoire corporelle, et considérons qu'elle ne porte que sur des choses (ou objets) corporelles, c'est-à-dire les choses pour lesquelles il existe des images cérébrales.

La mémoire corporelle a son siège dans le cerveau<sup>115</sup>, du moins pour l'essentiel, car Descartes envisage aussi que les muscles puissent garder une certaine mémoire des mouvements qu'ils ont beaucoup répétés\*. Étant corporelle, on peut s'en faire une image, et Descartes a su trouver l'image qui la représente le mieux : celle de « plis » dans le cerveau<sup>116</sup>, qui, comme les plis d'une feuille de papier, ne s'effacent jamais totalement, même s'ils s'atténuent progressivement avec le temps. Et si on les réactive, alors ils reprennent toute la netteté qui était la leur lorsqu'ils ont été formés pour la première fois.

Ce qui forme ces « plis », c'est le passage des esprits animaux à travers la glande pinéale et dans les « pores » du cerveau. Les « traces » que laissent ainsi les esprits animaux sont par exemple la plus ou moins grande ouverture des pores qui se trouvent sur le chemin qu'ils ont emprunté, en fonction de la plus ou moins grande quantité et la plus ou moins grande vigueur des esprits animaux concernés.

Plus tard, lorsque de nouveaux esprits animaux se présentent, ils sont entraînés, si rien ne les conduit ailleurs, à emprunter les mêmes voies que leurs prédécesseurs<sup>117</sup>, ce qui, au passage, a l'effet de renforcer les « traces » laissées originellement par ces derniers.

Ce mécanisme (car il s'agit bien d'un mécanisme, purement corporel) suppose tout de même que le cerveau ne soit pas trop "mou", si l'on veut que les traces du mouvement

---

\* « Je crois aussi que quelques-unes des espèces qui servent à la mémoire peuvent être en diverses autres parties du corps, comme l'habitude d'un Joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains, &c. » *Lettre à Meyssonier du 29 janvier 1640*. Adam et Tannery, Vol. III – page 20

des esprits animaux y soient en quelque sorte comme gravées, et ce n'est pas le cas chez les tout petits enfants, ou chez les « léthargiques »<sup>118</sup>. A contrario, ce mécanisme est renforcé par une passion comme l'« admiration », ou encore par l'attention que porte l'esprit à une pensée<sup>119</sup>. Si, dans ce dernier cas, l'esprit influence le processus de mémorisation, il reste pour l'essentiel purement corporel. C'est une image cérébrale qui le déclenche, et il aboutit à une nouvelle image cérébrale. En effet, le mouvement des esprits animaux qui va laisser des traces dans le cerveau est ce en quoi consiste justement une image cérébrale. Cette image, au moment où elle se forme une première fois dans le cerveau, modifie donc quelque peu l'agencement de celui-ci : elle l'« impressionne ». Mais les traces qu'elle laisse ainsi ne constituent pas en elles-mêmes une image cérébrale, mais elles facilitent la formation d'une nouvelle image cérébrale analogue à la première (il s'agit du mouvement des esprits animaux qui suivent, ultérieurement, ces traces). Le souvenir d'une image cérébrale est donc lui aussi une image cérébrale, mais il s'agit d'une *nouvelle* image cérébrale, semblable à la précédente, certes, mais "numériquement" différente. C'est pourquoi la mémoire peut être considérée comme une simple variante de l'imagination. Ou plutôt comme une troisième source, à côté des sens et de la fantaisie, alimentant l'imagination. Des images cérébrales sont produites par cette dernière lorsqu'elle est excitée par les impressions venant des sens, ou par la fantaisie de l'esprit, ou encore, donc, par les traces laissées dans le cerveau par les images précédentes.

Ces traces, contrairement aux deux autres sources de l'imagination, n'ont certes pas en elles-mêmes la puissance de provoquer la formation d'une image cérébrale, mais leur effet indirect est analogue. Les esprits animaux qui, pour une tout autre raison, sortent de la glande pinéale et se dirigent vers la région du cerveau où se trouvent certaines traces profondes seront en effet conduits plutôt à suivre ces traces. Ce mouvement même présentera alors les caractéristiques d'une image cérébrale semblable, voire identique, à celle qui avait provoqué la formation de ces traces. Et si la raison pour laquelle les esprits animaux viennent de se diriger vers cette région du cerveau n'a strictement aucun rapport avec la pensée correspondant à cette image cérébrale initiale, j'aurai le sentiment que le souvenir de cette pensée (c'est-à-dire la "réapparition" de l'image) me revient par le plus complet des hasards, et sans que ma volonté soit intervenue le moins du monde<sup>120</sup>. Maintenant, si les traces qui peuplent cette région du cerveau sont multiples, il est possible que plusieurs souvenirs surgissent ainsi simultanément ou alors composent une image cérébrale totalement originale, par mélange des images cérébrales initiales<sup>121</sup>. Nous retrouvons ici le mécanisme des rêveries.

Et de même que nous avons vu que l'imagination, qui peut être excitée par le corps propre, peut l'être également par l'esprit (la fantaisie), la mémoire, qui fonctionne à l'initiative du corps, peut aussi être sollicitée par l'esprit lui-même. L'esprit, en effet, peut *vouloir* se souvenir de quelque chose :

« Ainsi lorsque l'âme veut se souvenir de quelque chose, cette volonté fait que la glande, se penchant successivement vers divers côtés, pousse les esprits vers divers endroits du cerveau, jusques à ce qu'ils rencontrent celui où sont les traces que l'objet dont on veut se souvenir y a laissées. Car ces traces ne sont autre chose, sinon que les pores du cerveau, par où les esprits ont auparavant pris leur cours à cause de la présence de cet objet, ont acquis par cela une plus grande facilité que les autres, à être ouverts derechef en même façon par les esprits qui viennent vers eux. En sorte que ces esprits, rencontrant ces pores, entrent dedans plus facilement que dans les autres : au moyen de quoi ils excitent un mouvement particulier en la glande, lequel représente à l'âme le même objet, & lui fait connaître qu'il est celui duquel elle voulait se souvenir. »  
*Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 360*

Mais ce schéma pose un problème. Tout d'abord, que signifie exactement « vouloir se souvenir de quelque chose » ? Si je veux cela, c'est que je n'ai pas encore ce souvenir présent à l'esprit. Comment puis-je alors vouloir quelque chose que j'ignore ? Nous rappelons que lorsque l'esprit *veut*, il *connaît* toujours simultanément ce qu'il veut (autrement dit : il a l'idée de ce qu'il veut). En fait, il en a bien l'idée, mais il n'en a pas l'image. Ou, pour être plus précis, l'image cérébrale correspondant à l'objet de son idée (et il y en a nécessairement une, puisque nous n'examinons pour l'instant que le souvenir des objets corporels) n'est pas suffisamment distincte. Prenons un exemple : j'ai à l'esprit l'idée dont l'objet est "la première jeune fille pour laquelle j'ai ressenti de l'attrait". En accompagnement de cette idée s'est immédiatement formée dans mon cerveau l'image, très floue et très indistincte d'une belle jeune fille, le stéréotype de la belle jeune fille, si l'on veut, sans aucun trait distinctif. En fait, je ne me souviens plus de la première jeune fille pour laquelle j'ai *réellement*, autrefois, ressenti de l'attrait. Je sais qu'il y en a eu une, bien sûr, mais je ne me souviens plus d'elle. Je *veux* alors retrouver *son image* dans ma mémoire. Si l'on suit Descartes, je vais donc faire en sorte que des escouades d'esprits animaux patrouillent aux quatre coins du cerveau jusqu'à ce que l'une d'entre elles éveille une image cérébrale que je reconnaitrai être celle que je cherche. Or, une des images cérébrales soulevées par le passage de ces esprits animaux est celle d'une jeune fille, belle sans doute, mais dont les yeux « louchent ». La question, bien sûr, est alors : comment reconnaitrai-je qu'il s'agit bien d'elle, puisque je ne me souviens justement pas qu'elle louchait ? C'est la



question classique que posait Ménon à Socrate\*. Et Descartes a parfaitement conscience de la difficulté :

« Il ne suffit pas pour nous ressouvenir de quelque chose que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit, et qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée; mais de plus, il est requis que nous reconnaissons, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue; [...] » *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 861

Cette lettre à Arnauld est extrêmement précieuse, car il s'agit du seul texte dans lequel Descartes traite de cette question, et il se trouve en outre que la solution qu'il apporte faisant intervenir la « mémoire intellectuelle », c'est aussi le seul texte qui nous permet de comprendre un peu ce que Descartes entend par cette notion. Car s'il a évoqué plusieurs fois l'existence de cette « mémoire intellectuelle »<sup>†</sup>, nulle part il n'a explicité ce qu'elle recouvrait exactement.

Le souvenir d'une image cérébrale est une nouvelle image cérébrale, avons-nous dit. Or, toutes les images cérébrales sont de même nature, quelle que soit leur cause

---

\* « Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas? » PLATON. *Ménon - 80d-81e*. Flammarion, Paris : 1992

† « Mais, outre cette mémoire, qui dépend du corps, j'en reconnais encore une autre, du tout intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme seule. » Lettre au Père Mersenne du 1<sup>er</sup> avril 1640. *Adam et Tannery, Vol. III* – page 48

Et aussi : « [...] outre la mémoire corporelle, dont les impressions peuvent être expliquées par ces plis du cerveau, je juge qu'il y a encore en notre entendement une autre sorte de mémoire, qui est tout à fait spirituelle, & ne se trouve point dans les bêtes; & que c'est d'elle principalement que nous nous servons. » Lettre au Père Mersenne du 6 août 1640. *Adam et Tannery, Vol. III* – page 143

Et aussi : « [...] nous les [les morts qui nous sont chers] irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé; car je trouve en nous une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps. » Lettre à Huygens du 13 octobre 1642. *Adam et Tannery, Vol. III* – page 580

Et aussi : « Pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, après que quelque image y a été imprimée; & que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée même. Mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, & je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent; [...] » Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV* – page 114. Il faut noter que dans ce passage Descartes semble dire que les choses intellectuelles sont mémorisées, en contradiction avec son affirmation de la *Lettre à l'Hyperaspistes* d'août 1641, citée page 125.

(sens, imagination ou mémoire). Nous avons vu qu'il était possible de distinguer celles qui sont provoquées par les sens de celles qui proviennent de l'imagination ou de la mémoire par leur vivacité. Mais comment faire la part entre celles qui viennent de l'imagination proprement dite (non volontaire, c'est-à-dire hors cas de la fantaisie) et celles qui résultent de la mémoire? Nous avons vu que les rêveries, par exemple, peuvent avoir pour origine soit le hasard, qui fait que les esprits animaux passent par tels pores plutôt que par d'autres, soit par la résurgence involontaire de souvenirs (ce n'est plus le hasard, en ce cas, qui fait que les esprits passent par ces pores, mais le fait qu'ils ont été élargis par un passage précédent d'autres esprits animaux). Elles se présentent donc exactement de la même façon à l'esprit, puisqu'elles sont exactement la même chose dans le corps : un mouvement des esprits animaux dans tels pores du cerveau. Or, c'est l'esprit qui veut faire une distinction entre une image cérébrale qu'il "voit" (c'est-à-dire qu'il pense) pour la première fois et une image cérébrale qu'il "*a déjà vue*". Il faut bien comprendre que cette distinction ne peut être, en effet, que spirituelle. Pour le corps, elle n'a pas de sens, non pas seulement parce que le mécanisme de la mémoire tel que l'a imaginé Descartes ne permet pas de faire cette distinction, mais surtout, et plus fondamentalement, parce que la chose dont il s'agit ici, c'est-à-dire *le caractère de nouveauté* ou au contraire de répétition, n'est pas une chose corporelle, mais une chose purement intellectuelle. Les corps ne sont que pure actualité : ils sont ce qu'ils sont, et non pas ce qu'ils ont été ou ce qu'ils seront. La qualité de "nouveauté" (ou de "répétition") d'une chose corporelle, comme l'est une image cérébrale, n'est pas une qualité qui appartient réellement à cette chose : c'est une qualité que l'esprit *ajoute* à l'idée qu'il a de cette chose. Il est donc totalement impossible, par essence, que le corps puisse fournir quelque information que ce soit qui permette de reconnaître qu'une image cérébrale est un souvenir\*.

Dire que je me souviens de quelque chose signifie donc que l'idée que j'ai actuellement de cette chose n'est pas une idée neuve, mais que je l'ai déjà eue dans le passé. Mais attention : ce qui est neuf, dans une idée neuve, ce n'est pas tant l'idée elle-même (son objet par exemple), que le fait de l'avoir à l'esprit. Nous verrons que pour Descartes il existe des idées innées, ou encore des vérités éternelles, comme par exemple que les angles d'un triangle égalent deux droits : lorsque je pense cette propriété pour la première fois, ce n'est pas le contenu de ma pensée qui est neuf, mais le fait que j'ai pensé cela. Mais ce *fait* (de penser cela) n'est connu que de moi, qui prends conscience de ce que je pense cela, et qui constate que je n'ai pas encore

---

\* « [...] il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté : [...] » Lettre à Arnauld du 19 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3* - page 861

eu cette pensée. Le caractère de nouveauté d'une pensée ressortit donc à une pensée réflexive, qui, seule, est à même de qualifier une pensée de *nouvelle*, ou au contraire de *déjà pensée*, c'est-à-dire de *souvenir*. On dira que l'on ne fait que déplacer le problème, car n'est-ce pas toujours le même problème qui se présente à nous, à savoir : comment fait la pensée réflexive pour reconnaître qu'une pensée a déjà été pensée ? C'est ici qu'intervient la « mémoire intellectuelle ».

Mais la difficulté est extrême, car il n'est pas possible de se faire une image du "fonctionnement" de cette mémoire, puisqu'elle est intellectuelle, et non pas corporelle\*. Nous ne nous hasarderons donc pas à tenter de modéliser ce fonctionnement. Nous nous contenterons d'insister sur un point qui nous paraît essentiel pour, peut-être pas comprendre la « mémoire intellectuelle », mais au moins éviter de se méprendre sur ce qu'elle est.

Ce qui est mémorisé ici, ce n'est pas la pensée elle-même (et s'il s'agit d'une conception, son objet), mais le fait que j'ai eu cette pensée. Ce fait est éminemment subjectif ; il ne concerne que moi, en tant que chose qui pense : l'esprit que je suis à eu cette pensée. De ce point de vue, il y a quelque chose d'analogue à ce que nous avons appelé une "prise de position", en ce qu'il s'agit essentiellement de quelque chose de purement relatif au sujet (nous proposerons d'ailleurs, ultérieurement, de considérer que la créance fait partie de la mémoire intellectuelle). L'objet de la mémoire intellectuelle est donc de faire la chronique de mes événements de pensée. On pourrait dire que la mémoire intellectuelle est la mémoire de ma vie, ou, mieux encore, de mon vécu, mais certainement pas la mémoire de ce que je connais. Cette mémoire ne contient aucune connaissance sur le monde, ni sur les choses corporelles, ni sur les choses spirituelles. Elle ne porte pas sur des "choses", de quelque nature que ce soit, mais sur des événements, et des événements purement *intimes*, si l'on veut, au sens où ils ne concernent, et n'ont de sens, que pour la seule chose-qui-pense, que je suis.

Si l'on accepte de prendre en compte cette « mémoire intellectuelle », on comprend alors comment l'esprit peut distinguer un souvenir d'un autre type d'images cérébrales. L'image cérébrale qui lui apparaît déclenche en lui une idée dont il peut alors savoir, grâce à la mémoire intellectuelle, s'il l'a déjà eue ou non. Si ce n'est pas le cas, et qu'il est justement à la recherche d'un souvenir, il continue à faire patrouiller

---

\* cf. ce qu'écrit Descartes au Père Mesland : « *je ne les [les vestiges intellectuels] saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent* » dans la lettre citée page 128, note †.

des esprits animaux un peu partout dans le cerveau. Mais si la mémoire intellectuelle lui dit qu'il a déjà eu dans le passé une pensée d'affection pour une "jeune fille dont les yeux louchent", alors il reconnaîtra que l'image qu'il vient de retrouver dans son cerveau, de telle jeune fille aux « yeux égarés », est bien celle dont il essayait de se souvenir.

On comprend aussi que des souvenirs puissent nous revenir sans que nous les reconnaissons comme des souvenirs, justement. C'est en particulier le cas de toutes les impressions que nous avons eues durant notre toute petite enfance. En effet, ces impressions ont laissé des traces dans le cerveau, et même peut-être des traces profondes et indélébiles (cf. les théories modernes sur l'influence majeure qu'ont sur le psychisme les expériences vécues durant les toutes premières années de notre existence). Mais les enfants n'ont pas encore, selon Descartes, la capacité d'avoir des conceptions pures, et donc encore moins une pensée réflexive\*. Ils n'ont donc pas la capacité d'attacher à leurs pensées la qualification de "neuve", ou de "répétée". Autrement dit, ils n'ont pas encore de mémoire intellectuelle. Cela explique que, beaucoup plus tard, bien que je dispose à présent d'une mémoire intellectuelle, lorsqu'une image cérébrale m'apparaît, dont la formation est pourtant due à l'existence dans mon cerveau de plis profonds dont l'origine remonte à ma petite enfance, je pense qu'il s'agit là d'une nouvelle image†. L'inconscient de la psychanalyse correspondrait ainsi à ce qui échappe à la mémoire intellectuelle...

Pour conclure ce chapitre sur la mémoire, nous insisterons sur son caractère éminemment *corporel* (si l'on met à part le cas, que nous venons d'examiner, de la

---

\* « [...] ainsi j'appelle les premières et simples pensées des enfants qui leur arrivent, par exemple, lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leurs entrailles les fait étendre, ou du plaisir de ce que le sang dont ils sont nourris est doux et propre à leur entretien; je les appelle, dis-je, des pensées directes et non pas réfléchies : mais lorsqu'un jeune homme sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception une réflexion et je ne la rapporte qu'à l'entendement seul, encore qu'elle soit tellement conjointe avec la sensation, qu'elles se fassent ensemble, et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre. » Lettre à Arnauld du 19 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 – page 862*

† « Je confesse avec vous qu'il y a en nous deux sortes de mémoires; mais je me persuade que l'âme d'un enfant n'a jamais eu de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses, et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau, qui y demeurent durant tout le reste de la vie, ces vestiges néanmoins ne suffisent pas pour nous faire connaître que les sensations qui nous arrivent étant adultes sont semblables à celles que nous avons eues dans le ventre de nos mères, ni par conséquent pour nous en faire ressouvenir, à cause que cela dépend de quelque réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a pas l'usage quand on est au ventre de sa mère. » Lettre à Arnauld du 4 juin 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 854-855*

mémoire intellectuelle, dont le rôle est très particulier). La mémoire est un auxiliaire de la pensée, mais elle n'est pas de la pensée. Cet auxiliaire nous est indispensable car notre esprit est limité. En particulier il lui est impossible de « contempler » de nombreuses images simultanément. La seule solution est alors, pour l'esprit, d'opérer de manière séquentielle, sur un petit nombre d'images ou d'idées à la fois, et de libérer à chaque étape des ressources en *enregistrant* les résultats partiels auxquels il est arrivé dans cette étape, résultats qu'il pourra réactiver ultérieurement, par exemple en vue de la synthèse finale. Il utilise pour cela cet outil qu'il a à sa disposition, et qui est sa mémoire corporelle<sup>122</sup>. Mais cette mémoire du corps propre connaît elle aussi des limitations, que ce soit en quantité ou en qualité (cf. sa fiabilité, qui est loin d'être parfaite). C'est pourquoi les hommes ont inventé et mis au point des auxiliaires à cet auxiliaire qu'est déjà la mémoire. Le premier de ces outils issus de l'art humain est bien sûr l'écriture<sup>123</sup>. Descartes, contrairement à Platon par exemple, ne voit pas de différence fondamentale entre l'écriture et la mémoire : dans tous les cas il ne les considère que comme des auxiliaires de la pensée. La question de la fidélité de la mémoire n'est ainsi, pour lui, qu'une question sans grand intérêt philosophique. On comprend alors autrement que comme une simple boutade la réponse qu'il fit à Burman, qui tentait de lui objecter que lorsqu'on se souvient avoir démontré l'existence de Dieu, peut-être ce souvenir n'est-il qu'une illusion due à la faiblesse de notre mémoire :

« Sur la mémoire je ne puis rien dire, chacun doit expérimenter à part soi s'il se ressouvient bien, et qui a des doutes sur ce point doit s'aider de l'écriture et de semblables adjuvants. » *L'Entretien avec Burman*. Presses Universitaires de France, Paris : 1981 – page 20.

## Remarque sur l'union de l'âme et du corps

**L'union de l'âme et du corps fait que telle idée (dont l'objet est corporel) provoque la formation de telle image cérébrale, ou que telle image cérébrale provoque la conception de telle idée – Ces associations sont évolutives et font l'objet d'un apprentissage – Cet apprentissage opère directement sur l'union elle-même de l'âme et du corps – Il ne s'inscrit pas dans les mémoires corporelle et intellectuelle**

Ce chapitre a été consacré à l'examen de la vision cartésienne de la conception, de l'imagination et de la mémoire. La première est le fait de l'esprit, les deux autres du corps. Mais en réalité il y a toujours (ou presque toujours : la seule exception étant la conception d'un objet intellectuel) interaction entre l'esprit et le corps. Une image cérébrale déclenche l'apparition d'une idée dans l'esprit ; la conception d'un objet corporel déclenche la formation d'une image cérébrale. La possibilité même d'une interaction entre une chose spirituelle (l'âme) et une chose corporelle (le corps propre) est au cœur de la notion d'*union de l'âme et du corps*. Mais il y a plus encore que la question de cette possibilité : il y a la question de sa *détermination*. Cette interaction ne se fait pas n'importe comment, en effet. L'idée qui surgit à l'occasion d'une image cérébrale n'est pas n'importe quelle idée : elle est une idée dont l'objet est tel que l'image cérébrale lui "ressemble"\* ; l'image cérébrale qui se forme en accompagnement de la conception d'un objet corporel "ressemble" à cet objet. Comment cette liaison, ou cette *association*, entre telle idée et telle image cérébrale est-elle possible ? À notre connaissance, Descartes n'a rien écrit sur le sujet.

Ces associations sont évolutives : elles ne sont pas toujours les mêmes tout au long de la vie. Elles font en effet l'objet d'un *apprentissage*. L'exemple qui l'illustre le mieux est celui de l'apprentissage du langage par un enfant (ou d'une langue étrangère par un adulte). Progressivement, telle image cérébrale (uniquement sonore, au début, puis sonore et visuelle, avec le passage à l'écriture) – car un mot est une image cérébrale – va provoquer l'apparition d'une idée de plus en plus précise, ou distincte (car au début la compréhension du sens d'un mot ou d'une phrase reste assez vague) ;

---

\* Sachant qu'il ne s'agit pas d'une ressemblance au même titre que celle qui peut exister entre une photographie et l'objet photographié (cf. ce que nous en avons dit plus haut, page 115).

et les images cérébrales qui provoquent des idées, c'est-à-dire les mots qui sont compris, sont de plus en plus nombreux. Parallèlement, l'élève devient capable d'exprimer un plus grand nombre de ses idées et ce, avec les mots justes. Ce processus d'apprentissage opère dans tous les cas, y compris par exemple dans celui qui est illustré par Descartes avec l'expérience du morceau de cire : celui qui n'a jamais vu de morceau de cire de sa vie apprend à en avoir l'idée lorsqu'il voit une chose de telle couleur, de telle odeur etc., qualités qui peuvent se changer en telle autre couleur, telle autre odeur etc.

La question est alors : sur quoi au juste opère ce processus d'apprentissage ? Est-ce sur la mémoire ? On pourrait penser en effet que la mémoire comporte une sorte de *table* des correspondances "idée – image cérébrale", table qui s'enrichirait et se complexifierait progressivement avec l'expérience (ou l'étude). C'est un tel schéma qui est évoqué dans *L'Entretien avec Burman* dans ce qui passe pour une réponse de Descartes au cours du dialogue qu'il aurait eu avec Burman :

« Je ne nie pas la mémoire intellectuelle, il y en a une en effet. Quand par exemple j'entends que le mot R-O-I signifie le pouvoir souverain et quand je le consigne dans ma mémoire, puis que je récupère par après grâce à la mémoire cette signification, c'est bien sûr l'œuvre de la mémoire intellectuelle, puisque ces trois lettres n'ont avec leur signification aucune affinité d'où je puisse la tirer ; c'est grâce à la mémoire intellectuelle que je me rappelle que telles lettres désignent tel sens. Toutefois cette mémoire intellectuelle porte sur l'universel plus que sur le singulier ; et ainsi nous ne pouvons pas nous ressouvenir grâce à elle de tous nos actes dans leur singularité. » *L'entretien avec Burman*. Presses Universitaires de France, Paris : 1981 – page 30

Nous rappelons que ce texte n'est pas de Descartes, ni même de Burman lui-même. Or, la dernière phrase de l'extrait cité dit l'exact contraire de ce que nous avons cru comprendre au sujet de la mémoire intellectuelle : pour nous, la mémoire intellectuelle a pour fonction justement d'enregistrer nos actes de pensée dans leur singularité, et certainement pas de l'universel. Or notre interprétation résulte de l'étude de ce qu'a écrit Descartes lui-même à cet interlocuteur qu'il tenait en grande estime qu'était Arnauld, et ce, à propos d'une question particulièrement délicate relative au fonctionnement de la mémoire : nous pensons en conséquence que le texte de la lettre à Arnauld doit être la référence. C'est pourquoi le contresens qui apparaît dans *L'Entretien avec Burman*, nous conduit à penser que, soit Burman lui-même, soit Clauberg, à qui Burman avait rendu compte de son entretien avec Descartes et qui est celui qui en a couché le contenu par écrit, soit enfin l'inconnu qui a recopié le texte de Clauberg et dont seul le manuscrit nous est parvenu, n'ont pas compris ce

qu'a dit Descartes à propos de la mémoire intellectuelle (nous excluons qu'il ait pu y avoir deux visions contraires de Descartes lui-même sur cette question, car l'entretien avec Burman se serait tenu seulement trois mois avant la rédaction de la lettre à Arnauld, et on n'imagine pas que Descartes ait changé d'avis aussi rapidement). En conséquence, tout ce passage nous paraît douteux. Quoi qu'il en soit, la table qui donnerait la correspondance entre un mot (image cérébrale) et sa signification (idée) ne saurait appartenir à la mémoire intellectuelle, car celle-ci devrait donc comporter en elle des images cérébrales, ce qui est impossible compte tenu de sa nature intellectuelle, justement. L'argument avancé, qui est que le mot, en tant qu'assemblage de lettres, n'a aucune « affinité » avec sa signification n'est pas convaincant : on ne voit pas, en effet, ce que pourrait vouloir dire une telle "affinité" éventuelle. Il n'y a jamais aucune affinité entre une image cérébrale et une idée, ou s'il y en a une — nous voulons dire : si nous croyons qu'il y en a une —, alors nous risquons fort de nous tromper, comme par exemple lorsque nous pensons qu'un bâton que l'on enfonce dans l'eau est rompu, au motif que son image se présente ainsi\*.

Mais si une telle table de correspondances ne saurait relever de la mémoire intellectuelle, on ne peut pas non plus penser qu'elle puisse appartenir à la mémoire corporelle, qui, elle, ne connaît que des images corporelles, et certainement pas des significations, ou plus généralement des idées. Il faudrait donc qu'il y ait une troisième mémoire, propre à l'union de l'âme et du corps, pour autoriser une telle table de correspondances.

Pour ce qui est de Descartes, il est certain qu'il n'a jamais envisagé une telle hypothèse (du moins on n'en trouve aucune trace dans ses écrits). Pour notre part, nous ne pensons pas que cette notion de "table de correspondances" soit nécessaire. Il nous semble que la notion même d'*union de l'âme et du corps* suffit pour rendre intelligible cette interaction déterminée entre telle idée et telle image cérébrale. En tout cas le concept d'*union de l'âme et du corps* veut signifier justement un ensemble de telles interactions déterminées. Maintenant, que cet ensemble ne soit pas constitué une fois pour toutes, et qu'il évolue dans le temps, ne pose éventuellement

---

\* « Il faut remarquer ici que l'entendement ne peut jamais se laisser tromper [...] pourvu qu'en outre il n'aille pas juger que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses, ni que les choses externes enfin soient toujours telles qu'elles apparaissent ; car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur : [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 149-150*



problème qu'en fonction de ce qu'est exactement le temps dans la philosophie cartésienne, et de la manière dont l'identité personnelle se conserve dans ce temps justement. Nous étudierons ces points ultérieurement. Dans l'immédiat, cependant, il nous semble que l'*apprentissage* dont nous avons parlé se fait directement dans l'union de l'âme et du corps elle-même, un peu comme l'apprentissage du piano se fait, en partie du moins, directement dans les muscles des doigts. Autrement dit, c'est une sorte de *savoir-faire* qu'acquiert progressivement, par l'épreuve, l'union de l'âme et du corps. C'est en s'éprouvant elle-même que l'union se trouve modifiée ; et c'est là ce en quoi consiste l'apprentissage des associations "idée — image cérébrale".

---

## La structure du monde intelligible

### Le monde donné

**L'idée de monde – Une chose donnée est une chose qui agit ou peut agir sur mon esprit – Je peux avoir une idée de toute chose donnée – Une idée est une chose donnée, mais son objet n'est pas une chose donnée – Une relation entre deux choses données est une chose donnée**

On sait que la preuve de l'existence de Dieu apportée par Descartes dans sa *Troisième Méditation* s'appuie sur l'idée de Dieu que je trouve en moi. J'ignore si cette idée est vraie, c'est-à-dire si elle représente un être réel, mais ce qui est certain, c'est que j'ai cette idée en moi. En fait, il n'y a pas que cette seule idée de Dieu que je trouve en moi : nous l'avons vu (cf. page 86), le doute radical de la *Première Méditation* ne consiste pas à rejeter toutes les idées que j'ai en moi, mais à ne plus en considérer aucune comme vraie si j'ai la moindre raison d'en douter. Les idées demeurent, cependant. Parmi ce vaste ensemble d'idées que je trouve en moi, il y a l'idée d'un *monde*, c'est-à-dire d'un ensemble non chaotique de *choses*, dont j'ai également les idées, du moins pour certaines d'entre elles (car dans mon idée du monde il y a aussi l'idée qu'il y a un très grand nombre de choses dont je sais que je n'ai pas l'idée...). Encore une fois, je ne suis pas du tout certain qu'il existe réellement un tel monde. Mais de même que Descartes, dans la *Troisième Méditation*, a analysé ce qu'il y avait dans l'idée de Dieu qu'il trouvait en lui, avant d'être sûr de l'existence de Dieu, nous allons chercher, dans ce chapitre, à analyser ce qu'il y a dans cette idée de monde que Descartes considère implicitement comme donnée.

*Implicitement*, disons-nous, car Descartes ne présente pas les choses ainsi — sauf, encore une fois, pour ce qui est de l'idée de Dieu. Mais dans les faits, il présuppose

que nous avons déjà un certain nombre d'idées, dont nous connaissons parfaitement la signification, quoique nous ne soyons pas sûrs qu'elles correspondent à une réalité. Ces idées, nous les connaissons, mais elles sont souvent obscures et confuses\*, et certains des travaux philosophiques de Descartes visent soit à nous les rendre plus claires : c'est le cas par exemple des idées d'"essence", ou de "substance"... ou encore de l'idée de "corps" (cf. l'étendue); soit à les purifier de notions qui sont tellement obscures qu'elles finissent par ne plus avoir de sens, comme par exemple l'idée scolastique de "qualités réelles". Tous ces travaux conduisent à une idée du monde de plus en plus distincte, et qui est l'idée cartésienne du monde. Mais tous ces travaux seraient vains si on devait en rester aux seules idées. La philosophie n'a d'intérêt qu'à trois conditions :

- 1) qu'il existe réellement un monde,
- 2) que nous puissions avoir une idée qui représente, au moins en partie, assez exactement ce monde,
- 3) et enfin que nous sachions reconnaître celles de nos idées qui sont conformes à des choses de ce monde.

La preuve de l'existence réelle d'un monde est apportée par le parcours même des *Méditations*, et, comme nous le verrons ultérieurement, elle repose en fait entièrement sur le *cogito*, et, d'un certain point de vue, peut même être considérée comme une conséquence directe du *cogito* lui-même. Dans le chapitre présent, et plus précisément dans sa première partie, nous chercherons à décrire le monde, ou plus exactement *la structure* du monde, considéré en tant qu'ensemble de choses à penser, ou choses intelligibles, telle qu'elle apparaît à travers la philosophie cartésienne. Il nous faut insister sur la nature exacte de cet exercice : le monde en question n'est pas (encore) un monde réel, dont l'existence est avérée. Mais ce n'est pas non plus un monde imaginaire, qui serait né de l'esprit de Descartes. Ce monde a vocation à devenir le monde réel, lorsque nous nous serons assurés que l'idée que nous en avons correspond bien à la réalité. La démarche est en fait la même que celle qui a cours tout au long des *Méditations* : l'expérience du morceau de cire, par exemple, permet de comprendre que la chose "morceau de cire" ne s'identifie pas avec ses différentes

---

\* « Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lors qu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément, vu qu'il n'y en a que très peu qui s'étudient à la bien conduire. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 60

qualités perçues. Cette expérience n'a donc pas seulement pour résultat d'identifier et de cerner ce qu'est la conception, en tant que passion de l'esprit, mais elle constitue déjà une ébauche de théorie sur les notions de substance et d'attributs. Et pourtant toute cette expérience est conduite alors même que j'ignore s'il existe réellement des morceaux de cire, des qualités comme la couleur, l'odeur etc., si même il existe des substances et des attributs. La description du monde cartésien à laquelle nous allons tâcher de nous livrer s'effectuera dans le même esprit que l'expérience du morceau de cire : nous ne préjugerons pas la pertinence de cette vision, ni son adéquation à la réalité.

Mais l'analogie que nous venons de faire avec l'expérience du morceau de cire nous conduit à insister sur un point. En effet, cette dernière expérience nous apprend avant tout comment fonctionne notre esprit (en identifiant ce qu'est la conception). Ici, au contraire, le propos ne sera pas d'analyser le fonctionnement de l'esprit humain. Les notions de "substance" et d'"attributs", par exemple, ne correspondent pas à une structure de fonctionnement de notre esprit, que nous projeterions ensuite sur le monde, comme une grille de lecture, mais bien à une structure du monde : certaines choses du monde sont des substances, et d'autres des attributs. Et si nous avons les idées de substance et d'attribut, c'est parce que les notions en question sont dans le monde, que le monde existe et que nos idées peuvent représenter ce monde (ces deux derniers points restant cependant à confirmer). Nous sommes ici aux antipodes de la doctrine exposée par Kant dans *l'Esthétique transcendantale* de la *Critique de la Raison pure*, qui introduit des formes *a priori* de l'intuition (en l'espèce : l'espace et le temps). Il n'y a pas non plus, chez Descartes, de *catégories*, concepts purs *a priori*, ou alors, ce qui pourrait en faire office (comme les « notions primitives ») n'est pas une *condition de possibilité* de l'expérience, mais la simple représentation de structures qui existent déjà (et avant tout) dans le monde.

Dans le prochain chapitre nous discuterons d'une part de la relation qu'il peut y avoir entre le monde réel et nos idées (question de la "causalité" des idées) et d'autre part de la reconnaissance des idées vraies (question de la vérité). Bien entendu, la pertinence — et même l'intérêt — de la description du monde cartésien repose entièrement sur le bon achèvement de ces deux derniers points. Mais si Descartes a tant travaillé sur sa vision du monde, et très tôt, c'est qu'en réalité il *croit a priori* qu'il existe un monde (créé par Dieu) et que nous pouvons le connaître en partie. Mais il sait que cette croyance n'est pas une certitude absolue, car elle ne peut résister au doute radical. Mais, et c'est en cela qu'il n'est en rien un sceptique, il ne rejette pas pour autant les idées qu'il a de ce monde, et il continue même à y travailler. Cependant, et *en parallèle*, il va chercher, « une fois en sa vie », à fonder cette

croyance primordiale, c'est-à-dire à la soustraire définitivement au doute radical : ce sera l'objet des *Méditations*. Autrement dit, la philosophie cartésienne ne consiste pas à établir qu'il existe un monde réel intelligible ; elle présuppose en fait l'existence d'un tel monde, et, parallèlement, elle cherche à disqualifier toute tentative sceptique en rendant impossible tout doute sur cette présupposition. Le monde cartésien n'est donc pas découvert ou construit pas à pas à partir d'une *tabula rasa* : il se donne en entier d'un seul coup. Mais de manière confuse. Le travail philosophique est un travail de clarification et de distinction des idées que nous avons sur le monde. Quant à la réflexion métaphysique elle-même (typiquement : les *Méditations*), elle ne constitue certainement pas le moment inaugural de ce travail : elle a lieu « une fois en sa vie », mais *n'importe quand* dans cette vie. La philosophie en tant que telle n'a pas besoin de ce fondement ; hélas, pourrait-on ajouter, car c'est ce qui explique qu'il existe tant de philosophies différentes. Ce qui a besoin du fondement qu'offre la métaphysique cartésienne, c'est *la confiance* que l'on peut avoir dans une philosophie. C'est là en tout en cas la conviction de Descartes : si sa philosophie n'est pas seulement une philosophie parmi d'autres, c'est parce que sa métaphysique est censée la mettre à l'abri des contestations et des disputes. La supériorité de sa philosophie consiste, à ses yeux, en ce qu'on ne peut plus en douter une fois qu'on l'a comprise\*, et surtout qu'on a compris, grâce à sa métaphysique, qu'elle échappe au doute. Mais il suffit de comprendre cela « une fois ». La métaphysique n'aide en rien à connaître le monde ; elle ne découvre rien qui ne soit déjà connu. C'est le sens de la recommandation que fait Descartes à la Princesse Élisabeth, que nous avons déjà citée en introduction (cf. page 11), de ne pas en rester à l'étude de la métaphysique ; car les vraies découvertes s'effectuent lorsque « l'entendement agit avec l'imagination & les sens », c'est-à-dire lorsque l'entendement cherche à comprendre le monde, tel qu'il se donne.

Mais il nous faut commencer par dire ce que nous entendons ici, par "monde". Il ne s'agit pas du monde tel que Descartes l'a étudié dans le traité du *Monde*, qui ne porte que sur le seul monde matériel. Ce serait plutôt ce qui fait le sujet des *Principes de la philosophie*, et qui englobe à la fois les choses matérielles (les corps) et les choses spirituelles. En fait, nous appelons "monde" l'ensemble des choses, de quelque nature qu'elles soient, qui *agissent ou sont susceptibles d'agir sur mon esprit*. Pour éviter toute confusion, notamment avec l'usage que fait généralement Descartes du mot

---

\* « Car la facilité qu'on aura à les [les opinions de la philosophie cartésienne] concevoir, et la certitude qui naîtra de leur évidence, ôtera tout sujet de contestation et de dispute. » *Méditations Métaphysiques* – Lettre au Père Dinet. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 1089

"monde", qu'il limite au seul ensemble des choses existantes (les substances), alors que nous voulons y inclure également les essences ou les vérités éternelles par exemple, c'est-à-dire tout ce dont les idées que j'en ai ne sont pas le fait de ma fantaisie, nous parlerons désormais de "monde donné" (et de "choses données"), au sens où je le trouve déjà donné\*, du moins s'il existe effectivement. Nous pourrions dire qu'il s'agit de tout ce qui est transcendant à mon esprit, mais ce ne serait pas exact, car, nous le savons déjà, mon esprit peut agir sur lui-même, et donc il fait lui aussi partie du monde donné†. "Agir sur mon esprit" signifie que mon esprit a la passion, ou la perception, ou encore la conscience, de cette action qui est le fait d'une chose donnée. Cette perception, qui est une pensée, donne toujours lieu à une idée, dont l'objet, généralement, *représente* la chose qui agit ainsi sur mon esprit. Descartes n'a pas donné explicitement cette définition du "monde". Mais il nous semble qu'elle correspond bien à sa philosophie, comme en témoigne en particulier le passage suivant des *Méditations* :

« [...] si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, & que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, & qui est la cause de cette idée; au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre & rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même; car je les ai tous soigneusement recherchés, & je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 33-34

Descartes affirme dans ce passage que la seule preuve qu'il peut avoir de l'existence d'autre chose que de lui-même est qu'au moins une de ses idées n'a pas été provoquée par lui-même. Ce qui est important, c'est qu'il affirme cela *a priori* : il dit qu'il ne peut pas y avoir d'autre preuve avant même de savoir si celle-ci fonctionne bien

\* Le qualificatif de "donné" ne doit pas être compris au sens où les choses à connaître s'"offriraient" d'elles-mêmes à notre connaissance : généralement la connaissance d'une chose donnée nécessite un effort de l'esprit (ce qu'est proprement une conception claire et distincte); "donné" est à comprendre plutôt avec le sens de "créé" (par Dieu, dirait Descartes, en tout cas pas par moi-même), ou encore avec le sens du mot anglais "*data*" : les choses données sont les *data* que l'esprit a devant lui, ou qu'il peut découvrir (et non forger lui-même); les choses données sont "la matière première", si l'on veut, de l'activité d'intellection de l'homme.

† Mon esprit fait partie du monde donné, c'est même la première chose du monde donné dont je suis sûr de l'existence : le *cogito* m'assure que l'idée que j'ai de mon esprit n'est pas le fruit de ma fantaisie; cependant, lorsque nous parlerons d'une "chose donnée", nous entendrons, par convention, une chose du monde donné autre que mon esprit.

(c'est-à-dire s'il rencontre bien en lui au moins une telle idée — et celle qu'il trouvera sera celle de Dieu...). L'existence même d'un monde donné (qui ne se réduirait pas à moi-même) ne peut donc être attestée que par la présence en moi d'une idée dont je ne suis pas l'agent. Certes, cela n'implique pas que toute chose du monde donné provoque en moi une idée. Mais notre définition ne dit pas cela non plus, mais seulement que toute chose donnée est susceptible d'agir sur mon esprit.

Il nous faut ici insister sur un point, fondamental à nos yeux, bien que, ou plutôt : *parce que* Descartes lui-même ne l'a pas explicité. Nous ne pensons pas être en contradiction avec lui sur ce point lui-même, mais nous pensons que notre désaccord avec sa théorie relative à la "causalité" des idées (que nous examinerons ultérieurement) trouve ici son origine. Car il faut faire attention : le monde dont nous allons parler, le monde donné, n'est pas un monde d'*objets*, mais bien un monde de *choses*. On dira peut-être qu'il y a là une contradiction : si les objets des idées n'appartiennent pas au monde donné, alors on ne peut rien connaître de ce monde, puisque toute notre connaissance s'effectue par des objets d'idées et uniquement ainsi. Mais justement : connaître, c'est connaître *par* des objets d'idées, et non pas connaître *des* objets d'idées. On ne connaît pas les objets des idées ; ce que l'on connaît — plus ou moins bien, et plus ou moins complètement —, ce sont des choses du monde donné, et on les connaît sous la forme d'objets d'idées. L'objet peut ne pas être conforme à la chose ; il peut même y avoir des objets qui ne représentent aucune chose du monde donné (les fruits de la fantaisie, par exemple). Mais surtout, plus fondamentalement, l'objet d'une idée (qui est aussi, on le rappelle, sa signification) n'est pas une chose du monde donné, au sens où nous avons défini le monde donné : l'objet d'une idée n'agit pas sur mon esprit, car il est ce qui est "contenu" dans une passion de mon esprit (l'idée). Il est évidemment essentiel de ne pas confondre l'objet d'une idée avec la chose donnée que, éventuellement, vise cette idée et qui est représentée par son objet. Certes, l'idée elle-même, en tant qu'elle est un mode de l'esprit (comme toute pensée), est une chose donnée. En effet, elle peut elle-même, dans la réflexion, être perçue par l'esprit (c'est-à-dire que ce dernier subit une passion de sa part, la détermination de cette passion étant fonction du mode actuel de l'esprit, qui est l'idée en question). Mais l'esprit ne perçoit pas l'objet d'une idée : dans la pensée simple (qui est ici une conception), ce qui est perçu, c'est la chose qui agit sur l'esprit, et cette perception a la forme d'une idée, avec un objet qui représente cette chose ; dans la pensée réflexive, ce qui est perçu, c'est l'idée, c'est-à-dire la passion ou perception elle-même de l'esprit, ou encore le mode de l'esprit qu'est l'idée. Si j'ai une conception réflexive, l'idée réflexive a pour objet l'idée simple, et non pas l'objet de l'idée simple. Prenons l'exemple d'une idée qui représente une

chose du monde donné, le soleil, c'est-à-dire la "chose-soleil" (qui est dans le ciel). Cette idée, nous l'avons vu, est désignée sous le nom d'"idée du soleil", mais il vaudrait mieux dire "idée-soleil". Car tout ce que je sais de la chose-soleil m'est donné par cette idée, justement, et donc, pour moi\*, la chose-soleil est exactement l'objet de cette idée-soleil (c'est ce que dit Descartes dans les *Réponses aux Premières Objections* lorsqu'il parle du « soleil même » existant dans l'entendement : cf. page 108). En conséquence, si j'avais l'idée de cet objet, elle ne se différencierait en rien de l'idée-soleil que j'ai, puisque les objets de ces deux idées seraient les mêmes (à savoir la chose-soleil, telle qu'elle est pour moi, c'est-à-dire l'objet de mon idée-soleil) et que les idées sont identifiées par leurs objets. Autrement dit, s'il y avait un sens (mais il n'y en a pas) à parler de l'idée de l'objet de mon idée-soleil, cette idée serait en fait l'idée-soleil elle-même. Par contre, l'idée réflexive que je peux avoir de mon idée-soleil n'est pas la même que l'idée-soleil elle-même, puisque leurs objets représentent respectivement un mode de mon esprit (mon idée-soleil), et un corps dans le ciel (la chose-soleil).

L'objet d'une idée, en conséquence, soit ne représente rien (si l'idée est factice), soit il représente une chose donnée, mais jamais un objet. Et s'il représente une chose, alors cette chose est soit transcendante à mon esprit (idée simple), soit elle est un mode de mon esprit (idée réflexive). En d'autres termes, il n'y a pas de signification d'une signification.

Le monde donné n'est pas chaotique. Pour Descartes, cela est dû au fait qu'il est créé par Dieu. Car le monde donné est l'ensemble des choses créées par Dieu, et il n'y a pas de choses au monde (y compris les « vérités éternelles ») qui ne soient créées par Dieu. Le monde donné (ou "créé"), en tout état de cause, est structuré. Nous voulons dire par là que certaines choses du monde donné sont en relation avec d'autres. Ces relations sont elles-mêmes des choses données. Autrement dit, elles sont réelles, ou en tout cas elles ne sont pas des relations qui résulteraient d'une activité de mon esprit, qui chercherait à lier les idées qu'il a des choses, et qu'il "projetterait" ensuite sur les choses données — même si l'esprit peut aussi faire cela, par ailleurs, car il est tout autant actif que passif. Mais, sous réserve qu'il existe bien un monde donné, alors les relations qui lient certaines choses de ce monde donné, sont susceptibles

---

\* Il faut résister ici à la tentation de la position en surplomb : ni le philosophe, ni le savant, ni personne ne peuvent savoir que l'objet de mon idée-soleil est autre chose que la chose-soleil ; d'abord parce que si moi-même je n'ai pas l'idée de l'objet d'une de mes idées, eux ont encore moins la possibilité d'en avoir une ; et ensuite parce que la chose-soleil elle-même ne leur est pas mieux (ni moins bien d'ailleurs) connue que de moi-même : ils ont, eux aussi, leur idée-soleil, et, pour eux aussi, la chose-soleil est exactement l'objet de leur idée-soleil...



d'agir sur mon esprit, c'est-à-dire qu'elles sont elles aussi des choses données, et je peux éventuellement les percevoir, ou en subir la passion. Il n'en reste pas moins qu'une relation lie des choses, et non pas des idées (ou alors les idées en tant qu'elles sont aussi des choses données, puisqu'elles sont des modes de la chose qui pense). Une relation est donc une chose donnée, mais une chose *composée* d'autres choses données. Cette chose-relation peut aussi être appelée une *vérité*, lorsqu'on la considère pour elle-même. Mais attention : le mot n'a pas ici un sens logique — il n'y a pas de contraire, par exemple, c'est-à-dire de fausseté, dans le monde. Il n'a pas non plus le sens qu'on lui donnera du point de vue de la connaissance, lorsque nous parlerons de la "vérité d'une idée". La "vérité" n'est pas ici une qualité, mais une chose donnée. Si la relation n'est pas considérée pour elle-même, mais du point de vue de l'une des choses qui entrent dans cette relation, on parlera de *propriété* de la chose considérée. On dira ainsi que l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits est une vérité, ou alors que le triangle a pour propriété que ses trois angles sont égaux à deux droits.

Dans la suite de ce chapitre, nous allons chercher à décrire les grandes catégories de choses qui appartiennent au monde donné, et qui sont les choses à penser. Pour cela, nous utiliserons exclusivement le concept de "relation" : si deux choses données se présentent différemment, c'est qu'elles jouent des rôles différents dans une certaine relation, ou un certain type de relations. Le monde donné est donc, à nos yeux, structuré par des relations. Il s'agit là d'une option fondamentale. En effet, il se trouve que l'esprit humain est capable de *raisonnement*, ce qui n'est rien autre chose que de mettre en relation les objets de ses idées. Si l'idée-relation qu'il utilise à cette occasion représente bien une chose du monde donné, et qu'il l'applique à des idées qui elles-mêmes représentent des choses de ce monde, et qu'enfin il raisonne avec justesse, alors l'esprit va pouvoir *trouver* de nouveaux objets d'idées qui représenteront des choses du monde donné : il va découvrir des choses du monde donné que l'expérience ne lui a pas encore fait connaître (et cela recouvre aussi ce que l'on appelle la prévision, la prévision des phénomènes naturels). Autrement dit, la structure du monde donné est, non seulement intelligible, mais elle peut elle-même (ou plus exactement son idée) servir d'opérateur à l'activité de l'esprit humain. Et cela va décupler les possibilités humaines de connaissance du monde par rapport à ce qu'elles seraient si les hommes ne pouvaient faire appel qu'à la seule expérience.

Il faut noter cependant que l'approche que nous allons suivre ici pour décrire le monde donné (à partir uniquement de relations), et la formalisation que nous en donnerons ne se trouve pas explicitement dans les textes de Descartes. Mais, comme

pour l'ensemble de cette étude, c'est bien à partir de son œuvre que nous avons élaboré cette modélisation. Peut-être, cependant, sommes-nous allé parfois au-delà de la pensée même de Descartes, car nous avons voulu, notamment, tirer toutes les conséquences de la théorie cartésienne dite de "la création continuée", c'est-à-dire que nous avons voulu décrire le monde donné et ses relations structurantes comme purement actuels, autrement dit sans jamais faire appel au temps. Par exemple, si dans le monde donné il y a des choses qui sont des substances et des choses qui sont des qualités, cette distinction ne doit pas se fonder sur la manière dont ces deux types de choses "traversent le temps". Il en est de même pour la relation de causalité, qui lie l'effet à sa cause dans le monde actuel (la cause ne précède donc pas l'effet).

## Les essences

**L'essence et la relation d'essence sont des choses données – Toute chose singulière a une essence et une seule – Toute propriété de l'essence est une propriété de chaque chose singulière dont elle est l'essence – Le monde donné est constitué de Notions (essences ou vérités nécessaires) et de Faits (choses singulières ou vérités contingentes) – Un universel est une idée-outil qui ne représente pas une chose du monde donné – Le genre est un universel et non une essence – Notions simples et Notions composées**

Il y a plusieurs sortes de relations entre les choses du monde donné, comme l'identité, la similitude, l'inclusion, la causalité, les relations d'ordre etc. Mais nous en distinguerons une qui est tout particulièrement importante car c'est elle qui structure le plus profondément le monde donné : il s'agit de la relation d'*essence*. Cette relation associe deux choses données, dont la première est dite l'*essence*, ou la *nature*, ou encore (dans le langage d'Aristote, que reprend parfois Descartes, mais rarement) la *cause formelle*<sup>124</sup> ou la *forme* de la seconde. Ces deux choses relèvent de deux types distincts. L'essence est une chose générale, tandis que la chose dont elle est l'essence est une chose singulière. "Général" et "singulier" s'entendent au sens justement de cette relation d'essence : une essence est générale parce qu'elle est (ou qu'elle peut être) l'essence de plusieurs choses (c'est-à-dire qu'elle intervient dans plusieurs relations d'essence) ; et une chose est singulière parce qu'elle n'intervient qu'une fois dans un tel type de relation. Il est très important de comprendre que, pour Descartes,

une essence est une chose donnée et non pas une vue de l'esprit, ce qu'il exprime en disant que les essences sont « vraies et immuables »<sup>125</sup>. La structure du monde donné est telle que toute chose singulière a une essence et une seule\*. Une relation d'essence déterminée, celle par exemple qui associe la chose singulière  $a$  à son essence  $A$ , est elle-même une chose donnée, c'est-à-dire qu'elle peut être perçue par mon esprit : je peux avoir l'idée que "l'essence de  $a$  est  $A$ ". Plus précisément, une relation d'essence déterminée est une chose singulière. Elle a elle-même une essence. Et l'essence (ou la nature) des relations d'essences est que *toute propriété de l'essence est aussi une propriété* (ou l'essence d'une propriété) *pour chacune des choses singulières dont elle est l'essence* (la réciproque n'étant évidemment pas nécessairement vraie) :

« Mais la majeure de mon argument a été telle : *Ce que clairement & distinctement nous concevons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose.* C'est-à-dire, si être animal appartient à l'essence ou à la nature de l'homme, on peut assurer que l'homme est animal; si avoir les trois angles égaux à deux droits appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assurer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assurer que Dieu existe, &c. »  
*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 117<sup>126</sup>

Plus précisément : soit  $A$  l'essence de  $a$ . Supposons que  $A$  ait la propriété  $F$ , c'est-à-dire que  $A$  soit dans une relation déterminée avec  $B$  et  $C$  :  $F(A, B, C)$  est une vérité. Dire que  $A$  est l'essence de  $a$  signifie alors que  $a$  jouit aussi d'une propriété  $\varphi$ , c'est-à-dire que  $a$  est dans une relation déterminée avec deux choses  $\beta$  et  $\gamma$  (ou encore que  $\varphi(a, \beta, \gamma)$  est une vérité), telles que  $\varphi$ ,  $\beta$  et  $\gamma$  sont soit les mêmes choses que  $F$ ,  $B$  et  $C$ , soit des choses singulières  $f$ ,  $b$  et  $c$  dont  $F$ ,  $B$  et  $C$  sont respectivement les essences.

Cette nature de la relation d'essence (qui est que toute propriété de l'essence est aussi propriété des choses singulières correspondantes) fait que si deux choses ont la même essence et que l'une a une propriété que l'autre n'a pas, cette propriété n'appartient pas à l'essence en question. Vu autrement, on peut dire que l'essence est le noyau commun des propriétés des choses singulières dont elle est l'essence. C'est en fait ce qu'exprime la phrase suivante de Descartes : « *Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles une autre peut être, n'est comprise en son essence; [...]* »

\* Une chose singulière peut avoir plusieurs essences, mais seulement parce qu'une essence peut elle-même avoir une essence, et que l'essence de l'essence est aussi une essence pour la chose singulière de départ. Mais on convient de n'appeler "l'essence" d'une chose que la seule essence de premier rang.

(Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 171). En effet, dire qu'une chose « peut être sans une autre » signifie qu'il y a deux choses, l'une, *A*, qui a la propriété de posséder la chose *B*, et l'autre, *A'*, qui ne possède pas *B*, et que *A* et *A'* ont la même essence (puisque *A'* est "la même chose" que *A*, mais à un autre moment par exemple). *B* (ou l'essence de *B*) n'appartient pas alors à l'essence de *A* (qui est aussi l'essence de *A'*).

La relation d'essence conduit à segmenter le monde donné en deux grands genres de choses, que nous appellerons respectivement les *Notions* et les *Faits*. Nous ne trouvons pas explicitement cette segmentation dans l'œuvre de Descartes. Or, elle nous paraît essentielle, en tout cas dans la perspective de la présente étude. Le second terme n'est pas utilisé par Descartes, ce qui devrait éviter toute confusion avec le sens que nous allons lui donner (mais attention : ce sens ne sera pas non plus celui que d'autres auteurs, postérieurs à Descartes, lui donneront). Nous avons choisi ce terme de "Fait" plutôt que celui d'"existant" ou d'"étant" (Descartes utilise parfois, mais rarement, le terme latin « *entia* »\*, qui est son équivalent) car l'existence semble bien, chez Descartes, être réservée aux seules substances (qui correspondent à un sous-ensemble des Faits). Quant au premier terme, celui de "Notion", Descartes l'utilise abondamment, mais tantôt avec le sens que nous allons lui donner, et tantôt avec un autre sens, équivalent à celui d'idée. C'est pourquoi il nous faut commencer par insister sur le fait qu'une *Notion*, telle que nous l'entendons dans cette étude, est bien une chose donnée<sup>127</sup>, même si elle est une « chose intellectuelle » comme le dit aussi Descartes, entendant par là que nous pouvons la connaître sans l'aide d'aucune image cérébrale<sup>128</sup>. Mais la segmentation "Notion / Fait" ne recouvre pas exactement celle de "intellectuel / corporel", car il y a des choses intellectuelles qui sont des Faits, comme l'âme ou encore Dieu. C'est que cette segmentation, contrairement à "intellectuel / corporel", ne se fonde pas sur la manière dont nous connaissons les choses de chacun de ces deux genres (avec ou sans l'aide d'une image cérébrale); elle est inhérente au monde donné : il s'agit d'une distinction ontologique et non pas épistémologique.

Nous appellerons donc, par définition — et il s'agit bien de nos définitions, et non pas d'une interprétation de ce que dit Descartes (ou la "tradition philosophique") —, "Notions" : les essences ou les vérités nécessaires (c'est-à-dire les relations entre

\* « [...] principe pour prouver l'existence de tous les Êtres, les Entia, qu'on connaîtra par après; [...] » Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV* – page 444

essences); et "Faits" : les choses singulières\* ou les vérités contingentes (c'est-à-dire des relations entre des choses singulières).

Dans la plupart des textes de Descartes les Notions ne sont pas distinguées explicitement des idées que nous avons d'elles. C'est que nous ne les connaissons que par nos idées, bien sûr : « *Il faudra plus tard en venir aux choses elles-mêmes, qui ne sont à considérer que dans la mesure où elles sont accessibles à l'entendement; [...].* » (Règles pour la direction de l'esprit – Règle VIII. *Ferdinand Alquie, Vol. 1 - page 121*). Et lorsque nous *parlons* de la Notion de triangle, par exemple, ce que nous en disons est nécessairement compris dans l'idée que nous avons du triangle. Pour notre part, nous nous efforcerons cependant de ne qualifier de "Notion" que la chose qui est dans le monde donné (si un tel monde donné existe effectivement), et nous n'utiliserons jamais ce terme pour désigner l'idée que nous en avons, en tant qu'elle est un mode de notre esprit. Mais il nous faut cependant nous arrêter sur des textes qui paraissent bien contredire la thèse que nous défendons ici, à savoir que dans la philosophie cartésienne le monde donné comporte des choses qui sont des Notions.

« Et ce que je trouve ici de plus considérable, est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, & qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies & immuables. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, & qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable & éternelle, que je n'ai point inventée, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce que l'on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir, que ses trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, & autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnais très clairement & très évidemment être en lui, encore que je n'y aie pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle; & partant on ne peut pas dire que je

---

\* Pour être tout à fait précis, il faut ajouter que les Faits sont des choses singulières qui ne sont pas elles-mêmes des essences. Cette précision est nécessaire car la "singularité" d'une chose s'apprécie, non pas dans l'absolu, mais relativement à la relation d'essence dans laquelle elle intervient. Or, il se peut qu'une essence (c'est-à-dire une chose qui est l'essence d'autres choses) ait elle-même une essence (c'est-à-dire qu'elle entre, en tant que chose singulière, dans une relation d'essence) : le triangle rectangle, par exemple, est l'essence des triangles dont l'un des angles est droit; et lui-même a pour essence le triangle.

les aie feintes et inventées. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 51

Et aussi : « [...] il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple, lors que nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée, & que l'on nomme une notion commune ou une maxime. Tout de même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose en même temps soit & ne soit pas, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, & quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, & non pas des choses qui soient hors de notre pensée, & il y en a si grand nombre de telles, qu'il serait mal-aisé de les dénombrer. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 46

Ce dont parle ici Descartes est ce que nous avons appelé des essences ou des "vérités nécessaires" — qu'il appelle, lui : « vérités éternelles ». Et il dit qu'il ne s'agit pas là de « choses qui existent » ou qui « soient hors de notre pensée » ; il ajoute que leur « siège est en notre pensée ». Le mot important est : « existent ». Ces essences ou vérités n'« existent » pas, en effet : elles ne sont pas des *Faits* (quant au mot « choses », il est utilisé par Descartes, dans ce contexte, au sens restreint de "Faits", voire de substances). La distinction que fait Descartes dans *Les Principes de la Philosophie* entre les « choses qui existent » et les « vérités qui ne sont rien hors de notre pensée »\* est exactement celle dont nous parlons ici entre "Faits" et "Notions". Descartes, ici, s'oppose bien sûr à la vision platonicienne des Idées, qui existeraient hors de notre esprit, et dont nous recevriions un reflet. Les Notions ne sont pas *dans* un monde, *hors* de nous (relations spatiales, qui ne peuvent concerner que les Faits, et même à vrai dire que les seules substances corporelles). L'objet d'une idée, et c'est vrai pour toutes les idées, et donc aussi pour les idées de vérités, n'est jamais, nous l'avons vu, un reflet ou une image de la chose représentée : il la vise. L'idée d'une vérité a pour objet, ou pour signification, cette vérité, en tant qu'elle est visée. Dire que telle essence ou telle vérité a son « siège en notre pensée » est exactement la même chose que de dire que c'est « le soleil même » qui est dans notre entendement, comme l'affirme Descartes dans ses *Réponses aux Premières Objections* (cf. page

---

\* « Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence ; & l'autre, toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 45. Sachant que « ce qui tombe sous notre connaissance » est justement ce qui agit sur mon esprit de telle sorte que j'en ai la perception, et donc l'idée : autrement dit, il s'agit bien du monde donné, tel que nous l'avons défini.

108). La seule différence, c'est que l'on peut dire aussi (et Descartes le dit) que le soleil est *dans le ciel*, alors qu'on ne peut pas dire que telle essence ou vérité serait *dans...* quelque chose comme un espace : en effet, une Notion étant spirituelle les relations propres à l'étendue (comme l'inclusion) ne sauraient lui être appliquées. Ce qui est décisif, en fait, c'est de savoir si cette idée que nous avons (de telle essence ou de telle vérité nécessaire, ou du soleil) provient de l'action de notre propre esprit ou au contraire de celle d'une chose différente de lui. Or, justement, le texte de la *Cinquième Méditation* est sans ambiguïté pour ce qui est de l'essence du triangle, qui « est immuable & éternelle, que je n'ai point inventée, & qui ne dépend en aucune façon de mon esprit ». Et il en est exactement de même pour les vérités nécessaires : elles s'imposent à moi (du moins si j'admets que Dieu existe) :

« Ainsi donc il ne faut pas penser que *les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées & établies de toute éternité. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 236<sup>129</sup>

Mais, toujours dans les *Principes de la Philosophie*, on trouve encore d'autres textes qui posent problème. C'est ainsi que Descartes explique clairement que la durée, l'ordre et le nombre « *sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement les choses* »<sup>130</sup>. Et contrairement cette fois à ce qui est dit dans l'extrait ci-dessus des *Réponses aux Sixièmes Objections*, à savoir que les vérités éternelles « ne dépendent pas de l'entendement humain », le titre de l'article 58 de la Première Partie des *Principes de la Philosophie* affirme : « *Que les nombres & les universaux dépendent de notre pensée.* » (Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 50). Ce terme « dépendent » ne peut signifier seulement que les nombres et les universaux ont leur siège dans l'entendement, puisque c'est le cas des vérités nécessaires, qui, elles, ne dépendent pas de l'entendement. On ne peut donc que comprendre que c'est l'entendement qui les produit. Ils ne sont donc pas des choses données, si ce n'est en tant qu'idées, ou modes de l'esprit, mais pas en tant que choses qui provoquent en nous des pensées (non réflexives). Le nombre deux, par exemple, est l'idée que nous formons à la vue de deux pierres, et que nous réutilisons en présence de deux oiseaux ou de deux arbres. Mais ce nombre deux ne représente rien qui soit dans le monde donné : ce qui est dans le monde, ce sont deux pierres, deux oiseaux et deux arbres, mais pas "deux" tout seul d'un côté, et d'un autre côté des choses comme des pierres, des oiseaux ou des arbres qui entreraient en relation (réelle) avec la "chose-deux". D'une manière générale, en effet, « *il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, & d'autres qui dépendent de notre pensée* » (Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX – page 49). Toute la

difficulté va donc être d'identifier correctement ces deux catégories d'attributs, et on voit, avec cet exemple du nombre, que ce n'est pas évident. Cette question s'intègre dans la question plus générale de la "vérité des idées", au sens cette fois où une idée est vraie quand elle représente une chose donnée.

Mais examinons plus en détail le cas des « universaux » (qui, on le rappelle, fut débattue longuement et avec passion à l'époque médiévale : cf. la fameuse "querelle des universaux"). Descartes explique ce qu'il entend par ce terme de la manière suivante : « *Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport* » (Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 50). Il faut noter que les choses particulières en question « ont entre elles un certain rapport », et ce rapport est donc bien lui-même une chose donnée. Mais l'idée que l'on appelle un "universel" ici n'est pas l'idée de ce rapport, mais une idée qui vise simultanément toutes les choses particulières qui ont entre elles ce rapport. Cette idée a été produite par notre esprit et elle ne représente donc pas *une* chose donnée ; son objet n'est pas conforme à une chose donnée (ce qui est cohérent, au passage, avec le fait qu'elle n'est évidemment pas distincte puisque elle, qui est unique, vise plusieurs choses distinctes). Parmi les universaux, Descartes compte le genre et l'espèce (ainsi que la différence, le propre et l'accident, concepts issus de la philosophie d'Aristote)<sup>131</sup>, qui sont des constructions de l'esprit, et qu'il ne faut donc pas confondre avec l'essence, qui, elle, est bien une chose donnée. Mais cette distinction n'est pas facile. Descartes, dans *Les Principes de la Philosophie*, afin d'illustrer les concepts de "genre", d'"espèce", etc. prend pour exemple l'idée du triangle :

« De même, lors que nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée, que nous nommons l'idée du triangle, & nous en servons ensuite à nous représenter *généralement* toutes les figures qui n'ont que trois côtés. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie.*  
Adam et Tannery, Vol. IX - page 50

L'« idée du triangle » est ici un universel (un genre). Elle nous sert à nous représenter n'importe quel triangle, et non pas seulement tel triangle singulier. Il n'y a pas, dans le monde donné, un "triangle universel". Il n'y a que des triangles singuliers. On pourrait évidemment en dire autant, par exemple, de l'homme en général, ou de l'espèce homme, qui n'existent pas dans le monde donné. L'homme en général, ou l'espèce homme sont des idées que nous formons nous-mêmes et qui nous permettent de viser n'importe quel homme (mais "n'importe quel homme" n'est pas une chose réelle : il n'y a que tel ou tel homme...). Descartes poursuit le développement de son exemple en considérant ensuite l'espèce constituée des triangles qui ont un angle



droit, c'est-à-dire des triangles rectangles. Il s'agit toujours d'un universel. Et il poursuit :

« De plus, si nous remarquons que le carré du côté qui sous-tend l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, & que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous la pourrions nommer propriété *universelle* des triangles rectangles. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 51

Il y a là une vraie difficulté. En effet, cette propriété de l'hypoténuse d'un triangle rectangle s'impose à nous, exactement comme celle relative à la somme des angles d'un triangle quelconque :

« Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la Géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, & il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration; [...] » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 55<sup>132</sup>

Pour le triangle en général Descartes parle donc, tantôt de « la nature du triangle », qui est une essence, tantôt du "genre triangle", qui est un universel. Il faut en déduire que notre idée de l'essence du triangle n'est pas la même que notre idée du genre triangle : dans le premier cas, notre idée vise la chose-essence triangle, qui est, comme nous l'avons vu, le noyau commun des propriétés de tous les triangles, et qui est une chose donnée ; dans le second cas, il s'agit d'une idée-outil, en quelque sorte, que nous avons formée pour viser n'importe quel triangle particulier, et qui ne représente donc rien qui soit une chose donnée. Cette distinction est délicate, il est vrai, et d'ailleurs il ne semble pas qu'elle ait été perçue par Descartes à l'époque où il écrivait les *Regulæ*. Le texte suivant, en effet, présente l'étendue comme Descartes présentera plus tard un universel, c'est-à-dire comme une idée qui sert à penser à plusieurs choses particulières qui ont quelque rapport entre elles, alors que nous savons qu'il fait de l'étendue l'essence des corps :

« Il est vrai aussi que chacun de ces êtres déjà connus, comme l'étendue, la figure, le mouvement et autres semblables, que ce n'est pas ici le lieu d'énumérer, se fait connaître par une seule et même idée dans des sujets différents, et ce n'est pas autrement que nous imaginons la figure d'une couronne, qu'elle soit en argent ou qu'elle soit en or ; cette idée commune ne se transpose d'un sujet à l'autre que par une comparaison simple, par laquelle nous affirmons que la chose cherchée est, sous tel rapport ou sous tel autre, semblable, identique ou égale à l'une de celles qui sont données : [...] » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 168

Mais la difficulté s'accroît encore avec les propriétés. En effet, une propriété mathématique (comme celle relative à la somme des angles d'un triangle, ou le théorème de Pythagore) est considérée par Descartes tantôt comme une vérité nécessaire (ou éternelle), tantôt comme un universel (un « propre » en l'occurrence : le propre des triangles rectangles est que le carré de leur hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés). Or ces propriétés s'imposent à nous de la même façon, qu'elles soient considérées comme vérités éternelles, ou comme propres. Certes, Descartes, dans le cas des triangles rectangles, se contente de dire que nous « remarquons » cette propriété, et non pas que nous la « démontrons » (comme dans le cas de la somme des angles d'un triangle), un peu comme on pourrait *remarquer* que le rire est le propre de l'homme. Mais nous savons bien qu'en l'occurrence cette propriété se démontre — il s'agit d'ailleurs d'un théorème... Puisque ces propriétés s'imposent à nous, elles devraient faire partie du monde donné (cf. notre définition du monde donné). C'est le cas pour la somme des angles d'un triangle, puisque c'est Dieu qui en est l'auteur\*, mais ce n'est pas le cas pour le théorème de Pythagore, puisqu'il est considéré comme un « universel », qui ne « dépend » donc que de notre entendement. La solution à ce problème ne saurait reposer sur une quelconque différence de nature entre les deux propriétés mathématiques en question, car il n'y en a pas. Du reste, Descartes aurait tout aussi bien pu prendre la propriété de la somme des angles d'un triangle pour illustrer le concept de « propre », en disant que le propre des triangles (figures à trois côtés) est que la somme de leurs angles est égale à deux droits. La même propriété est donc à la fois une chose donnée qui s'impose à moi, et une idée qui ne dépend que de mon propre entendement ! Pour résoudre cette apparente contradiction, il faut porter son attention sur ce qu'est une *relation*. Une relation est une chose donnée, et, à ce titre, elle a également une essence. Une relation singulière est une vérité contingente, et l'essence d'une relation, qui est aussi une relation, est une vérité nécessaire. Une vérité nécessaire, qui fait partie de ce que Descartes appelle les « notions communes », est une relation entre des choses non déterminées : c'est, par exemple, que le tout est plus grand que la partie, qu'une chose ne peut en même temps être et ne pas être, qu'on ne peut faire quelque chose de rien, etc. Mon entendement a l'idée de ces relations entre choses non déterminées. Et il dispose de la faculté de *produire* une nouvelle idée en combinant d'une part l'idée d'une telle relation et d'autre part certaines idées qu'il a de choses singulières. Cette action de l'esprit est ce que l'on appelle *raisonner*

---

\* « Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre & indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, [...] » Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV* – page 118

(déduire, induire etc.). La nouvelle idée ainsi produite est celle d'une relation singulière, ou vérité contingente, du moins si elle représente une chose du monde donné. Ce qui ne peut être le cas que si les idées que j'ai fait entrer dans mon raisonnement représentent elles-mêmes des choses données, et si mon raisonnement est correct (c'est-à-dire si l'idée-relation que j'ai utilisée dans ce raisonnement représente bien une vérité nécessaire). Mais il se peut très bien que l'une seulement de ces deux conditions soit remplie : en particulier, je peux raisonner parfaitement sur de pures fictions, c'est-à-dire sur des idées que j'ai formées moi-même. Et c'est le cas des universaux. Lorsque j'examine l'idée du triangle en général, qui est un universel, et qui ne représente aucune chose donnée (et certainement pas l'essence du triangle), je peux démontrer, en utilisant mes idées de vérités nécessaires (comme le théorème de Thalès), que ses angles sont égaux à deux droits<sup>133</sup>. Cette propriété est alors universelle (en l'occurrence il s'agit d'un "propre"), parce qu'elle appartient à un universel (le genre triangle). Très bien. Mais la question qui se pose alors est la suivante : cette propriété, qui appartient au genre triangle, appartient-elle aussi à chaque triangle particulier ? Et là, il faut clairement répondre par la négative. C'est ce qui fait toute la différence entre le genre triangle et l'essence du triangle : dans ce dernier cas, toute propriété qui appartient à l'essence du triangle appartient à chaque triangle singulier — c'est la définition même de l'essence. Tandis que le genre triangle est une idée qui nous sert à penser à chaque triangle, mais qui ne représente aucune chose du monde donné, c'est-à-dire aucun triangle singulier. Et savoir que telle propriété appartient à l'idée du triangle en tant que genre reste une idée : lorsque nous pensons à un triangle à l'aide de l'idée du genre triangle, alors nous pensons aussi à la propriété que la somme des angles est égale à deux droits. Mais l'idée de cette propriété n'a aucune raison de représenter une vérité contingente, c'est-à-dire une chose donnée, pas plus que l'idée du genre triangle ne représente un triangle singulier. Je ne peux donc assurément pas affirmer avec certitude que les angles de tel triangle particulier sont égaux à deux droits. Je le pense, mais je ne peux attacher crédit à cette pensée. Je ne peux être certain de cette propriété pour tel triangle particulier que si je la démontre sur l'essence du triangle, et non pas sur le genre triangle.

Il faut reconnaître que la différence entre un universel et une essence est bien subtile dans le cas de l'exemple pris par Descartes, le triangle. Mais cette différence est bien plus claire dans le cas de l'homme, par exemple. L'essence de l'homme, ou sa nature, est d'être une chose qui pense, et il ne s'agit pas là d'une définition proposée par Descartes, mais d'une découverte (effectuée lors du *cogito*, ou immédiatement après), ou encore d'une *perception* de cette essence ; tandis que son genre consiste,

traditionnellement, à être un "animal raisonnable", ce qui est une définition, comme l'est aussi, de manière plaisante, "le bipède sans plume" de Platon. Une différence caractéristique entre genre et essence est justement que le genre (ou l'espèce), étant une idée produite par l'esprit, donne lieu à une *définition*; tandis que l'essence, étant une chose donnée, se *perçoit*. Cela explique que Descartes, qui traite avant tout des essences, répugne à en donner des définitions. Donner une définition, c'est produire une idée. Cela peut être utile, bien sûr. Mais si l'on veut connaître les choses du monde donné, ces idées là risquent d'être trompeuses, c'est-à-dire de ne pas être conformes à de telles choses données. Elles "risquent" d'être trompeuses, et non pas elles *sont* trompeuses, car ce n'est pas inéluctable. En effet, l'esprit peut *produire* des idées qui se révèlent représenter des choses *données*: c'est le cas en particulier des idées qui résultent d'un raisonnement à partir d'idées représentant des choses données; si le raisonnement est correct, alors l'idée qui correspond à la conclusion du raisonnement représente effectivement une chose donnée. C'est là un des points remarquables de la philosophie cartésienne: il y a d'une part le monde donné, qui est intelligible et structuré, et qui comporte notamment les vérités; et il y a l'esprit d'autre part, qui est autonome par rapport à ce monde, en droit sinon en fait; mais les idées que produit l'esprit peuvent rencontrer les vérités du monde donné, et le but de la méthode cartésienne de pensée est justement de faire en sorte que l'esprit ne se trompe pas, c'est-à-dire que ce qu'il pense, y compris les idées qu'il produit lui-même, ne soit pas que pure fiction, mais représente bien le monde donné.

Les *Règles pour la Direction de l'Esprit* sont consacrées, pour l'essentiel, à cette question du bon raisonnement. C'est dans ce cadre que Descartes a identifié ce qu'il appelle des « notions simples » ou « primitives » (qu'il appelle aussi parfois des « natures simples », lorsque les Notions en question sont des essences qui ne sont pas des vérités, c'est-à-dire qui ne sont pas des relations), ainsi que des « notions communes ». Nous rappelons ce qu'il faut entendre par « notions communes »\* (parfois aussi qualifiées d'« axiomes »<sup>†</sup>), à savoir des relations (ou vérités) qui portent

---

\* Lorsqu'il s'agit, bien sûr, d'un usage philosophique de cette expression, car il arrive aussi que Descartes utilise ces mots dans le sens le plus banal (pour ne pas dire "commun"), qui soit, comme dans le passage suivant: « *J'ai bien remarqué que Mr Herbert prend beaucoup de choses pour notions communes qui ne le sont point; et il est certain qu'on ne doit recevoir pour notion, que ce qui ne peut être nié de personne.* » (Lettre au Père Mersenne du 25 décembre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II* – page 629)

† « *Axiomes ou Notions communes.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 127

sur des choses indéterminées\*. Descartes fait aussi entrer sous ce qualificatif de « notions communes » des idées qui ne représentent pas des choses données, mais qui sont utilisées par mon esprit pour penser d'un certain point de vue des choses aussi bien corporelles qu'intellectuelles, comme "existence", "unité" ou "durée"<sup>134</sup>...

Quant aux « notions simples », il s'agit bien sûr des Notions qui ne sont pas elles-mêmes composées d'autres Notions. Elles se reconnaissent précisément au fait que l'on ne peut pas diviser leur idée :

« C'est pourquoi, ne traitant ici des choses qu'en tant qu'elles sont comprises par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si nette et si distincte que l'esprit ne peut les diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement connues : telles sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc.; quant aux autres, nous les concevons toutes comme composées d'une manière ou d'une autre à partir des premières. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII.*  
Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 143-144

Ce n'est pas l'idée que nous avons d'une Notion simple qui est simple : c'est bien la Notion elle-même, qui est une chose donnée, qui est simple. Mais le critère qui nous permet de connaître que cette chose donnée est simple est que nous ne pouvons pas diviser (ou "analyser") l'idée que nous en avons en idées dont elle serait la composition. Nous rappelons qu'à ce stade il se peut encore qu'il n'y ait pas du tout de monde, et que la Notion simple dont nous avons l'idée ne soit qu'une pure fiction de notre esprit. Mais cela n'y fait rien : s'il y a une Notion simple dans le monde donné, ce que l'on ne peut envisager que si, au moins, on en a l'idée (cf. « nous ne traitons des choses qu'en tant qu'elles sont comprises par l'entendement »), alors, en tout cas, cette idée ne peut pas être divisée. Nous reviendrons sur cette approche qui prendra une importance toute particulière dans le cadre de la division à l'infini de la matière (ou encore dans celui de la distinction réelle de l'âme et du corps). L'intérêt de bien distinguer les Notions simples est qu'on ne peut pas se tromper à leur propos. En effet, si nous avons l'idée d'une Notion simple, alors nous connaissons forcément entièrement cette Notion, puisqu'elle est simple<sup>135</sup> (car si nous n'en connaissions qu'une partie c'est qu'elle aurait une partie, et donc qu'elle ne serait pas simple). Tout

---

\* « Je voudrais bien que notre auteur m'apprît quel est le mouvement corporel qui peut former en notre esprit quelque notion commune, par exemple celle-ci : que les choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles, ou telle autre qu'il lui plaira; car tous les mouvements ne sont que particuliers et les notions sont universelles, [...]. » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 809

Et aussi le passage des *Principes de la Philosophie* mentionné page 154 note 133 : « que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux ».

l'effort de la pensée consiste donc à bien distinguer tout d'abord les Notions simples\*, qu'il suffit ensuite de combiner correctement : autrement dit, la méthode cartésienne s'appuie avant tout sur l'*analyse*, à partir de laquelle on peut ensuite raisonner sainement. Nous retrouvons ici le schéma général d'un monde donné et d'un esprit autonome dans une certaine mesure (cf. page 155) : dans le monde donné, il y a des Notions simples et des Notions composées à partir de ces Notions simples ; l'esprit, lui, peut avoir des idées des Notions simples, et aussi des idées des Notions composées, c'est-à-dire *percevoir* ces Notions simples ou composées ; mais il peut aussi lui-même combiner des idées de Notions (autrement dit, raisonner) ; les idées qui résultent d'un raisonnement peuvent correspondre à des Notions composées (du monde donné) si les idées de départ correspondent elles-mêmes à des Notions simples et si le raisonnement est correct (c'est-à-dire s'il utilise l'idée d'une relation-chose du monde donné, ou « vérité éternelle ») : cf. texte déjà mentionné page 55 note 42 :

« [...] parmi les natures composées, pour une part, l'entendement éprouve par expérience qu'elles sont telles avant de pouvoir en déterminer par jugement quoi que ce soit ; pour une autre part, c'est lui-même qui en effectue la composition. [...] l'on démontrera qu'il ne peut y avoir d'erreur que dans ces dernières natures, que l'entendement compose lui-même ; [...] » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle VIII*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 122

---

\* « Il résulte, deuxièmement, qu'aucun effort n'est requis pour connaître ces natures simples, puisqu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes ; et qu'il en faut seulement pour les séparer les unes des autres, et pour voir chacune d'elles par intuition, en y fixant séparément le regard de l'esprit. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 152

### Les substances

**Tout Fait qui n'est pas une vérité contingente est soit une substance, soit une qualité – Une qualité appartient nécessairement à une substance et à une seule, tandis qu'une substance peut avoir plusieurs qualités – Un mode est l'essence d'une qualité et un attribut est un mode qui appartient à l'essence de la substance – L'idée qui vise les seuls attributs d'une substance a le même objet que l'idée de cette substance – La connaissance d'une substance en tant que substance nécessite la connaissance d'au moins une de ses qualités**

Examinons à présent le deuxième genre de choses données, à savoir les *Faits*. On rappelle que nous les avons définis à partir de la relation d'essence : il s'agit des choses singulières, c'est-à-dire qui ne sont pas des essences : dans la relation d'essence, elles sont les choses qui "ont" une essence. L'ensemble des Faits, sous-ensemble du monde donné, donc, est lui-même structuré par une relation d'un type spécifique, que nous appellerons la *relation d'accident*, relation qui s'exprime généralement par le verbe "être". Il s'agit là du deuxième grand type de choses-relations, après la relation-essence, qui structure en profondeur le monde donné. Une relation d'accident est elle-même un Fait, appelé, comme toute relation singulière, "vérité contingente". Elle est composée de deux Faits, qui jouent des rôles dissymétriques, dont l'un est qualifié de « substance » et l'autre de « qualité » (ou « accident », terme aristotélicien parfois repris par Descartes)\*. Voyons quelles sont les propriétés de ces relations d'accident.

Tout Fait qui n'est pas une relation, c'est-à-dire qui n'est pas une vérité contingente, entre dans au moins une relation d'accident, c'est-à-dire qu'il est soit une substance, soit une qualité†. De plus, un Fait qui est substance dans une certaine relation

---

\* Le terme de "qualité" doit être compris ici comme le synonyme d'"accident", et non pas au sens de la sensation que nous avons des choses (et que nous prêtons, à tort, aux choses – ce que ne cesse de dénoncer Descartes) : pour une chose corporelle, il s'agira par exemple de sa figure ou de son mouvement, mais certainement pas de sa couleur ou de son odeur...

† « Mais, outre les substances & leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses. » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 94. Ici, Descartes ne parle pas des vérités, qu'elles soient contingentes ou éternelles, ni des essences.

d'accident est alors nécessairement substance dans toutes les autres relations d'accident dans lesquelles il entre. On en déduit bien sûr qu'il en est de même d'une qualité : un Fait qui est une qualité dans une certaine relation d'accident est nécessairement une qualité dans toutes les autres relations d'accident dans lesquelles il entre (car, s'il était substance dans une autre relation, la propriété précédente ferait qu'il devrait être substance dans toutes les autres relations, ce qui n'est pas le cas, puisqu'il est une qualité dans la relation dont on est parti). Cela veut donc dire que les relations d'accident segmentent l'ensemble des Faits (du moins ceux qui ne sont pas eux-mêmes des vérités) en deux genres disjoints : les substances et les qualités. Une substance n'est la qualité d'aucune substance, et la qualité d'une substance n'est pas une substance<sup>36</sup>. En conséquence, si l'on veut connaître un Fait, il faut commencer par se demander quel est son genre\* : une vérité, une substance ou une qualité ? car il appartient nécessairement à l'un des trois, et à un seulement (dit autrement : il s'agit bien de *genres*, justement).

L'essence d'une relation d'accident est que *la substance peut intervenir dans plusieurs relations d'accident, tandis que la qualité n'entre que dans une seule relation d'accident*. Cela signifie qu'une qualité est nécessairement la qualité de telle substance ; alors qu'une substance peut avoir plusieurs qualités. On peut exprimer tout cela encore autrement, mais cela revient exactement au même : une qualité ne peut *exister* seule, au contraire d'une substance qui n'a *besoin* de rien d'autre pour exister, ou, si l'on veut, pour *subsister* (mais ce terme n'étant pas à entendre au sens d'une durée) :

« [...] pource qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, & celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 47<sup>37</sup>

L'une des plus communes erreurs contre lesquelles Descartes ne cesse de nous mettre en garde, est de considérer une qualité comme si elle pouvait exister sans la substance dont elle est la qualité. Porter son attention sur une qualité est un acte d'abstraction de l'esprit. L'idée correspondant à cette qualité ne représente pourtant pas une chose qui subsiste par elle-même, même si je n'ai pas simultanément à l'esprit l'idée de la

\* « Dans le premier article, il [Regius] semble vouloir définir cette âme raisonnable, mais il le fait fort imparfaitement ; car il en omet le genre, à savoir qu'elle est ou une substance, ou un mode, ou quelque autre chose ; [...]. » Notæ in programma. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 795*



substance qui lui sert de substrat<sup>138</sup>. C'est la raison pour laquelle Descartes réserve le qualificatif de « réel » aux seules substances, car pour lui « réel » signifie : qui « peut exister séparément de tout autre sujet »\*. Mais si, selon cette convention de vocabulaire, une qualité n'est pas "réelle", elle n'en reste pas moins une *chose donnée* (et plus précisément : un Fait).

La troisième propriété des relations d'accident est que les substances sont exclusives les unes des autres :

« [...] non seulement nous concevons qu'il [l'esprit] est sans le corps, mais aussi nous pouvons nier qu'aucune des choses qui appartiennent au corps, appartienne à l'esprit; car c'est le propre & la nature des substances de s'exclure mutuellement l'une l'autre. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 176

Mais que signifie exactement « s'exclure mutuellement » ? Une substance ne pouvant pas être une qualité, deux substances ne peuvent entrer dans une même relation d'accident, car l'une devrait alors être une qualité de l'autre. Pour le cas qui préoccupe Descartes dans le texte ci-dessus, on comprend bien, en conséquence, que l'esprit, qui est une substance, « est sans le corps », car le corps aussi est une substance. Mais la suite peut surprendre. En effet, « une chose qui appartient au corps » est ce que l'on appelle une "qualité". Faut-il alors comprendre qu'aucune qualité du corps n'est une qualité de l'esprit, ou, plus généralement qu'une qualité d'une substance ne saurait être une qualité d'une autre substance ? Oui, c'est ce qu'il faut comprendre. Nous l'avons vu, une qualité est nécessairement *la* qualité de telle substance, et en conséquence, les substances étant distinctes, elle ne peut être qualité d'une autre substance. Le caractère surprenant de la phrase de Descartes provient de ce qu'il a utilisé le terme vague de « chose qui appartient à » en lieu et place de celui de "qualité". Et on a pu penser à l'essence ou à un universel correspondant à la qualité. Par exemple : telle figure rectangulaire est une qualité de tel corps ; mais "la figure" est l'essence de ce rectangle, et "le rectangle" est un universel qui nous permet de penser à cette chose du monde donné qu'est ce rectangle singulier. Et "la figure" est évidemment l'essence de bien d'autres rectangles singuliers, ou cercles singuliers etc., qui sont autant de qualités distinctes de substances (des corps en l'occurrence)

---

\* « De plus, c'est une chose entièrement impossible & qui ne se peut concevoir sans répugnance & contradiction, qu'il y ait des accidents réels, pource que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet : or ce qui peut ainsi exister séparément, est une substance, & non point un accident. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 234-235

distinctes ; et "le rectangle" est un universel qui correspond à bien d'autres rectangles singuliers. D'un certain point de vue (mais qui est quelque peu impropre), on peut alors dire que "la figure" ou "le rectangle" appartiennent à plusieurs substances. Mais cette expression est impropre, disions-nous, car elle mêle des choses de natures différentes (une essence, un universel et des substances) dans une relation qui se veut une relation d'accident, c'est-à-dire une relation entre qualités et substances.

Cela nous conduit à préciser un peu le vocabulaire. Descartes utilise parfois les termes de « mode », « façon », « qualité » et « attribut » comme des synonymes\* (sans oublier le terme d'« accident »<sup>†</sup>). Mais il fait toutefois des différences entre ces concepts, lorsque c'est nécessaire<sup>‡</sup>. Il faut reconnaître cependant que l'usage qu'il fait de ces termes est assez variable. En particulier, le terme d'« attribut » signifie tantôt un mode, qui est variable, tantôt l'essence, qui est immuable<sup>§</sup>. Pour notre part, nous appellerons *mode* l'essence d'une qualité : par exemple la figure est un mode de tel corps dont une des qualités est d'avoir la forme de tel rectangle singulier ; ou encore : le lieu est un mode pour un corps qui se trouve à tel endroit de l'espace (ou qui

\* « Et il faut bien prendre garde que par ce mot d'attribut, que je donne à la pensée et à l'étendue, nous n'entendons ici rien autre chose que ce que les philosophes appellent communément un mode, ou une façon ; [...] » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 796

Et aussi : « Lors que je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49

† Ce dernier peut être utilisé aussi dans un sens assez différent, comme dans le passage suivant : « [...] le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé & composé que d'une certaine configuration de membres, & d'autres semblables accidents ; & l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. » (Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes. Adam et Tannery, Vol. IX – page 10). Il va de soi que les membres ne peuvent être considérés comme des « accidents » du corps au sens d'attributs, ou modes, ou qualités d'une substance. Et d'un autre côté, il va tout autant de soi que l'âme comporte des « accidents », qui sont ses pensées, si l'on prend le mot d'"accident" comme synonyme de mode. En fait, ici, Descartes donne au mot « accident » le sens de "partie" (d'un tout).

‡ « Mais lors que je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon ; & lors que, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée ; enfin, lors que je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49

§ « [...] car il est bien vrai qu'à parler généralement nous pouvons donner le nom d'attribut à tout ce qui a été attribué à quelque chose par la nature, et en ce sens le nom d'attribut peut convenir également au mode, qui peut être changé, et à l'essence même d'une chose, qui est tout à fait immuable ; [...] » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 796-797

occupe telle position par rapport à d'autres corps). Quant au terme d'*attribut*, nous le réserverons pour désigner un mode qui appartient à l'essence de la substance en question : pour un corps qui a les qualités d'être rectangulaire et à tel endroit, par exemple, la figure est un de ses attributs, mais pas le lieu. Plus généralement, la figure est un attribut des corps, car, pour Descartes, toute chose dont l'essence est d'être étendue comporte nécessairement une qualité dont l'essence est la figure. Par extension de langage on dira aussi que "la figure est un mode de l'étendue", expression construite par analogie avec la relation d'accident, dans laquelle le mode joue le rôle de la qualité, et l'essence celui de la substance. Mais il ne faut pas se laisser abuser par l'apparence de cette expression : il ne s'agit pas d'une véritable relation d'accident, et l'essence n'est pas une substance. L'essence est une Notion et la substance un Fait. Mais les deux grands types de relations qui structurent le monde, à savoir les relations d'essence et les relations d'accident, ne sont pas totalement indépendantes. C'est ainsi que les relations qui peuvent exister entre des essences de substances et des essences de qualités (relations qui, encore une fois, ne sont ni des relations d'essence ni des relations d'accident) sont nécessairement dissymétriques. Typiquement, une essence de qualité, c'est-à-dire un mode, peut *appartenir* à une essence de substance, ce qui est à entendre pratiquement au sens d'une relation d'inclusion logique : ce mode *fait partie*, ou *constitue* l'essence de la substance en question. C'est dans un tel cas que nous parlerons d'un *attribut* de cette substance, ou encore d'un *mode de son essence*.

« De même aussi l'étendue d'un certain corps en particulier peut bien à la vérité admettre en soi une variété de modes; car, par exemple, quand ce corps est sphérique, il est d'une autre façon que quand il est carré, et ainsi être sphérique et être carré sont deux diverses façons d'étendue; mais l'étendue même qui est le sujet de ces modes étant considérée en soi, n'est pas un mode de la substance corporelle, mais bien un attribut qui en constitue l'essence et la nature. » *Notæ in programma*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 – page 797

Dans ce texte, « l'étendue d'un certain corps » correspond, avec notre convention de vocabulaire, au "mode" figure de ce corps; et ce que Descartes appelle la « variété de modes » que peut admettre l'étendue du corps est en fait la variété de qualités dont l'essence est une figure. Parmi ces qualités possibles, il y a la forme sphérique ou la forme carrée. Il est donc plus précis de dire qu'« être sphérique et être carré sont deux diverses façons » *de figures*, et non pas d'étendue. Quant à l'« étendue même », « considérée en soi », elle constitue bien, du moins pour Descartes, l'essence de la substance corporelle. Mais ce n'est pas à proprement parler l'étendue qui est un attribut de la substance corporelle, mais, dans cet exemple, la figure, qui appartient à l'étendue. On verra en effet qu'une substance corporelle peut avoir d'autres attributs

que la seule figure, car son essence, l'étendue selon Descartes, comporte aussi des modes comme l'extension, la longueur, la largeur et la profondeur, ou encore le mouvement.

Il se trouve que ces petites imprécisions ne seront pas sans conséquences, comme nous le verrons, dans la théorie cartésienne relative à la nature des corps. En tout état de cause, il convient d'être particulièrement attentif au contexte dans lequel est utilisé le terme d'"attribut", car, puisqu'il peut tout aussi bien signifier "qualité", "mode" ou "essence", on pourrait être conduit à des conclusions gravement erronées. Par exemple, lorsque Descartes écrit, juste avant le texte ci-dessus des *Notæ in programma* : « l'un des attributs de chaque substance, quelle qu'elle soit, est qu'elle subsiste par elle-même. » On a ici un "attribut" qui est commun à toutes les substances, mais il ne faudrait pas en déduire que les substances peuvent avoir une qualité en commun. On a vu en effet que « c'est le propre & la nature des substances de s'exclure mutuellement » et qu'« aucune des choses qui appartiennent » à une substance n'appartient à une autre substance (cf. citation page 160 extraite des *Réponses aux Quatrièmes Objections*). « Attribut » ne signifie donc pas, ici, "qualité". Il ne signifie pas non plus "essence". Certes, plusieurs substances, étant des choses singulières du monde, peuvent avoir la même essence (par exemple, tous les esprits ont pour essence d'être des choses qui pensent, ou tous les corps ont pour essence, pour Descartes, d'être étendus). Mais toutes les essences de substances ne sont pas identiques : en particulier la nature spirituelle et la nature corporelle sont bien distinctes. L'« attribut » dont parle Descartes n'est donc pas à comprendre au sens d'"essence", puisqu'il est commun à toutes les substances, qu'elles soient corporelles ou spirituelles. Finalement, il est à comprendre au sens où nous avons défini le mot "attribut" : en effet, le fait de subsister par soi-même étant une propriété de toutes les substances, celle-ci appartient bien à toutes les essences de substances (puisque une essence est le noyau commun des propriétés qui appartiennent aux choses dont elle est l'essence). Au passage, on voit bien ici qu'une essence n'est pas une substance, car les essences ne s'excluent pas mutuellement : le fait de subsister par soi-même, par exemple, est une partie constitutive qu'elles ont en commun. On voit aussi qu'il faut être très attentif à la nature des relations qui existent entre les choses. Une relation d'accident, par exemple, est telle qu'une qualité ne peut être commune à deux substances ; mais deux substances peuvent avoir en commun une propriété, propriété qui leur "vient", si l'on peut dire, des relations d'essence dans lesquelles chacune entre. Autre exemple : il est possible de produire une idée pour penser simultanément toutes les qualités d'une substance, et cette idée est alors un universel, comme nous l'avons vu ; mais si ces qualités sont telles que leurs essences sont des modes de

l'essence de la substance, alors l'idée en question n'est pas un universel, mais bien l'idée de l'essence de cette substance :

« Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures. » *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*. Ferdinand Alquie, Vol. 3 - pages 862-863 (texte déjà cité page 32)

Une autre conséquence de la combinaison des relations d'essence et d'accident est qu'une substance comporte toujours des qualités correspondant à ses attributs. En effet, une chose comporte nécessairement les propriétés qui sont celles de son essence (c'est la définition même de l'essence). Or les attributs sont les modes de l'essence, c'est-à-dire des essences qui sont comprises dans l'essence de la chose (la substance en question), ce qui implique que la substance a la propriété d'avoir des qualités dont les essences sont ces modes. Cela peut paraître contradictoire avec la propriété caractéristique des substances qui est qu'elles n'ont besoin de rien pour subsister (cf. page 159). Mais il n'en est rien, car la substance n'a pas besoin de ses attributs, elle est en quelque sorte ces attributs mêmes, ou du moins, ces attributs faisant partie de son essence, elle en est elle-même constituée au sens, non pas certes d'une relation d'inclusion, mais d'une relation d'accident, c'est-à-dire qu'elle a des qualités qui leur correspondent. Elle a nécessairement *de telles* qualités, mais elle n'a pas nécessairement *telles* qualités (avec leurs déterminations) : une substance corporelle, par exemple, a nécessairement une qualité de nature figure, mais elle n'est pas nécessairement sphérique ou carrée etc. On peut encore formuler cela différemment : nous avons vu qu'une qualité est toujours *la* qualité de telle substance, c'est-à-dire qu'elle ne saurait exister sans cette substance ; or, cette substance a nécessairement tels attributs ; on peut alors considérer que toute qualité d'une substance est « dépendante » des attributs, ou de l'essence, de cette substance\*.

---

\* « Mais, encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune, qui constitue sa nature & son essence, & de qui tous les autres dépendent. À savoir l'étendue en longueur, largeur & profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; & la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps, présuppose de l'étendue, & n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense, ne sont que des façons différentes de penser. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 48

On déduit aussi que lorsqu'on fait abstraction, dans l'idée que l'on a d'une substance, de l'ensemble de ses qualités qui ne sont pas ses attributs, l'idée qui en résulte continue à viser la même substance. Dit autrement, si on porte son attention sur les seuls attributs d'une substance corporelle, l'idée que l'on a alors à l'esprit est toujours l'idée de cette même substance corporelle. C'est ce que dit le texte suivant de Descartes :

« [...] généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont, par exemple, l'étendue du corps & sa propriété d'être divisée en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, & réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 53

Ce passage relève d'un article intitulé « De la distinction qui se fait par la pensée » qui fait suite à deux autres articles intitulés respectivement « Des distinctions, & premièrement de celle qui est réelle » et « De la distinction modale ». Lorsque Descartes parle, dans le passage ci-dessus, de « tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose » il ne parle pas en fait des qualités, modes ou attributs au sens d'une relation d'accident, et qui « appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués » mais seulement des attributs qui « dépendent de notre pensée » (cf. page 150), distinction dont nous avons déjà parlé à propos des universaux. Et l'exemple qu'il prend, « l'étendue du corps », n'est pas à entendre au sens de l'essence du corps, qui est l'étendue, car l'essence d'une chose est bien autre chose que la chose elle-même. Dans la philosophie cartésienne, tout corps *est étendu* (car c'est là son essence), mais il *n'a pas d'étendue* (alors qu'il a une figure, une largeur, une longueur, une profondeur et un mouvement, qui sont des modes de l'étendue). L'« étendue » d'un corps est une abstraction consistant à occulter de l'idée que nous avons de ce corps toutes les autres qualités que les seules qui sont des modes de l'étendue. Et ce qu'affirme Descartes, c'est que l'objet de cette abstraction n'est en réalité rien de différent du corps lui-même, tel qu'il est visé par l'idée originelle. En d'autres termes, la substance qui porte les seuls modes de l'étendue est la même chose que la substance qui porte ces mêmes modes et aussi d'autres qualités (comme la position dans l'espace par exemple).

On déduit aussi de tout cela que si on occulte dans l'idée d'une substance un ou plusieurs de ses attributs, l'idée qui en résulte ne représente plus cette substance. Descartes prend l'exemple de la sphère dont le géomètre dit qu'elle est engendrée par le mouvement de rotation d'une ligne autour d'une de ses extrémités (il s'agirait d'un cercle si la rotation ne s'effectuait que dans un plan). Cette ligne-là est un corps, pour

lui, et donc elle a pour essence l'étendue, car la sphère elle-même est un corps et seul un corps peut engendrer un corps. Elle a donc nécessairement les attributs correspondants, dont en particulier une longueur, bien sûr, mais aussi une largeur et une profondeur. En conséquence, le même géomètre qui affirme que la ligne n'a ni largeur ni profondeur, mais seulement une longueur, a pour idée, non pas la ligne en tant que corps, mais seulement un mode de ce corps, qu'il abstrait de l'idée qu'il a de la ligne<sup>139</sup>.

Cette propriété permet de reconnaître, parmi toutes les qualités d'une substance, celles qui sont des attributs, c'est-à-dire dont le mode appartient à l'essence de la substance en question. En effet, une qualité qui n'est pas un attribut peut être occultée de l'idée que l'on a de la substance sans que l'idée qui en résulte ne cesse de viser la même substance, ce qui n'est pas le cas lorsqu'on occulte un attribut. C'est ce qu'exprime Descartes dans l'extrait cité page 146 de ses *Réponses aux Quatrièmes Objections* : « Car il me semble qu'aucune des choses sans lesquelles une autre peut être, n'est comprise en son essence ; [...] ». Mais cette manière de procéder pour identifier ce qui appartient à l'essence d'une substance ne peut fonctionner que si l'on a déjà par ailleurs une perception de la substance, c'est-à-dire que si cette perception ne se fonde pas elle-même sur la perception de ses qualités. Il se trouve que c'est le cas, à travers le *cogito*, pour l'esprit lui-même, qui se perçoit comme substance avant même de connaître son essence (qui est d'être une chose qui pense). Mais il s'agit là d'un cas unique, pour Descartes. Dans tous les autres cas, on ne connaît une substance que par ses qualités\*.

Il s'agit là de la quatrième et dernière propriété remarquable de la relation d'accident. Et c'est cette propriété qu'utilise en fait Descartes pour donner une définition du concept de « substance » dans ses *Réponses aux Seconde Objections* (on se rappelle que c'est à la demande expresse du Père Mersenne qu'il se livra à cet exercice d'élaboration de définitions) :

« Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance*. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment, ce que nous concevons, ou ce qui

\* « [...] selon les lois de la vraie Logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 85-86

est objectivement dans quelqu'une de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut réel. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 125

Cette définition correspond évidemment parfaitement au morceau de cire, qui est la substance dont nous percevons différentes qualités\*, comme la couleur, l'odeur, la figure etc. Mais cette définition est assez curieuse : elle mélange en effet les choses et les idées que l'on a des choses, sans être clairement ni dans l'ontologie ni dans la gnoséologie. La substance est bien qualifiée de "chose", mais elle est définie à partir des idées que nous avons de qualités, comme le substrat de ces qualités (pour mémoire, en ce qui nous concerne, nous avons défini la substance et les qualités directement comme des choses du monde donné qui entrent dans une relation d'accident qui est elle-même une chose donnée). On pourrait alors comprendre que la substance n'est pas en réalité une chose du monde donné (c'est-à-dire une chose qui peut agir sur mon esprit), mais seulement une idée produite par mon esprit, que je déduis des idées de qualités. Seules ces qualités seraient alors des choses données, dont j'aurais les idées par perception, et la substance ne serait plus que l'objet d'une idée construite, objet qui ne serait conforme à aucune chose donnée. D'autres textes de Descartes pourraient nous conforter dans cette interprétation :

« Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 172-173<sup>140</sup>

En réalité, ces textes peuvent être interprétés autrement. Descartes ne dit pas que la chose qui est une substance ne nous est pas connue directement, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas avoir une idée de cette chose par sa perception (nous rappelons que "perception" est toujours à entendre comme synonyme de "passion de l'esprit"). Nous pouvons connaître cette chose directement, car connaître une chose consiste à en avoir l'idée. Par contre si nous n'avons que sa seule idée, nous ne la connaissons que comme chose en général, et non pas comme chose du monde donné appartenant au genre "substances". Pour connaître une substance, ce qui veut dire connaître à la

---

\* En réalité, ce que nous percevons là ne sont pas toujours des qualités du morceau de cire (la couleur, l'odeur, la dureté n'en sont pas, alors que la figure et l'extension en sont), mais cela importe peu ici que nous nous trompions en prêtant au morceau de cire certaines "qualités" qui ne sont en fait que la manière dont nos sens nous les présentent...



fois la chose et qu'elle est une substance, il faut que nous ayons l'idée de la chose, ainsi que l'idée d'au moins une relation d'accident dans laquelle intervient cette chose en tant que substance, et donc aussi l'idée d'au moins une de ses qualités (pour compléter la relation d'accident). L'ensemble de ces trois idées correspond à ce que Descartes appelle une « chose complète » : « [...] *par une chose complète, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue des formes, ou attributs, qui suffisent pour me faire connaître qu'elle est une substance.* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 173*)\*. Or une chose qui est une substance entre nécessairement dans au moins une relation d'accident (puisque c'est cela qui fait qu'elle est une substance, et non pas, par exemple, une Notion) et comporte donc nécessairement au moins une qualité. Ce qui veut dire qu'une substance est toujours une « chose complète ». Lorsque j'ai l'idée de cette « chose complète », alors j'ai aussi l'idée de la substance en tant que substance. Mais si je n'ai que l'idée de la chose seule, qui se trouve être une substance, je ne la connais pas en tant que telle, car connaître une substance en tant que substance, c'est justement la percevoir comme une « chose complète », c'est-à-dire en ayant simultanément l'idée d'au moins une relation d'accident dans laquelle elle intervient. Au passage, il ne faudrait pas confondre "percevoir une chose complète" avec "percevoir complètement une chose", cette dernière situation étant probablement toujours impossible : c'est la chose que l'on perçoit qui est "complète", et non pas la perception, qui, tout en manquant quantité d'informations, est cependant suffisante pour faire connaître le caractère de complétude de cette chose<sup>141</sup>. En tout cas, si je n'ai que l'idée de la chose seule, je ne la connais que très imparfaitement. Je ne connais pas sa nature, par exemple, puisque « *c'est par les accidents que la nature de la substance est manifestée* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 216*). Et puis, je peux tout aussi bien penser que cette chose est une essence, ou une Notion ou tout autre type de choses, plutôt qu'une substance, car ici à nouveau c'est par les accidents qu'est manifestée la substance<sup>142</sup>. En conséquence, je ne peux pas savoir si cette chose *existe*, ou même est susceptible d'exister :

« Mais lors qu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances [immatérielles ou corporelles] existe véritablement, c'est-à-dire si elle est

---

\* Le concept de « chose complète » suppose que son idée comporte bien tous les attributs de la substance, car sinon l'objet de cette idée serait tronqué et ne serait donc pas conforme à la substance : « [...] *le concept de l'esprit diffère beaucoup de celui de la superficie & de la ligne, qui ne peuvent pas être ainsi entendues comme des choses complètes, si, outre la longueur & la largeur, on ne leur attribue aussi la profondeur.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 177*

à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions; car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée. Il faut, outre cela, qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; & il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lors qu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, & que cette substance existe. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 47

Une substance est donc bien une chose donnée, et non pas l'objet d'une idée qui serait produite par mon esprit. Cela n'interdit pas que je puisse former des idées dont je crois que les objets représentent des substances. Mais il se peut que je me trompe. Par exemple, Descartes s'est intéressé au mystère de la Transsubstantiation, qui, dans la religion catholique, veut que le pain consacré, l'hostie, soit le corps du Christ. L'hostie, en tant que « chose complète » du monde donné, s'offre à ma perception exactement de la même manière avant et après la consécration. Pour Descartes, il n'y a donc qu'une seule substance corporelle correspondant à cette hostie, et si on entend par les mots "le corps du Christ" une autre substance corporelle que celle qui est désignée par le mot "hostie" (ou "pain"), on se trompe. Pour mémoire, et bien que ce ne soit pas là l'objet de notre propos, Descartes, qui est catholique, reconnaît le sacrement de l'Eucharistie, mais, pour lui, l'effet de la consécration n'est pas de changer la substance corporelle du pain\*, mais de l'"unir" à l'âme du Christ, comme le corps du Christ était uni à l'âme du Christ dans la personne de Jésus†. L'expression

---

\* Ceci n'est pas tout à fait exact. Descartes accepte l'idée que la substance corporelle change, mais seulement *numero*, c'est-à-dire finalement sans que nous puissions connaître ce changement : « Pour la difficulté que vous proposez, touchant le S<sup>t</sup> Sacrement, je n'ai autre chose à y répondre, sinon que, si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or en la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain en la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière *numero*, qui était or, reçoive les accidents du pain; ou bien que la même matière *numero*, qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions, & que la matière du pain B en soit ôtée. » Lettre à Clerselier du 2 mars 1646. Adam et Tannery, Vol. IV – page 372

† Descartes fait l'analogie avec le processus de la digestion, dans lequel les particules de pain, en devenant des parties du corps de la personne qui les mange, s'unissent naturellement à son âme : « [...] je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au S<sup>t</sup> Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules de ce pain & de ce vin auraient dû se mêler avec le sang de J. C. & s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe, sans cela, par la force des paroles de la Consécration; et au lieu que cette âme de J. C. ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain & de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui

-----

"le corps du Christ" ne désigne donc pas une substance corporelle déterminée, mais une substance corporelle quelconque unie à l'âme du Christ.

La compréhension cartésienne du mystère de la Transsubstantiation vient donc compléter l'expérience du morceau de cire : dans celle-ci, une même substance peut revêtir des qualités qui sont toutes changées ; tandis que dans celle-là il faut conclure du maintien de toutes les qualités que la substance reste la même. Il n'y a pas là contradiction. Car cela veut simplement dire que la substance est bien une chose qui appartient au monde donné, et non pas seulement une vue de l'esprit qui se construirait à partir des seules qualités perçues. La connaissance d'une substance nécessite la connaissance d'au moins une de ses qualités, mais elle ne se réduit pas à celle-ci.

## Le tout, l'union

**Un tout est une chose composée de plusieurs substances de même essence, la relation entre ces substances participant elle-même de cette essence – Un tout est une substance de même essence que ses parties – Une union est une relation de fonctionnement entre des substances qui peuvent être de même essence ou d'essences différentes – Une union est une chose du monde donné mais n'est pas une substance – Le corps humain comme tout composé d'organes, le corps humain comme union d'organes fonctionnant ensemble, le corps humain comme faisant partie de l'union de l'âme et du corps**

Nous avons vu (cf. page 160) que les substances s'excluent mutuellement et qu'une chose qui appartient à l'une n'appartient pas à l'autre. Mais cette exclusion est à comprendre au sens des relations d'accident, et seulement en ce sens. Deux substances (comme les autres choses du monde) peuvent parfaitement entrer dans une relation d'un autre type, comme une relation d'ordre, de similitude, de causalité,

---

*composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare.* » Lettre au Père Mesland du 9 février 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV* – page 168

d'inégalité etc. Nous allons ici évoquer deux relations particulières qui concernent tout spécialement les substances. Elles peuvent toutes deux être qualifiées de "*composition*". Mais l'une met en relation des substances qui ont nécessairement la même essence, et elle a pour effet de constituer une substance, que l'on appelle un "*tout*", tandis que l'autre peut concerner des substances de même essence ou d'essences différentes, mais elle ne constitue pas une substance, car elle en reste à la relation, que l'on appellera une "*union*".

Un "*tout*" est donc une chose constituée de deux ou plusieurs substances de même essence. De plus, la *composition* en question, c'est-à-dire la relation qui associe ces différentes substances, participe elle-même de cette essence. En pratique, Descartes n'évoque qu'un seul exemple de "*tout*", qui concerne les seules substances corporelles. La composition de substances corporelles pour former un tout s'appuie soit sur leur contiguïté (elles forment ensemble une seule figure), soit sur l'identité de leur mouvement (transport local de direction et de vitesse égales pour toutes les substances concernées<sup>\*143</sup>) : dans les deux cas il s'agit de modes de l'étendue, essence des substances corporelles pour Descartes. Des substances corporelles qui sont contiguës forment donc un tout qui est lui-même une substance corporelle. Réciproquement, toute substance corporelle peut être considérée comme un tout constitué de parties contiguës qui sont des substances corporelles. C'est cette propriété qui autorise Descartes à concevoir les différents corps comme un assemblage de « petites parties » (comme celles de la « matière subtile ») qui sont elles-mêmes des substances corporelles<sup>144</sup>. Mais il faut insister sur la nécessité que la relation de composition entre ces substances soit un mode de leur essence (ici, l'étendue), car, sinon, l'ensemble ainsi constitué ne serait pas un tout, c'est-à-dire une substance, et donc une chose donnée, mais seulement une vue de l'esprit (un peu comme un universel). Par exemple, un ensemble de corps qui présentent une apparence semblable (couleur, ou dureté etc.) ne constitue pas lui-même un corps : il n'est que l'objet d'une idée produite par l'esprit, il n'est pas une chose du monde donné. Le tout est une substance de même essence que ses parties, et comporte donc tous les attributs correspondants. Par contre, le tout peut avoir des qualités (hors celles qui relèvent des attributs) qui ne se trouvent pas dans ses parties, ou au contraire ne pas comporter certaines qualités qui se trouvent dans ses parties : par

---

\* « Par UN CORPS, ou bien par UNE PARTIE DE LA MATIÈRE, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoi qu'il soit peut-être composé de plusieurs parties [...]. » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 76

exemple, les parties peuvent être en mouvement alors que le tout est immobile, ou elles peuvent être impénétrables, alors que le tout se laisse pénétrer (comme dans le cas d'un tas de sable dont les grains sont parfaitement durs).

Selon le point de vue que l'on adopte au regard d'un tout, on peut considérer que la chose qui "compte", c'est soit le tout lui-même, soit l'une des parties. Dans le premier cas on pourra dire que les substances qui interviennent dans la composition du tout sont « incomplètes »\*, ce mot n'ayant ici évidemment aucun rapport avec le concept de « choses complètes » vu précédemment (cf. page 168). Dans le second cas, on ira même jusqu'à qualifier de « mode » les autres parties que celle qui nous intéresse† ! Ces expressions sont évidemment très impropres, et ne traduisent en rien quelque chose qui serait dans le monde donné. Elles utilisent les types de relations qui existent dans le monde donné pour exprimer une relation qui ne se fonde que sur nos intérêts ou nos préoccupations, et qui n'existe donc qu'entre nos idées, et non pas entre les choses représentées par ces idées.

Le cas du corps humain est particulièrement intéressant. Descartes, dans ses *Réponses aux Quatrièmes Objections*, prend l'exemple de la main pour illustrer justement ce que l'on peut appeler une « substance incomplète » :

« Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps dont elle est partie; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 173

Dans une telle approche, le corps humain et chacun de ses membres (ou organes, ou parties) sont des substances. Il s'agit bien sûr de substances corporelles, dont l'essence, dans la philosophie cartésienne, est l'étendue. Et la main joue ici par rapport au corps humain le même rôle qu'une branche par rapport à un arbre, ou une pierre par rapport à un édifice. Le corps humain n'est donc considéré que comme

\* « [...] on les [certaines substances] peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi & distinct de tout autre. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 173

† « Enfin il faut remarquer ici que dans les sujets qui sont composés de plusieurs substances, souvent il y en a une qui est la principale, et qui est tellement considérée que tout ce que nous lui ajoutons de la part des autres n'est à son égard autre chose qu'un mode, ou une façon de la considérer; ainsi un homme habillé peut être considéré comme un certain tout composé de cet homme, et de ses habits; mais être habillé, au regard de cet homme, est seulement un mode, ou une façon d'être sous laquelle nous le considérons, quoique ses habits soient des substances. » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 800

n'importe quel corps matériel. Cette vision est évidemment très éloignée de celle d'Aristote, pour qui seule compte la capacité qu'a la main de « remplir sa fonction », c'est-à-dire d'être « animée »\* : une main détachée d'un corps ou la main d'un corps mort n'ont plus de commun avec la main d'un corps vivant que le mot qui les désigne, par équivoque, exactement comme la main en pierre d'une statue. Mais Descartes reconnaît aussi bien sûr que le corps humain (comme n'importe quel corps vivant, d'ailleurs) « périt », et en cela « il diffère des autres corps » et n'est pas seulement un « corps pris en général », c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une substance (car si une chose qui est une substance périt, elle ne « périt point » en tant qu'elle est une substance, ou dans sa dimension de substance) :

« Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé & composé que d'une certaine configuration de membres, & d'autres semblables accidents; & l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. » *Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 10

Le texte ci-dessus pourrait laisser entendre que le corps humain périt parce qu'il est composé de parties, alors que l'âme, elle, est sans parties et que ce serait là la raison de son immortalité (ou du moins de la possibilité de son immortalité). On ne comprend plus très bien alors si un tout composé de substances reste bien une substance, ou alors quelles seraient les caractéristiques qu'il perdrait par rapport à une « pure substance »... Mais le terme important est celui de « configuration » (de membres). Un corps vivant « diffère des autres corps » en ce qu'il présente une « configuration », et que cette configuration est en soi une chose particulière et originale dans le monde. Cette configuration de membres *fonctionne* – du moins tant que le corps est vivant. Et lorsque Descartes dit que le corps vivant n'est pas une « pure substance », cela ne veut pas dire qu'il lui manquerait quelque chose en tant

---

\* « Pourtant, le mort aussi présente le même aspect extérieur, et avec cela il n'est pas un homme; impossible aussi, qu'existe une main qui soit composée en bois, sinon au prix d'une équivoque, de même que pour le médecin en peinture. Cette main ne pourra pas en effet remplir sa fonction, pas plus que des flûtes de pierre ne pourront remplir la leur, ou le médecin dessiné. » ARISTOTE. *Les Parties des Animaux – Livre premier*. Aubier, Paris : 1945 - page 42

Et aussi : « [...] l'âme disparue il n'y a plus d'animal et aucune des parties ne demeure la même, sinon seulement par la configuration extérieure, comme ceux qui, dans la légende, ont été changés en pierres), [...]. » ARISTOTE. Ibid. page 43

Et aussi : « Ce n'est pas, en effet, la main, absolument parlant, qui est une partie de l'homme, mais seulement la main capable d'accomplir son travail, donc la main animée; inanimée, elle n'est pas une partie de l'homme. » ARISTOTE. *Métaphysique – Livre Z*. Vrin, Paris : 1991 – page 283

que substance, mais au contraire qu'il n'est pas seulement une substance : il est aussi une relation d'un type nouveau entre ses parties, relation de *fonctionnement*. Cette relation de fonctionnement est une chose donnée, mais elle n'est pas elle-même une substance. Elle est ce que nous appellerons une "*union*", en reprenant un terme de Descartes, mais en généralisant le concept correspondant (car Descartes ne l'utilise que dans le seul cas de "l'union de l'âme et du corps" ; il ne l'utilise notamment pas ici pour évoquer le fonctionnement des parties du corps). Dans le cas du corps vivant, l'*union* est une relation entre les substances corporelles dont la composition forme par ailleurs, en tant que *tout*, la substance qu'est le corps global. Mais quand le corps meurt, l'*union* cesse, car les différentes parties du corps ne fonctionnent plus ensemble ; tandis que le *tout* du corps demeure. Il en est exactement de même pour une machine comme une horloge ou un automate : une telle machine est à la fois une *union* (tant qu'elle fonctionne) et un *tout*, et n'est plus qu'un *tout* quand elle tombe en panne<sup>145</sup>. *A contrario*, lorsque l'on change une pièce défectueuse d'une horloge et que celle-ci se remet à fonctionner, on considèrera que l'horloge en tant qu'*union* est inchangée, alors que l'horloge en tant que *tout* n'est plus la même. Il suffit en effet qu'une seule partie d'un tout change pour que le tout ne soit plus le même. Et ceci est tout aussi vrai pour le corps vivant, qui ne cesse de renouveler ses parties (ses cellules) : le corps vivant, en tant que tout, est une substance qui ne "dure" guère, et on a sans cesse affaire à une nouvelle substance<sup>146</sup> — ce qui se voit d'ailleurs à son apparence physique : croissance, vieillissement, maladies etc.

Mais il peut aussi se faire qu'un *tout* et une *union* changent tous deux. On peut ajouter (ou retirer) une pièce d'un automate de telle sorte que son fonctionnement s'en trouve amélioré (ou diminué). Dans un tel cas, l'*union* n'est plus la même car le fonctionnement n'est plus le même. Et bien sûr le *tout* n'est plus le même non plus puisque l'automate ne comporte plus les mêmes parties. Les corps d'un enfant, d'un adulte et d'un vieillard ne fonctionnent pas non plus de la même manière et l'on peut dire qu'à ces différentes étapes de sa vie on n'a plus le même corps, dans les deux sens que nous avons vus : en tant que *tout* et en tant qu'*union*. Il en est évidemment de même en cas d'amputation d'un membre. Un membre est une substance (donc distincte du corps entier). Mais l'*union* qu'est le corps entier, en tant qu'il est vivant, a, comme toutes les choses du monde donné, une essence et cette essence comporte la présence de ce membre<sup>147</sup>. Si ce membre est absent, l'*union* qui en résulte (en supposant que le corps ainsi amputé continue à vivre) est donc différente.

Mais pourtant Descartes affirme que « *nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre* » (Lettre au Père Mesland du 9

février 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV – page 167*). C'est que l'homme est encore une autre *union*, distincte de celle qui résulte du fonctionnement de son corps en tant que corps vivant. Et cette *union*-là ne concerne que l'homme, à l'exclusion des animaux : il s'agit de l'union de l'âme et du corps. Nous rappelons que Descartes lui-même n'utilise ce terme d'« union » que pour ce seul cas et non pas pour celui que nous venons d'examiner. Cette fois, l'« union » en question concerne deux substances de natures différentes (une nature spirituelle et une nature corporelle). Il ne saurait donc y avoir en parallèle un *tout* correspondant à cette « union », comme dans les cas de l'automate ou du corps vivant. L'*union* de substances de même essence n'était déjà pas une substance, même si la présence en parallèle d'une substance *tout* pouvait prêter à confusion : cette fois, il ne peut plus y avoir d'ambiguïté, et l'« union » de l'âme et du corps ne saurait être une substance.

Le terme de « corps humain » peut donc désigner trois choses différentes, ou plutôt une chose sous trois points de vue différents :

- le corps en tant qu'il est une substance dont l'essence est, selon Descartes, l'étendue, c'est-à-dire un *tout* constitué d'autres substances corporelles (ses membres, ses organes etc.);
- s'il est vivant, le corps en tant qu'il est une *union* de membres et d'organes qui concourent à un certain fonctionnement ;
- s'il est vivant (car, bien sûr, Descartes croit que l'âme cesse d'être unie au corps lorsque celui-ci meurt), le corps en tant qu'il est la substance corporelle qui est unie à l'âme.

C'est lorsqu'on entend le "corps humain" dans cette dernière acception que l'on peut dire qu'il demeure le même tout au long de la vie d'un homme, bien que ses parties et son apparence changent, et bien que son fonctionnement mécanique change lui aussi : il reste toujours *le* corps qui est uni avec une âme qui, elle, en tant que substance, ne change pas. Nous avons vu que c'est en considérant ainsi le corps humain que Descartes explique comment il faut comprendre le mystère de la transsubstantiation dans l'Eucharistie. L'identité de l'homme vient de l'unité et de la permanence de l'âme et elle se transmet à son corps, bien que celui-ci ne se conserve aucunement sous les deux autres points de vue, qui sont ceux qui relèvent de l'essence des corps. Autrement dit, en tant que substance corporelle, et en tant qu'ensemble mécanique, le corps change et n'est plus le même ; mais en tant qu'il est uni à la même âme, il reste "le même" corps :

« Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, & je trouve que ce mot de corps est fort équivoque; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la



matière, & ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre, & qu'il n'est plus entier; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions, par après, que le corps n'est plus totalement le même, ou idem numero. Mais, quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change, & que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, idem numero, pendant qu'il demeure joint & uni substantiellement à la même âme; & nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union. » *Lettre au Père Mesland du 9 février 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 166\*

Nous avons cru pouvoir réutiliser le terme d'"union" pour le fonctionnement d'un automate ou d'un corps vivant, alors que Descartes ne l'emploie que pour l'union de l'âme et du corps, car nous comprenons cette dernière justement comme une *relation de fonctionnement*. L'union de l'âme et du corps peut être considérée comme un ensemble d'interactions entre ces deux substances que sont l'âme et le corps : l'une est tantôt active et agit sur l'autre, tantôt passive et pâtit de l'action de l'autre. Et cet ensemble d'interactions entre l'âme et le corps est proprement une *chose donnée*, du type "relations" (et non pas du type "substances"). C'est ce qu'écrit Descartes à la Princesse Élisabeth :

« D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, & qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, & que le corps n'agisse sur l'âme; mais ils considèrent l'un & l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643*. Adam et Tannery, Vol. III – page 692

Il est d'ailleurs remarquable que c'est dans sa correspondance avec la Princesse Élisabeth que Descartes a été conduit à développer sa vision de l'union de l'âme et du

---

\* Et aussi : « [...] en sorte qu'ils [nos corps depuis l'enfance jusqu'à maintenant] ne sont eadem numero, qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. » *Lettre au Père Mesland du 9 février 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 167

Et aussi : « Enfin, quelque matière que ce soit, & de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, & pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme. » *Lettre au Père Mesland du 9 février 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 167

corps. La Princesse Élisabeth, en effet, n'arrivait pas à concevoir que deux substances de natures différentes pussent agir l'une sur l'autre. Autrement dit, elle n'arrivait pas à concevoir une *union* qui ne fût qu'une chose-relation, sans être simultanément un *tout* (c'est-à-dire une substance de même nature que les substances qui la composent). C'est dans ce cadre que Descartes la « supplie d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme »<sup>148</sup>. Il s'agit d'une méthode de pensée qui, en imaginant — faussement, mais consciemment — que l'âme est une substance de même nature que le corps, doit lui permettre de concevoir l'interaction entre ces deux substances, puisqu'elle admettait la possibilité d'une interaction dans une telle configuration. Et cette conception est alors justement celle d'une *union* (comme celle du corps machine, par exemple, ou encore celle d'une horloge). Dans un second temps, et en partant de l'idée qu'elle aura ainsi acquise de l'*union* de l'âme et du corps, la Princesse Élisabeth pourra observer que cette *union* n'est qu'une chose-relation et non pas une substance. Sa conception de l'*union* sera alors dégagée de celle d'un *tout*. Dans un autre texte, Descartes utilise l'expression d'« être composé » (par opposition à celle d'« être simple ») pour désigner une *union* entre deux substances de natures différentes — mais le terme est moins précis que celui d'*union* car il pourrait tout aussi bien s'appliquer à un *tout*. En tout cas, il s'agit bien d'un *Fait*, chose donnée qui n'est pas une essence. Et c'est son caractère de composition d'attributs ou de choses qui peuvent subsister les uns sans les autres qui indique qu'il ne s'agit pas d'une substance, mais d'une *union* de substances :

« La seconde chose que je désire que l'on remarque ici est la différence qu'il y a entre les êtres simples et les êtres composés; car cet être-là est composé dans lequel se rencontrent deux ou plusieurs attributs, chacun desquels peut être conçu distinctement sans l'autre, car de cela même que l'un est ainsi conçu distinctement sans l'autre, on connaît qu'il n'en est pas le mode, mais qu'il est une chose, ou l'attribut d'une chose qui peut subsister sans lui. L'être simple au contraire est celui dans lequel on ne remarque point de semblables attributs. » *Notæ in programma*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 – page 799

L'union de l'âme et du corps est un *Fait* qui n'est pas une substance, mais qu'il faudrait tout de même qualifier d'« être par soi », et non pas d'« être par accident », si l'on veut absolument utiliser les distinctions introduites par Aristote dans sa *Métaphysique* (Livre Δ). C'est en tout cas ce que prescrit Descartes à Regius\*, qui

---

\* « [...] ainsi, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devez avouer, soit en particulier, soit en public, que vous croyez que l'homme est un véritable être par soi et non par accident; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition (comme vous dites dans votre dernier écrit, ce qui est encore faux et sujet à être repris selon moi),

-----

publiait des textes dans ce langage tout en se recommandant de la philosophie cartésienne. Ce qui importe ici, c'est de ne pas comprendre que l'union de l'âme et du corps pourrait être autre qu'elle n'est, c'est-à-dire qu'elle pourrait unir d'autres substances que l'âme et le corps, ou alors qu'elle pourrait les unir autrement qu'elle ne le fait. C'est en cela que cette union peut être qualifiée, comme le fait Descartes, d'« union substantielle ». L'expression, qui ne saurait être comprise comme traduisant une union qui serait une substance, est là pour bien marquer que cette union n'a rien d'*accidental* (l'adjectif "substantiel" étant à comprendre comme l'opposé d'"accidental", justement), contrairement aux *unions* que nous avons évoquées précédemment, comme celles qui sont relatives à une horloge ou à un corps vivant. Nous avons vu en effet que de telles *unions* peuvent parfaitement être autres, par exemple, dans le cas d'un corps vivant, lorsque celui-ci ne fonctionne plus aussi bien (cas d'une maladie, ou de la vieillesse, ou de l'amputation d'un membre). L'union de l'âme et du corps, par opposition, est, en tant qu'*union*, c'est-à-dire en tant qu'ensemble d'interactions possibles, toujours la même, ou du moins a toujours la même essence (car l'union elle-même évolue, par apprentissage notamment, comme nous l'avons vu), même si le corps, lui, n'est plus le même, que ce soit en tant que substance ou en tant que corps vivant. La capacité qu'a l'âme, par exemple, de mouvoir les membres du corps, appartient à cette union ; l'amputation d'un membre du corps n'affecte pas la puissance qu'a l'âme d'agir ainsi sur le corps. Autrement dit, l'essence de l'union de l'âme et du corps est toujours la même, quel que soit l'état du corps. Mais il ne faudrait pas, ici, se tromper. Il est de l'essence de l'union de l'âme et du corps d'unir une substance spirituelle, l'esprit, à une substance corporelle, le corps propre. Mais cela n'implique pas que l'essence de l'esprit comporte son union avec un corps<sup>149</sup>, de même qu'il n'est pas de l'essence d'un corps d'être uni avec un esprit. L'enjeu ici est bien sûr d'autoriser le maintien de l'esprit après que son union avec le corps aura cessé (à la mort de ce dernier). Il n'y a que dans le cas du "corps humain" que l'on pourrait dire que son essence est d'être uni avec un esprit, puisque, comme nous l'avons vu, c'est précisément cette union qui en fait un "corps humain" et non pas seulement un corps vivant, ou un corps en général (ce qu'il redevient à la mort du corps).

Un autre caractère propre à l'union de l'âme et du corps est qu'elle est très « étroite », au point que l'une et l'autre paraissent ne « composer que comme une même

---

*mais qu'elle est unie au corps par une véritable union, telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire.* » Lettre à Regius de janvier 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 3* - pages 914-915

chose »<sup>150</sup>. Dans cette expression, le mot "chose" est utilisé par Descartes au sens de "substance", mais il ajoute que l'union est « comme » une substance, car elle n'en est pas une en réalité. L'étroitesse de cette union veut dire qu'il s'agit d'une relation d'une grande richesse, comportant de très nombreux aspects, et que de très nombreuses qualités de l'une ou de l'autre substance sont en fait déterminées par l'action de l'autre. Un des traits de cette union est sa *réciprocité*. L'esprit, en particulier, ne bénéficie pas, dans cette union, d'une position privilégiée, comme si le corps était "à sa disposition"\*.

## La cause et l'effet

**La relation de causalité ne concerne que les Faits qui ne sont pas des relations – À toute chose dont l'essence est l'essence de la cause correspond nécessairement une chose dont l'essence est l'essence de l'effet – La relation "cause / effet" n'est pas un acte "action / passion" – Il n'y a acte que si l'esprit est impliqué (comme agent ou comme patient) – Toute substance ou qualité a nécessairement une cause – Dire que la cause doit avoir au moins autant de perfection ou réalité que son effet signifie seulement qu'une qualité ne peut être cause d'une substance finie, qui elle-même ne peut être cause de la substance infinie**

Le dernier type de relations que nous allons étudier plus particulièrement est la relation de causalité. Cette relation ne concerne que les *Faits*, et non pas les *Notions*, et uniquement les substances et les qualités, à l'exclusion donc des vérités contingentes. Dans une relation de causalité l'un des deux termes est dit *la cause* et l'autre *l'effet*. L'essence de cette relation est qu'à toute chose qui a pour essence l'essence de la cause (ou d'un élément de la cause) correspond nécessairement une chose qui a pour essence l'essence de l'effet (ou d'un élément de l'effet). Autrement dit, la relation de causalité, si elle concerne bien des *Faits*, repose sur *la nature* de ces Faits. C'est pourquoi on la décrit généralement en faisant intervenir, improprement,

---

\* « [...] il m'a semblé que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 176

le temps : une même cause provoque "toujours" le même effet, ou une "variation" de la cause provoque une "variation" de l'effet. Même si c'est impropre, car le temps n'a pas à intervenir ici\*, ce n'est pourtant pas faux, puisqu'on peut considérer qu'une même chose à deux instants différents est en réalité deux choses de même essence.

Nous avons parlé de "termes" pour la relation de causalité, plutôt que de "choses", car la cause et l'effet sont le plus souvent des ensembles de choses, et non pas des choses. Ce peut être par exemple un ensemble de qualités d'une même substance qui est la cause de tel autre ensemble de qualités d'une autre substance. La relation de causalité est l'exemple type de ce que l'on peut appeler une *loi* : étant donné tel *Fait*, alors tel autre *Fait* est nécessairement, et l'ensemble des "Faits-effets" est fonction de l'ensemble des "Faits-cause".

Il nous paraît important de ne pas confondre les concepts de "cause / effet" avec ceux d'"action / passion". L'action et la passion sont un seul et même objet, mais considéré dans deux sujets distincts, celui qui agit et celui qui pâtit†. Certes, l'« agent » et le « patient », c'est-à-dire la chose qui agit et la chose qui pâtit, peuvent être différents‡ (il n'y a que l'esprit qui puisse agir sur lui-même), mais ce qui est essentiel c'est ce troisième terme qu'est cette "action-passion", et que l'on appellera un *acte*. Mais un *acte* n'est pas une chose donnée : il n'agit pas lui-même sur mon esprit. Ce qui agit sur mon esprit, et est donc une chose du monde donné, c'est l'agent — par définition. Un *acte* n'est donc pas connaissable. L'*acte* n'est pas une relation (chose donnée) entre deux choses données qui seraient l'agent et le patient. Contrairement à la causalité, il ne ressortit pas à une loi : il est unique. Telle chose peut être, ou non, agent ou patient vis-à-vis de telle autre chose et selon des modalités "toujours"

\* « Car, qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle [la cause efficiente] précède en temps son effet, il est évident, puisqu'elle n'a le nom & la nature de cause efficiente que lorsqu'elle produit son effet, comme il a déjà été dit. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 185

† « Pour moi j'ai toujours cru que l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée, tantôt au terme d'où part l'action, et tantôt à celui où elle se termine, ou en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne qu'il y ait durant le moindre moment une passion sans action. » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 366

Et aussi : « Que ce qui est Passion au regard d'un sujet, est toujours Action à quelque autre égard. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI – page 327

‡ « [...] bien que l'agent & le patient soient souvent fort différents, l'Action & la Passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 328

originales. Il n'y aurait pas de sens à considérer que, étant donné tel agent, alors tel patient serait nécessairement. Mais il n'y a pas de sens non plus à considérer que, étant donné telle action, alors telle passion serait nécessairement. En effet, "action" et "passion" ne sont pas des choses données qui entreraient, par ailleurs en quelque sorte, dans une relation "action / passion". Ce qui est premier, c'est l'*acte*, et l'action et la passion ne sont que deux points de vue distincts sur cet acte. C'est toute la différence avec la relation de causalité : la cause et l'effet sont deux choses données qui préexistent à la relation dans laquelle elles entrent, et d'où elles tirent ces qualificatifs de "cause" et d'"effet". La "cause" est donc d'abord une chose donnée (une substance ou une qualité), tandis que l'"action" n'est qu'un point de vue sur un *acte* qui n'est même pas lui-même une chose donnée. Il en est évidemment de même pour l'"effet", qui n'a rien à voir avec une "passion".

Nous avons vu ce qu'est une passion pour l'esprit : c'est la conscience. Et lorsqu'il y a une conscience, il y a aussi un agent, et cet agent est soit l'esprit lui-même, soit autre chose, c'est-à-dire une chose du monde donné. L'esprit peut aussi agir sur une chose donnée. Mais deux choses données autres que l'esprit n'agissent pas l'une sur l'autre : le cas échéant, elles entrent dans une relation de causalité. C'est cela, la structure du monde donné : il y a en lui une relation de causalité, et non pas une "relation action / passion" — qui n'est justement pas une *relation*. Il faut donc comprendre que lorsqu'il y a *acte*, alors nécessairement l'esprit est soit l'agent, soit le patient, soit les deux, c'est-à-dire qu'il est toujours impliqué dans un *acte*. C'est du reste cette absence d'*action* d'un corps sur un autre, au profit de la seule causalité, qui caractérise le mieux la science moderne. La question réciproque, concernant la possibilité pour l'esprit d'entrer dans une relation de causalité, que ce soit en tant que cause ou en tant qu'effet, sera examinée dans le chapitre suivant.

Malheureusement, les langages de la causalité et de l'action sont bien trop mélangés, ce qui fait que l'on est inévitablement enclin à confondre ces deux concepts. C'est ainsi que l'on dit que la cause "agit" ou "produit" son effet, ou qu'une action a pour "effet"... Il faut faire un véritable effort d'attention pour, en particulier, ne pas penser qu'une cause est un agent, et donc pour ne pas concevoir sa relation à l'effet sous la forme d'une action, au même sens que l'esprit agit sur le corps lorsque par exemple il veut lever le bras. Descartes explique ainsi à la Princesse Élisabeth (puis plus tard à Arnauld) que si nous n'avons pas de peine à concevoir qu'un corps soit attiré à distance par la terre (pesanteur), c'est parce que nous pensons ce phénomène comme s'il s'agissait d'une *action* (soit de lui-même, avec le concept de "qualité réelle", soit de la terre); et nous utilisons pour cela les idées que nous avons en nous pour représenter l'action de l'esprit sur le corps<sup>151</sup>. En réalité, pour Descartes, la terre

*n'agit pas* sur les corps qui tombent, pas plus que les corps eux-mêmes *n'agissent* en tombant. Mais, s'ils tombent, c'est qu'il y a une cause (et cette cause sera pour lui la présence dans l'espace d'une matière subtile animée d'un mouvement de rotation autour de la terre : théorie des tourbillons). Il n'empêche que Descartes lui-même, dans ses écrits, utilise très souvent des expressions qui relèvent du champ lexical de l'action pour décrire ou expliquer des phénomènes relevant de la causalité. Et on peut même penser qu'il confond lui aussi ces concepts. Dans le cas de la pesanteur, par exemple, bien que sa critique de la vision commune repose sur le fait que celle-ci confond "cause" et "action", lui-même n'échappe pas à cette confusion. En effet, s'il a raison de penser que la terre n'agit pas sur les corps qui tombent, il rejette cependant l'idée que ce soit la seule présence de la terre qui soit la cause de la chute des corps, car en fait il veut tout de même que quelque chose *agisse* sur les corps pour les faire tomber. Or, comme l'"action" d'un corps sur un autre suppose un contact (de même que l'action de l'esprit sur le corps propre, ou celle du corps propre sur l'esprit, s'effectue grâce à leur *union*, qui comporte même selon Descartes un lieu de contact privilégié, la glande pinéale) et que des corps qui ne sont qu'étendus ne peuvent être en contact que s'ils sont contigus, Descartes est conduit à imaginer cette matière subtile qui entoure de toutes parts le corps qui tombe et *agit* sur lui par contact justement (du fait de son mouvement de rotation autour de la terre). Et il en sera encore de même pour Newton, quelques décennies plus tard, qui restera très insatisfait de n'avoir pas trouvé comment les planètes *agissent* les unes sur les autres, alors même qu'il aura pourtant découvert la loi de causalité qui relie leurs positions et mouvements : les lois de la gravitation disent que le mouvement de telle planète a *pour cause* la position de telle autre planète (ou ensemble de planètes), mais Newton aurait aimé qu'elles expliquassent comment cette autre planète *agit* sur la première pour lui donner telle trajectoire, comme l'esprit agit sur le corps pour que la main effectue tel geste... Depuis Aristote (avec sa "cause finale", qui est un concept qui ressortit en fait à l'action et non à la causalité), le modèle explicatif utilisé en physique était celui de l'action bien plus que celui de la causalité. C'est avec Galilée et Descartes que la physique bascule dans le modèle causal. Mais ce basculement est progressif. Si la "cause finale" est clairement disqualifiée par Descartes<sup>\*152</sup>, sa représentation de la causalité n'est pas encore totalement dégagée de celle de l'action. Il faut observer que, par contre, deux siècles plus tard, les choses se seront totalement

---

\* « Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques, ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher & entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 44

inversées, et le modèle causal se sera imposé au point que l'on ne reconnaîtra plus une action qui ne soit pas en réalité une cause : la neurobiologie, par exemple, prétend expliquer la pensée par des causes. Mais il en est plus ou moins de même de toutes les sciences dites "humaines", dont l'émergence traduit la disparition du concept d'*action*, qui implique la reconnaissance d'un esprit qui ne soit pas un corps, au profit du seul concept de *cause*. Le dualisme cartésien, ce n'est pas seulement la distinction entre deux substances de natures différentes, l'âme et le corps, c'est aussi, car cela va avec, la distinction entre ces deux couples de concepts que sont "action / passion" et "cause / effet".

Mais revenons à la relation de causalité. Sa propriété la plus remarquable est de structurer le monde de telle sorte que toute chose (tout *Fait*, en fait, et même plus précisément toute substance et toute qualité) a nécessairement une cause :

« Mais il me semble que c'est une chose de soi évidente & qui n'a pas besoin de preuve, que tout ce qui existe, est ou par une cause, ou par soi comme par une cause; [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 89\*

Cette propriété est même le premier « axiome », ou la première « notion commune » que cite Descartes dans la partie de ses *Réponses aux Seconde Objections* qui est présentée *more geometrico*. On aura peut-être remarqué la manière détournée qu'emprunte Descartes pour exprimer ce principe dans les deux autres extraits cités en note de bas de page : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe ». L'explication en est à rechercher dans la question métaphysique par excellence qui porte sur Dieu, et que Descartes sait pertinemment qu'on lui posera, voire qu'on lui opposera : Dieu est « par soi », certes, mais cela veut-il dire qu'il n'a pas de cause, ou qu'il a une cause, mais que cette cause est lui-même ? Nous n'entrerons pas dans ce débat.

Tout a une cause, oui, mais pourtant Descartes doit faire une exception à ce premier « axiome » :

« Il faut donc entièrement rejeter l'opinion vulgaire, qu'il y a hors de nous une Fortune, qui fait que les choses arrivent ou n'arrivent pas, selon son

---

\* Et aussi : « Mais certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin; [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 86  
Et aussi : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 127



plaisir; & savoir que tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible & immuable, qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire & comme fatal, [...]. » *Les Passions de l'Âme – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. XI - page 439

Ce qui « dépend de notre libre arbitre » n'a pas de cause. Où l'on voit bien à nouveau que la cause et l'action ne sont pas la même chose : car s'il y a libre arbitre, c'est que l'esprit est impliqué, et l'esprit *agit*, et cette action, y compris parmi les choses corporelles, ne peut s'expliquer par une relation de causalité. Si l'on considère qu'un effet est *déterminé* par sa cause, on ne doit pas en dire autant d'une *passion* : la passion et l'action sont en effet un seul et même objet, et dans le cas où l'action procède du libre arbitre de l'esprit, il ne saurait y avoir détermination. Dans cette perspective, la liberté ne s'oppose pas à la nécessité : elle n'est pas son contraire car elle n'est pas de même nature. Une *action* n'est pas une *cause* ni le *contraire d'un effet* (c'est-à-dire quelque chose qui n'aurait pas de cause), c'est autre chose, et c'est autre chose parce que l'esprit est concerné (soit comme agent, soit comme patient).

Si l'on considère les choses dans le temps (nous examinerons plus tard la question du temps dans la philosophie cartésienne), le principe de causalité implique que tout changement (un changement étant considéré comme un Fait) a une cause, et donc que si cette cause n'est pas présente rien ne change<sup>153</sup>.

Mais la propriété la plus remarquable, et sans doute la plus discutée, que Descartes voit dans la relation de causalité est qu'« *un effet ne peut avoir aucune perfection qui n'ait été auparavant dans sa cause.* » (Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquie, Vol. 2 - page 366*). Cela pose deux problèmes : quel est le fondement de cette propriété, et que signifie exactement ici le terme « perfection » ? Dans ses *Réponses aux Seconde Objections*, Descartes présente curieusement cette propriété à la fois comme une « première notion »\*, et comme une conséquence de

---

\* Présentation que l'on retrouve également dans la *Troisième Méditation* : cf. l'extrait cité page 185 note † : « c'est une chose manifeste par la lumière naturelle ». Et aussi : « *Et cette vérité n'est pas seulement claire & évidente dans les effets qui ont cette réalité que les Philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective : [...].* » (*Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 32*). Ainsi que dans les *Principes* : « [...] *il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, & que le plus parfait ne saurait être une suite & une dépendance du moins parfait, [...].* » (*Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 33*)

cette autre « commune notion », qui est que « de rien rien ne se fait »\* — et qui est le principe de causalité lui-même. Le raisonnement, dans ce dernier cas, semble être le suivant : si quelque « perfection » se rencontre dans la chose-effet qui n'est pas dans la cause de cette chose-effet, toute chose ayant une cause, cette « perfection » doit elle-même avoir une cause ; or la cause est l'ensemble des choses qui est en relation de causalité avec la chose-effet ; donc la cause de la « perfection » en question appartient bien à cet ensemble que l'on appelle la cause de la chose-effet ; mais la cause de la chose-effet ne comportant pas, par hypothèse, la « perfection » dont il s'agit, il y a contradiction avec le fait qu'elle comporte sa cause. Mais si le raisonnement est bien celui-ci, alors force est de reconnaître qu'il est circulaire. En effet, il n'y a pas contradiction en soi à ce qu'un ensemble donné de choses (la cause de la chose-effet) ne comprenne pas une certaine chose (la « perfection »), mais comprenne une autre chose (la cause de la « perfection ») qui est la cause de celle qui est absente. Il ne peut y avoir contradiction que si la « perfection » et la cause de la « perfection » sont une seule et même chose, ou alors si la première est incluse dans la seconde. Mais cette condition, à savoir que la cause d'une « perfection » comporte ou est égale à cette « perfection », revient justement à la propriété qu'il s'agit de démontrer.

Cela nous conduit à l'autre question que nous avons posée : qu'est-ce au juste qu'une « perfection » ? Dans le texte des *Réponses aux Secondes Objections* que nous venons d'examiner, Descartes parle d'« être d'une semblable ou plus excellente façon ». Cela signifie qu'une « perfection » est quelque chose qui est susceptible de plus et de moins, c'est-à-dire qui est doté d'une relation d'ordre. Ailleurs, il dit que la cause doit avoir « au moins autant de réalité » que l'effet<sup>†</sup>, et même il semble bien qu'il entende par « perfection », justement quelque chose comme une "quantité de réalité" :

« Et de là il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite & une dépendance du moins

---

\* « Car, qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, & si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; & cette autre commune notion, que de rien rien ne se fait, la comprend en soi, parce que, si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet, qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant ; [...] » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 106

† « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 32

parfait. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 32<sup>154</sup>

Maintenant, qu'est-ce qu'une « quantité de réalité » ? Descartes répond à Hobbes, dans ses *Réponses aux Troisièmes Objections* qu'il a « suffisamment expliqué » de quoi il s'agit en donnant cette relation d'ordre pour trois types de choses (plus deux autres, mais qui n'existent pas aux yeux de Descartes) :

« Et j'ai suffisamment expliqué comment la réalité reçoit le plus & le moins, en disant que la substance est quelque chose de plus que le mode, & que, s'il y a des qualités réelles ou des substances incomplètes, elles sont aussi quelque chose de plus que les modes, mais quelque chose de moins que les substances complètes; & enfin que, s'il y a une substance infinie & indépendante, cette substance est plus chose, ou a plus de réalité, c'est-à-dire participe plus de l'être ou de la chose, que la substance finie & dépendante. Ce qui est de soi si manifeste, qu'il n'est pas besoin d'y apporter une plus ample explication. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 144

Si nous nous en tenons à cette explication de Descartes, il ne s'agit pas vraiment d'une *quantité* de réalité, car le concept de "quantité" comporte autre chose que seulement une relation d'ordre (une quantité peut notamment faire l'objet d'une mesure, et subséquemment de différentes opérations sur cette mesure). Plus même, cette relation d'ordre "mode < substance finie < substance infinie" ne semble pas avoir d'autre signification, dans la philosophie cartésienne, que dans sa seule application au principe de causalité, sous la forme de la propriété que nous sommes en train de discuter : « un effet ne peut avoir aucune perfection qui n'ait été auparavant dans sa cause ». Autrement dit, "A a plus de réalité que B" ne signifie rien autre chose que "B ne peut être cause de A". Ce point est important. En effet, nous pensons — au rebours de Descartes —, et pour pasticher Spinoza, que *ce n'est pas parce qu'une chose a moins de réalité qu'une autre qu'elle ne peut en être la cause, mais qu'au contraire c'est parce qu'elle ne peut en être la cause que nous disons qu'elle a moins de réalité*. La première relation d'ordre, entre mode et substance, est bien « manifeste par la lumière naturelle » : en effet, si une substance a pour cause un mode, alors dans cette cause figure nécessairement aussi une substance, puisqu'un mode n'existe pas sans la substance dont il est le mode. Et donc la cause d'une substance ne saurait être un mode seul. Quant à la seconde relation d'ordre, nous ne pouvons rien en dire, puisque nous n'avons pas étudié la notion de *l'infini*. Nous pouvons cependant nous interroger sur la pertinence d'une telle relation d'ordre entre deux concepts — substance finie et substance infinie — qui ne semblent pas, en première approche, relever de la question de la causalité, mais plutôt de celle de *l'action*. En effet, nous savons bien déjà que la substance infinie sera Dieu, et que

Dieu est un esprit. Et cette relation d'ordre pourrait bien exprimer que le *pouvoir* (d'agir) de Dieu est supérieur au *pouvoir* de la substance finie (l'homme), plutôt que l'homme ne peut être cause de Dieu. Ce qui nous autorise, déjà à ce stade, à au moins envisager la possibilité d'une telle interprétation, est l'emploi du mot « pouvoir », qui appartient au champ lexical de l'action, et non pas de la causalité\*, dans l'extrait suivant des *Principes* :

« Et c'est ce qu'on doit soigneusement observer en philosophant, que de n'attribuer jamais à une cause aucun effet qui surpasse son pouvoir. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 99

En conclusion, il ne nous semble pas, au contraire de ce que dit Descartes, qu'il y aurait d'une part quelque chose comme une "quantité de réalité" dans les choses, et d'autre part une propriété de la relation de causalité en liaison avec cette quantité de réalité, qui serait que la cause a au moins autant de réalité que l'effet. Au lieu de cela, il nous paraît que la théorie cartésienne relative à la "quantité de réalité" se réduit, après analyse, aux deux seules affirmations suivantes : d'une part qu'un mode ne peut être la seule cause d'une substance — ce qui est évident — ; et d'autre part que le pouvoir d'agir de Dieu est supérieur au pouvoir d'agir de l'esprit humain — ce qui va tout autant de soi. La présentation qui fait intervenir la "quantité de réalité" et une propriété de la relation de causalité paraît bien inutile (voire est quelque peu trompeuse).

---

\* Une cause, il faut insister, n'a pas de pouvoir, car pouvoir, c'est pouvoir agir, et une cause n'"agit" pas ; l'effet correspondant à cette cause ne résulte pas de l'"action" de cette cause. On rappelle que c'est lorsque la seule présence (ou existence) d'une certaine chose rend nécessaire la présence de telle autre chose que l'on qualifie celle-ci d'"effet" et celle-là de "cause" (la nécessité elle-même résultant d'une relation déterminée entre les essences de ces deux choses).



---

## Les idées et les choses

### Les idées dans le monde donné

**Une idée est un Fait, une qualité de la substance esprit – Discussion de la propriété qui voudrait que la cause d'une idée ait au moins autant de perfection ou réalité que l'objet de cette idée – Discussion du concept de "réalité objective" – La causalité s'applique aux choses du monde donné, et non aux objets des idées – Discussion des exemples cartésiens relatifs aux causes de l'idée d'une machine complexe, ou d'une peinture ressemblante – Le talent, la science ou la subtilité d'un esprit ne sont pas des choses du monde donné, et ne peuvent donc pas être des causes – Une idée, en tant qu'elle a tel objet, ne résulte pas d'une cause mais d'une action – L'esprit commence ou termine les chaînes de causalité, à travers l'union de l'âme et du corps**

Dans le chapitre précédent nous avons cherché à décrire l'idée cartésienne du monde donné, le monde donné étant entendu comme l'ensemble des choses susceptibles d'agir sur mon esprit. Mon esprit est lui aussi l'une de ces choses, car il a la puissance d'agir sur lui-même. Et dans l'idée cartésienne du monde donné, l'esprit, en tant que chose donnée, est une substance. Son essence étant de penser, il a pour attributs les différents modes de la pensée, comme sentir, vouloir, prendre position etc., et aussi concevoir. Une idée est ainsi une "qualité" de la substance esprit, correspondant à cet attribut, ou mode de la pensée, qu'est la conception\*. Une idée est donc aussi une

---

\* « [...] on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser. »  
Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 32

-----

chose du monde donné, mais du genre "accidents". Elle est un *Fait* et non pas une *Notion* (même l'idée d'une *Notion* est un *Fait*, bien sûr), au sens où nous avons défini ces concepts : on voit combien il est important d'être très rigoureux dans l'usage de ces termes... Par contre, nous l'avons déjà dit, l'objet (ou la signification) d'une idée n'est pas une chose du monde donné. Il n'agit pas sur mon esprit. Au passage, c'est parce que, la signification d'une idée n'étant pas une chose donnée, elle n'agit pas sur mon esprit, qu'elle n'agit pas non plus sur l'esprit des autres hommes : autrement dit, la signification d'une de mes idées (à ne pas confondre avec la signification d'une des paroles que je prononce) ne peut pas être perçue par autrui, et donc connue d'autrui (par une idée); elle m'est totalement intime. La signification d'une idée n'est signification que pour le sujet qui a cette idée. Et cependant, nous croyons devoir insister, je *ne connais pas moi non plus* la signification d'une de mes idées, car connaître, c'est avoir l'idée de quelque chose, et je n'ai pas l'idée de l'objet d'une idée : j'ai cette idée, qui a tel objet, tout simplement. Dans ces conditions, il est légitime de se demander si les mots "objet" ou "signification" ont eux-mêmes un sens, et donc si parler de l'objet d'une idée n'est pas parler pour « ne rien dire », selon l'expression de Descartes (cf. extrait cité page 103 note \* d'une lettre au Père Mersenne de juillet 1641 : « ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit »)? L'objet ou la signification n'étant pas une chose donnée, les mots "objet" ou "signification" expriment une idée qui elle-même ne saurait représenter une chose du monde donné. Il s'agit en fait d'une idée du type des *universaux*, ou idée-outil, que je fabrique pour penser (ou viser) l'objet (ou la signification) de n'importe laquelle de mes idées. On pourrait dire qu'il s'agit du *concept* d'objet (ou de signification), mais d'un concept qui ne serait jamais rempli, au sens où aucun objet déterminé (c'est-à-dire l'objet de telle idée) n'est subsumé sous ce concept. J'ai donc bien l'idée de *la signification en général*, mais je n'ai pas l'idée de *telle signification particulière*. On peut exprimer cela encore de la manière suivante : *la signification en général* a une signification, mais *une signification particulière* n'a pas de signification (car elle est une signification, justement).

Mais revenons à l'idée elle-même, et non pas à son objet. Elle est donc un *Fait*, du type "qualité". Le principe de causalité est donc susceptible de s'appliquer aux idées, et il se peut que toute idée ait alors une cause. Dans le chapitre relatif à *La structure*

---

Et aussi l'extrait déjà cité page 63 d'une lettre au Père Mesland : « *Je ne mets autre différence entre l'âme & ses idées, que comme entre un morceau de cire & les diverses figures qu'il peut recevoir.* » Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV* – page 113.

du monde intelligible, nous avons laissé en suspens la question de l'application du principe de causalité lorsque l'une des choses concernées est relative à l'esprit, question que nous nous proposons de traiter à présent. Les textes de Descartes qui évoquent cette question sont nombreux et importants, car derrière celle-ci se joue la validité de la preuve qu'apporte Descartes de l'existence de Dieu, et aussi, plus subtilement, celle de l'existence des corps (ou substances matérielles). Mais c'est sur la preuve de l'existence de Dieu, qui a paru comme l'un des plus remarquables apports de la métaphysique cartésienne, que les interlocuteurs de Descartes ont avant tout porté leur attention. Pour notre part, nous en resterons dans ce chapitre à la question générale de la causalité des idées, et nous reportons l'examen particulier de la preuve de l'existence de Dieu à un chapitre ultérieur. En tout cas, si l'on accepte de suivre ce que nous dit Descartes, l'affaire est entendue, car nombre de ses textes traduisent une position définitive et sans ambiguïté de sa part : une idée a bien une cause. Nous allons cependant chercher à défendre ici la position contraire, en soulevant un certain nombre d'objections à la thèse développée par Descartes.

Reprenons tout d'abord l'extrait déjà cité de la *Lettre au Père Mesland* et complétons-le par les phrases qui suivent :

« Je ne mets autre différence entre l'âme & ses idées, que comme entre un morceau de cire & les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, & qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions; & que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, & partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, & par les mouvements de sa volonté; ainsi que la cire reçoit ses figures, partie des autres corps qui la pressent, partie des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle &c., & partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir. » *Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644.*  
Adam et Tannery, Vol. IV – pages 113-114

Bien sûr, Descartes procède ici comme il le fait très souvent, c'est-à-dire par analogie avec l'expérience commune et banale que nous avons du monde matériel, pour nous faire comprendre quelque chose qui peut être d'un tout autre ordre. La cire n'est donc là qu'à titre d'illustration, et ce n'est pas la cire qui est le propos de Descartes. Mais on voit déjà que Descartes n'est pas très précis dans le choix des mots, car il serait plus juste de dire, en tout cas à nos yeux, que la figure d'une cire est, non pas une *passion*, mais l'*effet* de la cause qu'est la présence de tel corps qui la presse; il n'y a qu'un cas où il pourrait être légitime de dire de cette figure de la cire qu'elle est une



passion, c'est lorsqu'elle provient de l'*action* du cachet, c'est-à-dire en réalité de l'action de mon esprit qui déclenche la frappe du cachet par l'intermédiaire de mon bras et de ma main. Mais même en ce cas, il est plus exact de dire que la figure de la cire est l'effet du mouvement du cachet, que ce mouvement du cachet est lui-même l'effet de celui de ma main, et que ce n'est finalement que mon corps propre qui subit une passion de la part de mon esprit. Le problème est que si Descartes utilise le terme de "passion" pour la cire, au contraire l'expression qu'il utilise pour les idées, à savoir qu'elles « sont mises en [l'âme] », est plutôt évocatrice de quelque chose qui ressortit à la causalité. On pourrait d'ailleurs entendre là qu'une idée serait quelque chose un peu comme une "substance" qui "entrerait" dans l'âme (relation d'inclusion entre des substances) et qui proviendrait des différentes sources mentionnées (« les objets qui touchent les sens », « les impressions qui sont dans le cerveau », etc.), plutôt qu'un mode de la pensée (relation d'accident). Ce passage en tout cas semble bien indiquer que Descartes ne fait pas la distinction qui nous semble, pour notre part, essentielle entre "action / passion" et "cause / effet".

Dans une lettre à la Princesse Élisabeth, Descartes écrit :

« [...] la seule Philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille & ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction de l'École, entre les causes universelles & particulières, n'a point ici de lieu : car [...] Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale ; & ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 6 octobre 1645*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 314

Ici encore Descartes utilise l'expression tout de même impropre d'une pensée qui « entre en l'esprit de l'homme », alors qu'il ne s'agit que d'un mode de l'esprit. En tout cas son affirmation semble bien assurée : il n'y a pas « la moindre pensée » dont Dieu ne soit la cause. Et pourtant, trois phrases avant, dans la même lettre, il écrivait : « [...] toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, & qu'il est la cause première & immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, [...] ». Or, parmi les « effets qui dépendent du libre arbitre des hommes » il faut bien sûr compter les volontés elles-mêmes, qui sont des pensées, et les idées de ces volitions, qui elles aussi sont des pensées. Il y a donc des pensées dont Dieu ne serait pas la cause...

Les textes précédents, en fait, parlent de la causalité des idées en des termes trop vagues, qui ne nous permettent pas de comprendre ce que Descartes entend exactement par là. Mais il y en a bien d'autres dans lesquels il est beaucoup plus explicite. Et ces textes montrent que Descartes poursuit là un objectif bien précis : *il veut pouvoir appliquer la propriété de la causalité*, qui est qu'« un effet ne peut avoir

aucune perfection qui n'ait été auparavant dans sa cause », à l'objet d'une idée. Il faut d'ailleurs observer que tous les passages dans lesquels Descartes traite de cette propriété au plan général, et que nous avons cités dans le chapitre précédent, ont systématiquement pour fonction, et pour unique fonction, de justifier l'application, qui suit immédiatement, de cette propriété au cas particulier des idées. En voici deux exemples :

« Car, qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, [...]

C'est **aussi** une première notion que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes; [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 106-107. C'est nous qui soulignons.

« IV. Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première & totale.

V. D'où il suit **aussi** que la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle cette même réalité soit contenue, non seulement objectivement, mais même formellement, ou éminemment. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 128. C'est nous qui soulignons.

Mais cette vision soulève bien des difficultés.

Tout d'abord, il y a là un nouveau concept qui est la « réalité objective » d'une idée, qu'il s'agit de bien comprendre. Le terme de "réalité" semble bien correspondre à celui que nous avons rencontré dans le chapitre précédent relatif à la causalité, d'une part parce qu'il semble être aussi un synonyme de "perfection" (cf. la première des deux citations ci-dessus), même lorsqu'il s'agit d'une réalité *objective*, et d'autre part parce que l'usage qu'en fait Descartes est le même, à savoir l'application du principe qui veut que la cause a au moins autant de réalité que son effet. La "réalité", dans ce contexte, signifie donc seulement, comme nous l'avons vu, un classement entre modes, substances finies et substance infinie. Et ceci est confirmé par un passage de la *Troisième Méditation* dans lequel Descartes explique que les idées qui représentent des substances sont « quelque chose de plus » que celles qui représentent des modes, et que celle par laquelle on conçoit un être infini a « en soi plus de réalité objective », c'est-à-dire est supérieure aux idées qui représentent des substances finies<sup>155</sup>. Reste à comprendre la signification de ce mot "réalité" lorsqu'il lui est adjoint le qualificatif d'"objectif" : qu'est-ce qu'une « réalité objective » ?

Ce n'est certainement pas "la réalité de l'idée", car celle-ci est bien connue, et est toujours la même : elle correspond au niveau le plus bas de la relation d'ordre des réalités, puisqu'une idée n'est qu'un mode (de l'esprit). Il ne pourrait donc y avoir de

hiérarchie entre les idées si on entendait ainsi l'expression « réalité objective ». Descartes le sait bien, et il a pris soin d'attirer l'attention du lecteur, dans sa *Préface aux Méditations*, sur le risque d'« équivoque » qu'il pourrait y avoir ici :

« [...] je réponds que dans ce mot d'*idée* il y a ici de l'équivoque : car, ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, et en ce sens on ne peut pas dire qu'elle soit plus parfaite que moi ; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération, laquelle, quoiqu'on ne suppose point qu'elle existe hors de mon entendement, peut néanmoins être plus parfaite que moi, à raison de son essence. » *Méditations Métaphysiques – Préface de l'auteur au lecteur*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 391

Ce texte est sans ambiguïté : ce n'est pas l'idée en tant que mode de l'esprit qui est considérée par Descartes lorsqu'il examine sa « quantité de réalité objective », ou ses « perfections », mais *l'objet de l'idée*, c'est-à-dire « la chose qui est représentée ». Et le texte précédemment cité extrait de la *Troisième Méditation* ne dit pas autre chose : la « réalité objective » d'une idée est la quantité de réalité (ou perfection) de la chose représentée, c'est-à-dire de l'objet de l'idée. Nous trouvons encore une confirmation de cela dans une lettre à Regius de juin 1642\*, ainsi que dans les *Principes de la Philosophie*†. Autrement dit, la relation d'ordre entre les idées — qui est proprement ce que signifie l'expression « réalité objective » — est une relation obtenue par "projection" de la relation d'ordre entre les choses représentées. Autrement dit encore : il ne s'agit que d'une convention : on dit que la réalité objective d'une idée est plus grande que celle d'une autre idée si et seulement si l'objet de la première a plus de réalité que l'objet de la seconde.

Mais la question devient alors : qu'est-ce que la "réalité d'un objet" ? Car *l'objet d'une idée n'est pas une chose du monde donné*, nous le rappelons. Certes, il peut se faire que l'objet d'une idée soit conforme à une chose donnée, mais il n'est pas pour cela

\* « Quant à la solution que vous demandez sur l'idée de Dieu, il faut remarquer qu'il ne s'agit point de l'essence de l'idée selon laquelle elle est seulement un mode existant dans l'âme (ce mode n'étant pas plus parfait que l'homme), mais qu'il s'agit de la perfection objective, que les principes de métaphysique enseignent devoir être contenus formellement ou éminemment dans sa cause. » Lettre à Regius de juin 1642. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 933-934. On est d'ailleurs en droit de s'étonner que Descartes fasse appel aux « principes de métaphysique qui enseignent » que « la perfection objective » d'une idée doit être contenue formellement dans sa cause. Se recommander ainsi de *principes de métaphysique*, comme d'une autorité établie, n'est vraiment pas dans ses habitudes, bien au contraire.

† « [...] il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a, en nous ou ailleurs, un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 33

totallement conforme à cette chose, et de toute façon, même s'il l'était, il ne serait pas pour autant lui-même une chose du monde donné. D'autre part, Descartes utilisera ces considérations pour démontrer justement qu'il y a bien une chose donnée qui correspond à l'idée que j'ai, en particulier d'un être infini. Plus généralement, nous savons bien que l'objet d'une idée peut parfaitement être totalement fictif, et on ne peut présumer de sa conformité éventuelle à une chose du monde donné pour évaluer sa « réalité objective ». Il semble pourtant que ce soit ce que fait Descartes, par exemple dans le passage suivant :

« [...] pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon & manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. »  
*Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery,*  
 Vol. IX – page 33

« Être par représentation dans l'entendement » est, pour une « chose », une « façon d'être » qui n'est pas « rien »\*. Cela n'a de sens que si la « chose » en question n'est pas « rien » elle-même : car comment la « façon d'être » d'une chose qui n'est rien pourrait-elle ne pas être rien elle-même ? En d'autres termes, ce que dit là Descartes n'a de sens que si la « chose » représentée est bien une *chose donnée*. Ce que l'on ignore, en fait.

Pour résoudre cette difficulté, on pourrait peut-être considérer que la "réalité de l'objet" d'une idée est déterminée par le type de Fait (mode, substance finie ou substance infinie) que je *juge* être celui de l'objet de mon idée. Par exemple, pendant l'expérience du morceau de cire, j'ai l'idée d'une couleur, l'idée d'une odeur etc., et aussi l'idée d'un morceau de cire. J'ignore s'il existe réellement des couleurs, des odeurs et des morceaux de cire. Mais dans mon idée du monde, comme nous l'avons vu, j'ai l'idée que les Faits peuvent être des substances ou des modes. Je peux donc appliquer ces idées de substances et de modes aux idées de couleur, d'odeur et de morceau de cire que j'ai pendant l'expérience du morceau de cire. J'ai alors l'idée que les objets couleur et odeur sont des modes et que l'objet morceau de cire est une substance. Il faut remarquer que je pourrais faire exactement la même chose si j'avais

---

\* Ce passage, d'ailleurs, offre la possibilité d'une interprétation qui pourrait faire disparaître la question de la « réalité objective ». En effet, Descartes dit que l'idée correspond pour la chose représentée à une « façon d'être » qui est « imparfaite », même si elle n'est pourtant pas « rien ». On pourrait comprendre alors que cela veut dire que la quantité de « réalité objective » est en tout état de cause toujours faible, voire est toujours plus faible que la quantité de réalité de toute chose du monde donné, en particulier de l'esprit humain lui-même, qui pourrait donc être la cause éminente de toutes ses idées, y compris de celle de Dieu...

l'idée d'une montagne d'or : j'aurais l'idée que la montagne d'or est une substance et que sa couleur jaune est un mode. Il semble bien que ce soit ainsi qu'il faille comprendre l'adjectif « objectif ». En effet, Descartes en donne une définition dans les *Réponses aux Secondes Objections*, que nous avons déjà citée page 107, et qui est que « *tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 124). Et il cite, en plus du cas de la « réalité objective » ou de la « perfection objective », celui d'un « artifice objectif », ce qui prouve (puisque'un « artifice » n'est pas un synonyme de « réalité ») qu'il ne s'agit pas ici d'une application de la propriété de la causalité qui veut que la perfection d'un effet doit être dans sa cause. Pourrions-nous alors, avec cette conception de la « réalité objective », en conclure la relation d'ordre entre modes, substances finies et substance infinie? C'est-à-dire, pourrions-nous affirmer que l'idée qui a pour objet la substance infinie a plus de réalité objective qu'une idée qui a pour objet une substance finie, qui elle-même a plus de réalité objective qu'une idée qui a pour objet un mode? Mais une telle relation d'ordre n'a de sens, nous le rappelons, qu'en conjonction avec la propriété de la causalité qui veut que la cause a au moins autant de réalité que l'effet : "A a plus de réalité que B" ne signifie rien autre chose que "B ne peut être cause de A". Or nous savons bien que la causalité ne s'applique pas aux objets des idées, mais seulement aux choses du monde donné. En effet, je peux parfaitement avoir l'idée de la fumée sans avoir l'idée du feu, même si je sais qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Peut-être contestera-t-on, d'ailleurs, ce qui vient d'être dit là, et fera-t-on remarquer que c'est justement tout le contraire : je ne peux pas avoir à l'esprit l'idée de la fumée sans qu'aussitôt surgisse également l'idée du feu. La théorie de l'association des idées affirme cela, en tout cas, et Hume ira même jusqu'à ramener la causalité entre les choses à cette association des idées correspondantes, association qui elle-même se fonde sur l'habitude (ce qu'il appellera la « coutume »). Mais précisément, nous sommes, avec le cartésianisme, à l'opposé de cette théorie : la relation de causalité est bien une chose du monde donné. Et ce que l'on appelle "association des idées" n'est en réalité qu'une association d'images cérébrales : l'image de la fumée est associée *dans le cerveau* à l'image du feu. Mais, par un effort d'attention de mon esprit, je peux parfaitement, nous le répétons, concevoir la fumée sans concevoir le feu, bien que les images cérébrales correspondantes soient toutes deux présentes dans mon cerveau. Cela veut dire que l'idée que j'ai de la relation de causalité entre choses données n'est pas transposable aux objets de mes idées. C'est d'ailleurs là le propre de toutes les représentations, y compris des images matérielles : la causalité n'y a pas de pertinence. Il peut y avoir une fumée peinte dans un tableau, sans qu'il y ait de feu

représenté\*. Mais ici encore la position de Descartes est étrange. En effet, il semble admettre qu'il puisse y avoir une relation de causalité entre deux idées :

« [...] car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières & principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement & en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 33

Lorsque Descartes évoque ici qu'une idée puisse « donner naissance à une autre idée », l'expression signifie sans ambiguïté "être cause d'une autre idée", compte tenu de la phrase précédente dans laquelle il parle des « causes des idées ». Mais cette causalité ne saurait ici concerner les idées en tant que modes de l'esprit, car Descartes se réfère ensuite à un « patron ou un original » qui serait une chose représentée par une idée : il a donc bien en tête la causalité des objets des idées. Ou alors, c'est qu'il passe de l'une des deux causalités (causalité des idées en tant que modes de l'esprit, un peu comme Hume en fera la théorie plus tard sous la forme de la « connexion ou l'association des idées ») à l'autre (causalité des objets des idées) : mais en ce cas son argumentation ne tient pas. De plus, il est étrange qu'il invoque ici la nécessité d'une première cause à une série qui ne saurait se poursuivre à l'infini, alors même qu'il explique dans les *Réponses aux Premières Objections* que si je ne comprends pas qu'une suite infinie de causes puisse ne pas commencer par une première cause, cela ne prouve pas qu'il y en ait bien une première, mais seulement que mon esprit est fini et ne peut comprendre l'infini<sup>156</sup>. Une telle contradiction, extrêmement rare dans l'œuvre de Descartes, surtout entre deux textes très proches, puisqu'ils furent publiés ensemble, est le signe que la vision de Descartes sur cette question de la causalité des idées n'est pas parfaitement claire et distincte...

Pour ce qui nous concerne, en tout cas, le concept de « réalité objective » d'une idée n'apparaît pas très clair. Une lettre de 1638, écrite donc juste avant la rédaction des *Méditations*, montre que Descartes avait conscience de cette difficulté et qu'il reconnaissait que ce point pouvait paraître « obscur » à ceux qui n'avaient pas autant

---

\* « 297. Évidemment, quand l'eau bout dans la marmite, la vapeur s'échappe de la marmite, et de même l'image de la vapeur s'échappe de l'image de la marmite. Mais qu'en serait-il si l'on voulait dire qu'il faut aussi que quelque chose soit en train de bouillir dans l'image de la marmite? » WITTGENSTEIN Ludwig - *Recherches philosophiques*. Gallimard, Paris : 2004 – page 151.

l'habitude de penser que lui<sup>157</sup>. Dans l'*Abrégé des six Méditations*, il réaffirme qu'il y a une difficulté à entendre pourquoi l'idée de Dieu, qui « *participe par représentation à tant de degrés d'être & de perfection [...] doit nécessairement venir d'une cause souverainement parfaite* » (Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 11). Mais ce n'est pas sur le cas particulier de l'idée de Dieu, ou de la « souveraine perfection », que réside la difficulté, mais bien sur le fait général qu'une idée puisse « participer par représentation à des degrés d'être et de perfection » (et qu'on en déduise ensuite que la cause de cette idée doit avoir au moins autant de perfection). Descartes poursuit en affirmant qu'il a « éclairci » ce point « *par la comparaison d'une machine fort artificielle, dont l'idée se rencontre dans l'esprit de quelque ouvrier* ». Cette comparaison est développée dans les *Réponses aux Premières Objections*. Bien qu'un peu long, ce texte doit être cité intégralement :

« Ainsi, si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée; & celui-là ne satisferait pas, qui dirait que cette idée hors de l'entendement n'est rien, & partant qu'elle ne peut être causée, mais seulement conçue; car on ne demande pas ici rien autre chose, sinon quelle est la cause pourquoi elle est conçue. Celui-là ne satisfera pas aussi, qui dira que l'entendement même en est la cause, en tant que c'est une de ses opérations; car on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui est en elle. Car que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, & l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective. Et de vrai on peut assigner diverses causes de cet artifice; car ou c'est une réelle & semblable machine qu'on aura vue auparavant, à la ressemblance de laquelle cette idée a été formée, ou une grande connaissance de la mécanique qui est dans l'entendement, ou peut-être une grande subtilité d'esprit, par le moyen de laquelle il a pu l'inventer sans aucune autre connaissance précédente. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée, doit être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 83

Le début de ce texte confirme une fois de plus que la causalité dont parle Descartes ne porte pas sur l'idée en tant que mode de l'esprit, mais bien sur son objet (ici : une machine complexe). Descartes identifie trois causes possibles pour cette idée d'une machine complexe : le souvenir d'une machine semblable que l'on a vue dans le monde; « une grande connaissance de la mécanique »; ou « une grande subtilité d'esprit ». Les deux dernières causes ne se différencient guère : dans les deux cas, c'est l'esprit lui-même qui forme cette idée, en s'appuyant ou non sur des

connaissances préalables. Le cas du souvenir d'une machine semblable peut paraître évident : l'« artifice » qui est « objectivement » dans l'idée se trouve bien « formellement » dans sa cause, car « formellement » signifie qu'il se retrouve « tel qu'il est conçu ». Pour les deux autres cas, Descartes dit que cet artifice se trouve « éminemment » dans la cause, c'est-à-dire dans l'esprit lui-même, car « éminemment » signifie qu'il n'y a pas véritablement identité, mais que « ce défaut » d'identité est compensé par un surplus de « grandeur » ou d'« excellence »\*. Mais qu'est-ce au juste que cette *grandeur* des artifices ? Quand peut-on dire qu'un artifice est "plus grand" (ou "plus excellent") qu'un autre ? Dans le cas de la « quantité de réalité », Descartes avait donné une définition de la relation d'ordre, qui portait sur les modes, les substances finies et la substance infinie. Mais en matière d'artifices, on n'en trouve pas. Mais quand bien même on admettrait l'existence d'une relation d'ordre entre les artifices, comment peut-on comprendre qu'un esprit qui a « une grande connaissance de la mécanique » ou « une grande subtilité » comporte "plus d'artifice" que la machine en question ? L'esprit n'est pas lui-même une machine, et il ne semble pas qu'on puisse lui attribuer ce concept d'artifice, quelles que soient sa grandeur ou son excellence, d'ailleurs. Mais même le cas du souvenir d'une machine semblable est problématique. En effet, l'artifice de la machine qui est l'objet de l'idée est-il vraiment de "même grandeur" que celui de la machine que l'on a vue dans le monde ? Pour l'affirmer, il faudrait déjà être sûr que l'idée de cette machine complexe est *vraie*, c'est-à-dire qu'elle est bien conforme à une machine du monde donné. Enfin, il nous semble que l'exemple de la machine complexe, ou de l'artifice, n'« éclaire » pas le concept de « réalité objective », contrairement à ce qu'annonce Descartes dans l'*Abrégé des six Méditations*, et contrairement à ce qu'il répète ici en disant que « l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée, qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité objective ». Descartes explique que la réalité objective d'une idée doit au moins se retrouver (formellement ou éminemment) dans la cause de l'idée, en utilisant pour cela la propriété générale de la causalité qui veut qu'il y ait au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Or, il n'y a pas une

---

\* « Les mêmes choses [réalité, perfection, artifice...] sont dites être formellement dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons ; & elles sont dites y être éminemment, quand elles n'y sont pas à la vérité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 125. Lorsque Descartes dit qu'une réalité ou un artifice est formellement dans « l'objet d'une idée », il veut en réalité dire qu'ils sont formellement dans la chose représentée par l'objet d'une idée. Il faut noter en outre que dans la seule définition que donne Descartes des expressions « être formellement » et « être éminemment », qu'il utilise pour la cause des idées, il suppose comme allant de soi que la cause de l'idée est la chose représentée par cette idée.



autre propriété générale de la causalité, analogue à la précédente, qui voudrait qu'il y ait au moins autant d'artifice dans la cause que dans l'effet. Encore une fois, nous ne savons pas trop ce que signifient le plus et le moins en matière d'artifice, mais si c'est quelque chose comme la complexité, on rencontre des choses très complexes dont la cause l'est bien moins : toute l'œuvre scientifique de Descartes consiste d'ailleurs pour l'essentiel à expliquer des mécanismes complexes par des causes très simples, et même tout le fonctionnement de l'univers par le seul jeu de trois types d'éléments de matière dotés d'un mouvement initial. Donc, même si l'exemple de l'idée d'une machine « fort artificielle » était probant, au sens où l'on retrouverait bien dans la cause de cette idée au moins autant d'artifice que dans la machine conçue, cela ne viendrait pas d'une propriété générale de la causalité. Or il s'agit justement de montrer qu'il est légitime d'appliquer une propriété générale de la causalité (en l'occurrence, celle qui porte sur la quantité de réalité) aux objets des idées.

Dans la *Lettre à Regius de juin 1642*, Descartes propose encore une autre comparaison pour expliquer ce qu'il faut entendre par « perfection objective » : il s'agit cette fois d'un tableau dont le mélange des couleurs présente une ressemblance avec le motif de la peinture, ressemblance qui est ici la « perfection » qui a "pour cause" l'art d'un grand peintre (le fameux peintre Apelles de la Grèce antique, en l'espèce)\*. L'exemple est intéressant car Descartes ne mentionne pas ici comme cause possible la chose qui est représentée par cette peinture, car la perfection dont il s'agit est la ressemblance en tant que propriété du tableau, et il serait absurde de dire que le modèle a lui-même pour perfection de se ressembler... Et c'est pourquoi la "cause" de cette ressemblance est l'art du peintre — Descartes rappelle d'ailleurs que n'importe qui n'est pas capable de créer une ressemblance par un mélange de couleurs, même si n'importe qui est bien sûr capable de mélanger des couleurs. Mais d'un autre côté, si la ressemblance en tant que telle nécessite tout l'art d'un grand peintre lorsqu'il s'agit d'un tableau, elle est obtenue, et à un degré encore supérieur à celui, pourtant réputé indépassable, atteint par Apelles, avec un simple miroir (ou un appareil photographique d'aujourd'hui). On pourrait encore citer par exemple la ressemblance parfaite qui existe entre deux gouttes d'eau, ressemblance qui, en tant que ressemblance, ne nécessite aucune « perfection » particulière dans sa cause. Mais comprenons bien : il ne s'agit pas de faire une analyse de ce qu'est l'art de la peinture et de découvrir qu'il ne saurait reposer sur la seule ressemblance. Notre propos est de

---

\* « [...] lorsque nous parlons de la peinture d'Apelles, nous ne considérons pas seulement en elle un certain mélange de couleurs, mais ce mélange qui est produit par l'art du peintre pour représenter certaines ressemblances des choses, mélange par conséquent qui ne peut être exécuté que par les plus habiles de l'art. » Lettre à Regius de juin 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 934*

montrer que ce qui *explique* le tableau n'est pas du tout la même chose — ou n'est pas du tout de même nature — que ce qui *explique* l'image réfléchie (dans un miroir ou sur une plaque photographique). Autant nous pensons que la ressemblance d'une image dans un miroir a *une cause*, autant nous pensons que parler de "la cause" de la ressemblance d'un tableau est impropre. En tout cas il ne nous semble pas possible de pouvoir appliquer ici la propriété de la causalité qui veut que la cause contienne au moins autant de perfections que l'effet : comment en effet accepter qu'une perfection comme la ressemblance nécessite une cause de grande perfection lorsqu'il s'agit d'une peinture, et bien moins de perfection lorsqu'il s'agit d'un miroir, alors même que la ressemblance est plus parfaite dans ce dernier cas ?

Cet exemple d'une peinture éclaire en outre d'un jour nouveau l'exemple précédent, relatif à l'idée d'une machine complexe. On voit bien que l'art du peintre est l'équivalent de la connaissance de la mécanique ou de la subtilité d'esprit de l'ouvrier qui a cette idée. L'idée elle-même de la machine est l'analogue du tableau, même si bien sûr une idée n'est en rien une image qui ressemblerait à la chose représentée. Mais dans l'économie des deux exemples, l'idée de la machine joue le même rôle que le tableau, c'est-à-dire celui de l'"*effet*", par rapport à "la cause" qui serait, dans les deux cas, l'esprit (soit de l'ouvrier, soit du peintre). Quant à la « perfection » de l'effet qui doit se retrouver, selon Descartes, dans sa cause, soit formellement, soit éminemment, il s'agit dans le cas de la machine de sa complexité de fonctionnement, et de la ressemblance dans le cas du tableau. Mais alors, qu'en est-il au juste de la première cause possible de l'idée de la machine qu'évoquait Descartes, à savoir la *ressemblance* justement avec une machine réelle vue précédemment ? Pourquoi Descartes n'a-t-il pas envisagé l'équivalent de cette cause dans le cas de la peinture ? On peut d'autant plus s'en étonner que l'on trouve dans les *Méditations* un texte dans lequel Descartes compare les idées justement à des tableaux dont la perfection ne saurait être plus grande que celle des choses « dont elles ont été tirées »<sup>158</sup>, c'est-à-dire auxquelles ils ressemblent. Nous pensons que c'est parce que le cas de la peinture est justement celui qui met en lumière qu'il y a deux choses de natures complètement différentes. La *ressemblance* (avec une chose du monde donné) peut passer, dans l'exemple de la machine, comme un mode possible de la causalité au même titre que l'invention par l'esprit. Mais dans le cas d'un tableau *la ressemblance* est elle-même la perfection de l'"*effet*" : ce n'est plus elle qui explique, mais c'est elle qui doit être expliquée. Il serait absurde de dire que deux causes sont envisageables pour le tableau : soit l'art du peintre, soit une chose qu'aurait vue précédemment le peintre et à la ressemblance de laquelle il aurait peint sa toile. On voit bien qu'il ne s'agit pas d'une alternative, et que le fait d'avoir vu une chose du monde ne saurait être une cause du tableau, si le peintre n'a pas l'art nécessaire pour mélanger des couleurs de la manière requise pour aboutir à une ressemblance. Du coup, on peut se demander

si, dans l'exemple de la machine complexe, la première "cause" de l'idée, qui était le souvenir d'une machine semblable vue précédemment, est aussi évident qu'il nous apparaissait tout à l'heure. En effet, quelqu'un qui ne connaîtrait rien en mécanique, ou qui ne disposerait pas d'une particulière subtilité d'esprit, pourrait-il vraiment avoir l'idée d'une machine très complexe, même s'il en avait vu une précédemment dont il aurait gardé le souvenir? Il pourrait certes en avoir l'idée-souvenir, mais seulement sous la forme du *tout* (au sens où nous l'avons défini dans le chapitre précédent) que constitue aussi la machine en tant que chose du monde donné, mais certainement pas en tant qu'*union* (toujours au sens de la définition donnée dans le chapitre précédent), c'est-à-dire en tant que *fonctionnement*. Or, la « perfection objective » d'une machine complexe n'est-elle pas justement ce *fonctionnement*? Mais si je n'ai pas de connaissances en mécanique (ou si je n'ai pas un esprit très subtil), je ne peux pas avoir l'idée d'un fonctionnement mécanique complexe, car pour avoir une telle idée (et non pas seulement l'idée d'un tout constitué de pièces) il me faut être capable de "comprendre", en quelque sorte, un fonctionnement mécanique. Certes, si j'ai déjà vu fonctionner une telle machine je n'ai pas besoin d'autant de connaissances ou de subtilité d'esprit pour en avoir à nouveau l'idée, un peu comme un peintre aujourd'hui s'aide de la photographie d'un modèle pour réaliser son tableau. Il n'empêche que la photographie du modèle ne suffit pas à elle seule à expliquer la ressemblance du tableau, sans l'art du peintre, et nous pensons que le souvenir de la vue d'une machine complexe ne suffit pas à lui seul à avoir l'idée de son fonctionnement. Nous pensons que la vue d'une machine complexe ne provoque pas du tout la même idée chez quelqu'un qui a des connaissances en mécanique ou l'esprit subtil, et chez quelqu'un qui n'a pas ces qualités. Et il en est de même de la vue d'un paysage ou d'un visage qui provoque une tout autre idée chez un peintre que chez quelqu'un qui ne l'est pas. Et on peut étendre cela à des idées de Notions et non pas seulement à des idées de Faits : l'essence du triangle, par exemple, ou encore telle propriété du triangle provoquent des idées bien différentes chez un mathématicien et chez un non mathématicien, même dans le cas où ce dernier entend bien, c'est-à-dire est capable de concevoir, ce qu'est un triangle ou ce que signifie cette propriété. Cette conclusion est essentielle : l'objet d'une idée, même lorsqu'il représente une chose donnée, n'est pas entièrement déterminé par cette chose donnée ; il dépend tout autant de l'esprit lui-même dans lequel se forme cette idée. On ne peut donc pas dire que la cause de l'idée soit la chose représentée, même dans le cas où l'idée représente bien une chose donnée.

On dira peut-être que tout cela est évident et que lorsqu'on parle d'une relation de causalité c'est toujours ainsi qu'on l'entend : l'effet dépend à la fois de la cause et de

la chose qui subit l'effet. C'est ce que dit Descartes dans sa *Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644*, citée page 191, lorsqu'il fait dépendre la figure de la cire, non seulement de celle de l'objet qui la presse, mais aussi « des figures ou autres qualités qui sont déjà en elle, comme de ce qu'elle est plus ou moins pesante ou molle &c. ». Mais rappelons-nous que nous avons défini la cause comme l'ensemble des choses dont la présence conduit nécessairement à tel effet. La cause de la figure qui se forme dans la cire est donc constituée à la fois de la chose qui la presse et des qualités propres au morceau de cire en question. Mais dans le cas d'une idée c'est autre chose. Dans le passage cité de la *Lettre au Père Mesland*, dans lequel Descartes effectue une analogie entre les idées de l'esprit et les figures de la cire, Descartes met en regard « des figures ou autres qualités qui sont déjà » dans la cire « les dispositions qui ont précédé en l'âme même ». Mais ce n'est pas du tout comparable ! Les « dispositions qui ont précédé », *ont précédé*, justement : c'est-à-dire qu'elles ont disparu, qu'elles ne sont plus actuelles, contrairement aux « figures ou autres qualités qui **sont déjà** » dans la cire. Elles ne peuvent pas entrer dans la cause de l'idée actuelle, qui est elle-même un ensemble de choses actuelles (on rappelle que la cause est cause justement quand elle produit son effet : cf. chapitre précédent, page 180). On répondra qu'il faut en réalité entendre par l'expression « dispositions qui ont précédé » l'état actuel de l'esprit tel qu'il résulte des « dispositions qui ont précédé », un peu comme les figures « qui sont déjà » dans la cire résultent de ce que d'autres objets l'ont pressée dans le passé. Mais alors, qu'est-ce que cet "état actuel" de l'esprit, quelles sont les *qualités* d'un esprit ? L'esprit est une substance pensante, et ses qualités principales (ses attributs) sont ses pensées. Mais l'art ou le talent d'un peintre, la science de la mécanique ou la subtilité d'esprit d'un ouvrier, ne sont pas des pensées. Bien sûr, communément, on qualifie tout cela de "qualités", et on peut dire, par exemple, que si, selon Plin l'Ancien, les chevaux hennirent devant le cheval peint sur un tableau d'Apelles, la cause en était l'ensemble constitué du cheval qu'Apelles avait eu sous les yeux comme modèle, et de ses qualités de peintre. Dans le cas d'une peinture, cette façon de voir les choses est en partie correcte, car la peinture est aussi matérielle, et l'artiste ne peint pas avec son seul esprit, mais aussi avec son corps. Et les mains d'un peintre ont effectivement certaines *qualités* qui sont cause (ou partie de la cause totale) de la ressemblance du tableau. Ces qualités corporelles résultent essentiellement d'un apprentissage, et on peut faire l'analogie avec les figures qui sont déjà dans la cire, et qui résultent, elles, de ce que des objets l'ont déjà pressée dans le passé. Mais le talent d'un peintre ne se limite pas à l'habileté de ses mains. Et en tout état de cause, dans le cas de l'idée d'une machine fort artificielle, son explication par le modèle causal conduit à faire de la science ou de la subtilité d'esprit des "qualités" de l'esprit qui interviennent dans la cause de cette idée.

L'esprit, dont l'essence est d'être une chose qui pense, peut-il avoir d'autres qualités que ses seules pensées (qui sont ses attributs)? Rien ne l'interdit dans la vision cartésienne du monde donné : une substance peut avoir des qualités contingentes, qui n'appartiennent pas à son essence. Mais dans le cas de l'esprit, de telles qualités seraient-elles des choses du monde donné? Autrement dit, agiraient-elles sur mon esprit? Non, car l'esprit n'a pas conscience de ces qualités — contrairement à ses autres qualités, qui sont ses pensées, dont il a conscience. Je n'ai pas conscience de mon talent, je n'ai pas conscience de ma science, je n'ai pas conscience de ma subtilité d'esprit. Nous parlons bien sûr de la conscience au sens de la perception immédiate de l'esprit, et non pas de la connaissance (par une idée) : le peintre peut connaître (avoir l'idée de) son talent, le savant peut connaître sa science et le subtil peut connaître la subtilité de son esprit, mais exactement comme n'importe quel homme peut connaître le talent d'Apelles, la science de Galilée ou la subtilité d'esprit de Descartes, c'est-à-dire à travers leurs *œuvres*, et non pas immédiatement\*. Mais cela veut donc dire que ces "qualités" ne peuvent jamais être connues autrement qu'en tant qu'elles jouent le rôle de "cause" dans une relation de causalité que l'on pose *a priori*. Les "qualités" de l'esprit qui ne sont pas des pensées, comme le talent, la science ou la subtilité, relèvent donc du même genre de concepts que l'objet ou la signification d'une idée, qui n'ont un sens que dans leur usage général et ne désignent pas une chose singulière et déterminée. Il faut bien comprendre qu'il s'agit là d'un schéma très différent de celui de la démarche scientifique consistant à formuler l'hypothèse de l'existence d'une chose pour expliquer un phénomène dont on ne connaît pas la cause. L'exemple typique en est l'hypothèse qui fut formulée *a priori* par Le Verrier d'une planète occupant tel emplacement du système solaire pour expliquer quelques irrégularités d'orbites d'Uranus, et qui permit la découverte de Neptune. Certes, c'est le principe de causalité qui conduit à la formulation de l'hypothèse : tel effet, constaté, nécessite une cause, et on pourrait penser qu'il s'agit exactement de la même démarche, consistant à remonter d'un effet à sa cause. Mais, par rapport à la situation décrite ici concernant l'objet d'une idée, il faut noter trois différences fondamentales : premièrement l'effet lui-même est une chose du monde donné (irrégularités d'orbites d'Uranus), c'est-à-dire qu'il est perçu par l'esprit, contrairement à l'objet d'une idée, qui n'est pas perçu ; deuxièmement l'hypothèse porte sur l'existence d'une chose du monde donné, c'est-à-dire d'une chose susceptible d'être perçue par l'esprit (et le savant cherchera justement la confirmation

---

\* Il va de soi que nous n'abordons pas ici le cas, qui relève de la psychologie, de ces hommes qui prétendent "avoir conscience" de leur génie, alors même qu'ils n'ont rien réalisé qui pourrait en attester...

de son hypothèse par la perception de la chose supposée, par exemple en pointant son télescope dans la direction où Neptune devrait se trouver), contrairement aux "qualités" de l'esprit qui ne sont pas des pensées, et qui ne peuvent être perçues par l'esprit; troisièmement enfin, la relation entre la cause et l'effet est déjà connue en tant que loi (même si une loi scientifique n'est toujours au fond qu'une hypothèse), tandis que la relation entre un talent, une science ou une subtilité d'esprit et leur effet éventuel dans un tableau ou l'idée d'une machine complexe n'apparaît pas susceptible de ressortir à une loi ou à une règle...

Au total, on en arrive ainsi à une relation de causalité entre un "effet" constitué de l'objet d'une idée, qui, n'étant pas une chose du monde donné, n'est pas perçue par mon esprit, et une "cause" constituée certes pour une part d'une chose donnée (la chose représentée), mais aussi pour une autre part d'une "qualité" de l'esprit qui n'est pas une chose du monde donné et donc n'est pas perçue non plus. Et il faut ajouter que le seul élément de cette relation de causalité qui soit une chose du monde donné n'existe peut-être pas, car l'idée en question peut parfaitement provenir de ma fantaisie. Ce constat nous conduit à considérer qu'une telle "relation de causalité" n'a pas grand-chose à voir avec la relation de causalité qui structure le monde donné, ou en tout cas qu'elle ne saurait passer pour un cas particulier d'application de la relation de causalité du monde donné. En particulier, il ne nous paraît pas légitime de déduire de la propriété de la causalité du monde donné, qui est que la cause comprend au moins autant de réalité que l'effet, la propriété qui voudrait que la chose représentée par une idée comporte au moins autant de perfection, formellement ou éminemment, que l'idée en comporte objectivement.

Nous arrivons donc à la conclusion qu'il est impropre de dire qu'une idée, en tant qu'elle a telle signification (ou qu'elle a tel objet), a une cause. Et cependant, la question posée par Descartes dans ses *Réponses aux Premières Objections*, qui est de savoir pourquoi telle idée a justement tel objet (par exemple une machine fort artificielle) plutôt qu'un autre, est évidemment pertinente. Mais la réponse, à nos yeux, ne relève pas de la causalité, telle qu'elle opère entre les choses du monde. De manière symétrique, il en est de même pour les choses du monde pour lesquelles la chaîne de la causalité passe par l'esprit d'un homme : si ma main fait tel geste, la cause en est que les muscles de la main se remplissent d'une certaine manière par des esprits animaux; les esprits animaux arrivent en telle quantité et avec telle vitesse dans ces muscles, parce qu'ils ont emprunté tels pores du cerveau; et là, deux voies sont possibles : soit l'ouverture de ces pores a pour cause telle disposition de mon corps, et la chaîne de la causalité se poursuit, et ce, sans fin, ou alors jusqu'à la première cause qui est Dieu — soit l'ouverture de ces pores résulte d'une volonté de

mon esprit, et là, la chaîne de la causalité s'arrête : cette volonté n'a pas elle-même de cause. Autrement dit, il nous apparaît que l'esprit rompt dans tous les cas les chaînes de causalité qui l'impliquent. Soit l'esprit est acteur, et à partir de son action commence une nouvelle chaîne de causalité ; soit l'esprit est patient, et une chaîne de causalité se termine en lui. L'hétérogénéité de l'esprit à la causalité, qui est tant affirmée par Descartes lorsque l'esprit est agent (liberté de la volonté), nous paraît devoir être étendue au cas où il est patient. Nous pensons même que l'une ne saurait aller sans l'autre : c'est parce que l'esprit, en tant que chose du monde donné, échappe à la causalité, que ses actions et ses passions ne sont pas déterminées. L'action et la passion impliquent obligatoirement un esprit, et si une chose corporelle est aussi impliquée (ce qui n'est pas obligatoire, car l'action et la passion peuvent ne concerner que le seul esprit, lorsque celui-ci agit sur lui-même), alors cette chose corporelle commence ou termine une chaîne de causalité. En pratique, la seule chose corporelle qui peut être directement impliquée dans une relation de type "action / passion" est le corps propre qui est uni à l'esprit. L'union de l'âme et du corps est justement ce qui permet au corps propre d'agir sur l'esprit, et à l'esprit d'agir sur le corps propre. Mais cette union permet aussi l'action ou la passion de l'esprit avec les autres corps, mais de manière indirecte, en passant par la médiation de toutes les chaînes de causalité qu'a étudiées Descartes notamment dans son traité de *L'Homme* : mouvements de la glande pinéale, composition des vapeurs du sang, pores dans le cerveau, flux d'esprits animaux, tension des petits filets, réfraction de la lumière dans la lentille oculaire, etc., etc. Un corps autre que le corps propre ne peut agir sur l'esprit que par l'intermédiaire du corps propre, exactement comme l'esprit ne peut agir sur un tel corps extérieur que par l'intermédiaire du corps propre. Bien sûr, la chaîne de causalité qui relie tel corps extérieur, via le sens qu'il excite, à la glande pinéale, n'est pas fidèle ; par exemple, telle tour carrée éloignée fera bouger la glande pinéale comme si elle était ronde. Mais cette déformation est complètement causale, et, en droit sinon en fait, il est possible de connaître totalement la chaîne causale, et donc de "corriger" en conséquence ce qu'elle indique en son extrémité. Et bien des études scientifiques de Descartes, notamment en optique, visent à cela. Par contre, la passion, ou perception, qu'en a l'esprit est, elle, non déterminée, et surtout : non déterminable, même en droit. Il n'empêche que si l'idée que j'ai de cette tour a pour objet quelque chose comme une tour ronde, ou quelque chose comme une tour carrée (dans le cas où j'aurais lu le traité de *L'Homme* de Descartes), cela vient bien de ce qu'il y a une tour dans le monde (carrée en l'espèce). Mon esprit *perçoit* donc cette tour, c'est-à-dire qu'il en subit une passion. Aussi peut-on dire que c'est la tour, qui est une chose donnée, qui *agit* sur l'esprit, même si c'est au travers de la chaîne causale du corps propre. Le monde donné, qui est l'ensemble des choses qui sont susceptibles d'*agir* sur mon esprit englobe donc d'autres corps que le seul corps

propre. Et il s'agit bien d'*action* de la part de ces choses (mais uniquement vis-à-vis de l'esprit, et non pas entre elles) et non de *cause*. Du reste, l'action d'une chose sur mon esprit ne se limite pas à la seule conception, dans celui-ci, d'une idée correspondante : j'ai aussi toujours *conscience*, de la sensation que j'en ai, du souvenir que j'en ai gardé, de la douleur qu'elle me provoque etc. Or on ne dit jamais, et c'est avec raison, que "la cause de la conscience que j'ai de quelque chose est cette chose" : j'ai conscience d'elle, c'est tout.

L'esprit humain est donc dans le monde donné, car il peut agir sur lui-même (et c'est ce qui fait qu'il peut se connaître), mais il est la seule chose donnée qui ne relève pas de la causalité\*, bien qu'il soit un *Fait* (une substance en l'occurrence). Mais bien qu'il ne soit la cause de rien au monde, et que rien au monde ne soit la cause de ses pensées, l'union de l'âme et du corps fait qu'il peut agir sur le monde des Faits et que ce monde peut agir sur lui. L'action du monde sur l'esprit est l'aboutissement d'une chaîne de causalité mondaine, et l'action de l'esprit sur le monde est le commencement d'une chaîne de causalité mondaine. Du moins, lorsque les choses du monde donné qui agissent ou qui pâtissent sont des choses corporelles. Car il conviendrait d'examiner la nature de la relation qu'il pourrait y avoir entre deux esprits humains. On voit bien qu'une possibilité pour une telle relation est la combinaison d'une action, d'une chaîne causale, et d'une passion (action de l'esprit A sur le monde matériel, par exemple en faisant émettre des sons articulés à son corps propre ; transmission de ces sons dans l'air ; perception ou passion que fait subir à l'esprit B le second corps propre du fait de son audition de ces sons). Mais peut-être y a-t-il une voie plus directe, une "action / passion" entre esprits distincts ? Nous n'irons pas plus loin ici sur cette question, car nous nous éloignerions trop de la philosophie cartésienne, ou du moins de ce qu'a écrit Descartes.

En conclusion de cette discussion sur la causalité des idées, nous voudrions faire observer que Descartes, qui l'affirme avec résolution, ne peut pourtant pas cacher que le rôle que tient l'esprit dans une chaîne de causalité n'est pas complètement banalisé : il lui faut bien aménager quelque peu la propriété générale de la causalité afin de pouvoir y faire entrer ce qui relève de l'esprit, justement. C'est ainsi que le concept d'« éminence », que Descartes est conduit à introduire, témoigne que Descartes reconnaît à l'esprit une position quelque peu différente de celle des autres

---

\* Sans doute aussi avec Dieu, car la création du monde semble bien plus relever d'une action de sa part que d'une première cause, qui serait plutôt quelque chose comme le "big bang" des théories physiques contemporaines.



Faits dans la relation de causalité, et correspond à une tentative de maintien du concept de causalité, là où en réalité il n'est plus pertinent, c'est-à-dire lorsque l'esprit est impliqué. Il semble bien en effet que l'« éminence » ne puisse concerner que l'esprit (ou Dieu, qui est un esprit) : si dans une chaîne de causalité n'interviennent que des corps, la quantité de réalité de l'effet se retrouve toujours « formellement », et jamais « éminemment », dans sa cause. L'artifice de la machine complexe, ou la ressemblance du tableau, sont des perfections qui se retrouvent « éminemment » dans leur cause, parce que cette "cause" est l'esprit, justement. Mais surtout, de fait, Descartes reconnaît bien que l'objet d'une idée n'est pas déterminé, et donc, selon nous, qu'il n'est pas l'effet d'une cause : car si c'était le cas, la question de la vérité d'une idée ne se poserait plus. C'est ce qui est exprimé par exemple dans ce passage : « [...] nos idées ou notions, étant des choses réelles, & qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. » (Discours de la Méthode – Quatrième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 38). « En tout ce en quoi elles sont claires et distinctes » : cela ne veut-il pas dire qu'elles ne sont pas totalement « réelles » ou qu'elles ne « viennent de Dieu » qu'en partie ? C'est-à-dire que la causalité ne s'applique pas entièrement aux idées ? En effet, si une idée était complètement « réelle », au sens où il faut l'entendre ici, ou si elle était entièrement déterminée par la causalité (ce que signifie proprement le fait de « venir de Dieu »), alors elle serait totalement claire et distincte et en tout cas nécessairement vraie. Certes, Descartes explique, dans le même passage du *Discours de la Méthode*, que si nos idées peuvent contenir de la « fausseté », c'est « à cause que nous ne sommes pas tous parfaits ». Mais sommes-nous vraiment plus imparfaits que n'importe quelle chose corporelle qui résulte parfaitement de sa cause ? Il nous semble, au contraire, que la non application de la causalité est plutôt une perfection qu'une imperfection, car elle témoigne justement de la présence d'un esprit, cet esprit qui fait que l'homme n'est pas qu'une machine, ensemble causal par excellence. Ceci est généralement admis d'un côté, c'est-à-dire lorsque l'esprit est agent (cf. sa liberté) ; pourquoi ne serait-ce pas également le cas de l'autre côté, c'est-à-dire lorsque l'esprit est patient ? Et la vérité d'une idée, justement parce qu'elle n'est pas causale, présente plus de perfection, à nos yeux, que la ressemblance de l'image qui se forme dans un miroir, si grande que soit cette dernière, et si approximative ou incomplète que soit la première.

## La vérité des idées

**Discussion de la vérité en tant qu'elle correspondrait à une détermination causale de l'idée par la chose représentée – Connaître une chose, c'est avoir une idée dont cette chose est l'agent – L'identification de la chose qui est l'agent d'une idée s'effectue par l'objet de cette idée, qui, en conséquence, la représente – Une idée est vraie si son agent n'est pas (ou pourrait ne pas être) l'esprit lui-même – Pour savoir si son idée est vraie l'esprit doit être actif : s'il ne peut pas la modifier, c'est qu'il n'en est pas l'agent – La vérité d'une idée est une chose du monde donné – Les idées des Notions simples, essences et vérités nécessaires, sont vraies – Les idées réflexives sont vraies – Une idée composée (qu'elle soit perçue ou construite par raisonnement), dont l'analyse conduit à une relation nécessaire associant des idées vraies (de Notions simples) est vraie – Pour une idée dont l'objet est corporel seule une vérité possible (qui n'est pas une chose donnée) est accessible à l'esprit – Elle consiste en la compatibilité de l'objet de cette idée avec ma vision actuelle du monde (ma créance)**

Dans l'esprit de Descartes, la causalité des idées, et le principe qui en dépend, à savoir que toute perfection objective doit se retrouver formellement (ou éminemment) dans sa cause, qui se trouve être la chose représentée, sont les conditions même de la connaissance. Sans cela, nous ne pourrions rien connaître\*. Cela veut dire que l'on peut remonter de l'effet à la cause : si j'ai telle idée d'une chose, c'est que la chose représentée est telle. Et cette inférence est légitime. Mais elle n'est pas simple et directe pour autant, car l'homme est entaché d'imperfections, qui introduisent comme des perturbations dans cette causalité entre la chose et l'idée de la chose. Et

---

\* « Et il faut remarquer que cet Axiome doit si nécessairement être admis, que de lui seul dépend la connaissance de toutes les choses, tant sensibles qu'insensibles. Car d'où savons-nous, par exemple, que le Ciel existe? Est-ce parce que nous le voyons? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon en tant qu'elle est une idée : une idée, dis-je, inhérente en l'esprit même, & non pas une image dépeinte en la fantaisie; & à l'occasion de cette idée, nous ne pouvons pas juger que le ciel existe, si ce n'est que nous supposons que toute idée doit avoir une cause de sa réalité objective, qui soit réellement existante; laquelle cause nous jugeons que c'est le ciel même, & ainsi des autres. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 128

toute la science va consister à développer et assurer cette inférence. C'est ainsi que l'on connaîtra de mieux en mieux et de plus en plus le monde, ce monde qui est la cause des idées que j'en ai.

Avec ce modèle, une idée est dite *vraie* lorsque son objet est entièrement déterminé par la chose représentée, c'est-à-dire lorsque la relation causale entre la chose et l'objet ne souffre plus des imperfections de l'homme. Mais alors, pour savoir si telle de mes idées est vraie, il me faut adopter une position en surplomb par rapport à cette idée, de telle sorte que je puisse analyser sa formation, et distinguer d'éventuelles distorsions entre la chose représentée et l'objet de l'idée correspondante. On peut comprendre ainsi le critère qu'avance Descartes pour reconnaître la vérité d'une idée, à savoir son caractère clair et distinct : l'esprit évalue la "qualité" d'une de ses idées. Il se fait une idée de la qualité de son idée. Mais tout cela supposerait que l'on puisse *connaître* l'objet d'une idée, car dans un tel schéma, la qualité de l'idée devrait être en réalité la qualité de son objet, et non pas la qualité de l'idée en tant que mode de l'esprit. Et nous retrouvons la difficulté qui fait qu'à nos yeux le modèle causal n'est pas applicable, à savoir que l'on ne peut connaître l'objet d'une idée, car l'objet d'une idée n'est pas une chose donnée.

Nous allons donc, pour traiter de la question de la vérité des idées, plutôt que suivre Descartes sur cette voie de la causalité (que nous avons, de toute façon, cru pouvoir réfuter), poursuivre notre approche qui se fonde sur le concept d'"action" d'une chose sur l'esprit. Nous verrons que, finalement, les conclusions auxquelles nous aboutissons ainsi ne sont pas très éloignées de celles de Descartes, et qu'elles peuvent peut-être même être considérées comme une certaine interprétation de la pensée cartésienne.

Pour notre part, nous pensons donc que la connaissance d'une chose, c'est-à-dire le fait d'en avoir l'idée, consiste, pour l'esprit, à subir la passion correspondant à l'action de cette chose sur lui. Mais l'action et la passion forment une unité (un *acte*), et la passion subie par l'esprit (c'est-à-dire sa perception) est la même chose que l'action de la chose, mais du point de vue de l'esprit. Cette unité de l'action et de la passion dans un acte fait que l'on ne peut pas considérer que la passion est totalement déterminée par l'agent : la passion dépend autant du patient que de l'agent — et il en est de même de l'action, qui dépend autant du patient que de l'agent. Lorsqu'une chose agit sur mon esprit, je connais alors cette chose, tout simplement. C'est une tautologie, puisque "connaître" n'est rien autre chose que "avoir l'idée de", et "avoir l'idée de" est l'équivalent de "subir la passion de". On peut dire cela autrement : la chose donnée est l'agent de mon idée... *et elle n'est rien d'autre*. C'est d'ailleurs ainsi

que nous avons défini le monde donné. Il n'y a pas ici d'"imperfections", et il n'y a pas lieu de chercher à "mieux" connaître cette chose. Mieux connaître une chose signifierait en avoir une *autre* idée, et si l'agent de cette autre idée n'est pas l'esprit lui-même, pas plus que l'agent de la première idée, alors c'est que ces deux idées représentent deux choses différentes, et non pas la même chose autrement\*. Mais il ne faudrait pas comprendre que la chose donnée serait, par définition en quelque sorte, l'objet de mon idée (ou encore, que c'est mon esprit qui crée le monde<sup>†</sup>) : elle est l'*agent* de mon idée, et non pas l'objet de mon idée. Mais *la seule connaissance que j'ai de cette chose, c'est qu'elle est l'agent de telle de mes idées*. De telle de mes idées, et non pas d'une autre. Or, qu'est-ce qui différencie mes idées les unes des autres ? Leurs objets (ou significations), et rien d'autre. C'est pourquoi l'agent de telle de mes idées peut être associé de manière univoque à l'objet de cette idée. Et on dira que la chose qui est l'agent de telle de mes idées est *représentée* par l'objet de cette idée. Je connais cette chose par l'idée que j'en ai, sous la forme de l'objet de l'idée. Il faut bien comprendre que tout ce que je connais de la chose m'est donné, exclusivement et intégralement, par l'idée dont elle est l'agent. Il est donc normal que cette chose, *pour moi*, n'est pas seulement représentée par l'objet de l'idée que j'en ai, mais qu'elle *est* en quelque sorte — mais en quelque sorte seulement — l'objet de mon idée. En quelque sorte seulement, car si je suis philosophe cartésien, je sais par ailleurs que cette chose appartient à un monde donné, créé par Dieu et non par mon esprit, qu'elle est donc transcendante à mon esprit, mais, qu'en tant qu'elle est une chose déterminée, tout ce que j'en connais — et il se trouve que Dieu a créé mon esprit de telle sorte que je puisse effectivement en connaître quelque chose — est contenu dans l'idée que j'ai d'elle, c'est-à-dire est l'objet de mon idée. Mais on voit alors surgir une difficulté majeure : si tout ce que je connais et que je connaîtrai jamais d'une chose du monde donné est ce qui est dans l'idée que j'en ai, comment puis-je savoir si cette idée représente fidèlement ou non cette chose ? La vérité d'une idée deviendrait-elle inaccessible ? Ou faudrait-il conclure que toute idée est toujours vraie ? Ou que le concept de vérité d'une idée est vide de sens ?

Le concept de vérité d'une idée a toujours un sens. Nous dirons en effet qu'*une idée est vraie si son agent n'est pas l'esprit lui-même*, ou alors, si elle pouvait avoir pour

---

\* C'est parce que, très souvent, nous continuons à donner la même expression langagière (le même mot, par exemple) à ces deux idées, que nous pensons qu'il s'agit toujours de "la même chose".

† Il crée un monde, oui, car il en a la puissance (grâce à cette faculté qu'est la fantaisie) ; mais c'est un monde imaginaire (ou fantaisiste) : ce n'est pas *le* monde, le monde *donné*, celui que Dieu a créé. Et toute la question de la vérité des idées consiste à savoir reconnaître les idées dont l'objet représente une chose du monde donné, et non pas une chose du monde fictif, fruit de la fantaisie de l'esprit.

agent autre chose que l'esprit (car, et nous allons l'étudier, bien sûr, l'esprit peut provoquer une idée *comme si c'était* une chose donnée qui la provoquait). Autrement dit, la question de la vérité des idées est celle de la discrimination entre les idées dont l'esprit est lui-même l'agent (les idées « factices », dans la terminologie cartésienne) et celles dont il n'est pas l'agent (idées « innées » ou « adventices », toujours dans cette terminologie). Avec cette approche, l'idée d'une volonté n'est jamais vraie (mais elle n'est jamais fausse non plus) : la question de la vérité d'une idée correspondant à une action de l'esprit ne se pose tout simplement pas. Quant à la fausseté d'une idée, elle n'existe pas : seul peut être faux le *jugement* (ou la prise de position) consistant à affirmer d'une idée qu'elle est vraie, alors que son agent est l'esprit lui-même (et qu'elle ne pourrait pas avoir pour agent autre chose que l'esprit).

Nous allons montrer que tout ce que dit Descartes sur la vérité des idées, et quoi qu'il en dise lui-même, procède en réalité bien plus de cette vision qui s'appuie sur les concepts "action / passion", que sur celle qui utilise le principe de causalité (qui, *in fine*, ne lui est utile que pour démontrer l'existence de Dieu).

Et déjà, qu'est-ce exactement que la *vérité* pour Descartes? Comme toujours pour ce genre de notions, Descartes ne donne pas de définition, et affirme que tout un chacun « connaît de nature » « ce que c'est que la vérité »\*. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'il ajoute : « *Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité?* » Le raisonnement est surprenant : car si nous ne savions pas ce qu'est la vérité, on devrait pouvoir nous l'apprendre, et nous ne nous poserions pas la question de savoir si ce que l'on nous apprend là est *vrai*, justement. C'est-à-dire que nous prendrions cela comme nous prenons la définition d'un terme d'une langue étrangère, ou celle d'un nouvel axiome mathématique. Autrement dit, nous n'aurions pas à « consentir » à ce que l'on nous apprendrait là, mais simplement à *l'entendre* comme une convention. Sauf dans un cas : si la définition qu'on nous donnait de la vérité devait s'appliquer à cette définition elle-même. « Consentir » à une telle définition consisterait alors à vérifier, d'une part qu'elle n'est pas contradictoire, et d'autre part qu'elle n'est pas circulaire. Le raisonnement de Descartes n'a donc de sens que parce

---

\* « Il [Herbert de Cherbury auteur de *De la Vérité*] examine ce que c'est que la Vérité ; & pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. » Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II* – pages 596-597

qu'il présuppose que ce que l'on pourrait nous apprendre de la vérité devrait s'appliquer à cela même. Or, sur quoi se fonde une telle présupposition? C'est que la vérité des idées est une essence (l'essence de la qualité "vraie" d'une idée), et non pas l'objet d'une idée-outil du type des universaux, qui, comme nous l'avons vu, relève bien d'une définition. Autrement dit, c'est une chose donnée (et non pas une création de l'esprit humain, comme un nouvel axiome mathématique par exemple), et en tant qu'essence d'une qualité des idées (leur véracité), l'idée que nous avons de la vérité des idées est susceptible d'avoir une qualité dont l'essence est cette essence précisément. En d'autres termes encore, la question de la vérité de l'idée que nous avons de la vérité des idées est effectivement pertinente, parce que la vérité des idées est une chose du monde donné. Mais le caractère de véracité d'une idée ne peut être une chose donnée — ce qui signifie tout de même, rappelons-le, car c'est évidemment fondamental, qu'il peut être connu : je peux savoir si telle de mes idées est vraie ou non — que s'il s'agit d'une qualité de l'idée en tant qu'elle est elle-même une chose donnée, c'est-à-dire en tant que mode de l'esprit, et non pas en tant qu'elle a tel objet ou telle signification, qui ne sont pas des choses du monde donné. Or, l'idée en tant que mode de l'esprit est une passion de l'esprit, à laquelle on peut attribuer (en plus de sa qualité de conception) la qualité d'avoir tel agent. La propriété pour cette qualité que l'agent soit autre que l'esprit lui-même est une essence, qui est bien une chose donnée puisque tout ce qui intervient ici, ce sont des choses données : l'idée en tant que mode de l'esprit, et les différents agents possibles (l'esprit lui-même, qui est une chose du monde donné, et les autres choses du monde donné). Toute cette analyse ne fonctionnerait pas avec une vision de la vérité des idées qui se fonderait sur la causalité. Car la vérité des idées ne pourrait être alors une chose donnée (une essence en l'occurrence), puisqu'il s'agirait d'une qualité de leurs objets, qui ne sont pas eux-mêmes des choses données. Et l'on serait conduit à conclure que le raisonnement de Descartes dans sa lettre au Père Mersenne est circulaire : c'est parce que Descartes suppose que l'on sait déjà ce qu'est la vérité qu'il peut affirmer que si on nous l'apprenait on serait enclin à vérifier que ce que l'on nous en dirait est bien conforme à ce que nous en savons, c'est-à-dire est vrai, et donc que l'on n'apprendrait rien.

La question de la vérité d'une idée revient donc à celle de l'identification de l'agent qui provoque cette idée en moi, ou plus exactement à discerner si cet agent est mon esprit lui-même ou non. Car si ce n'est pas mon esprit, cela suffit : l'idée est vraie, et l'agent qui la provoque est identifié par l'objet de l'idée en question. Mais toute la difficulté provient de ce que mon esprit est le principal agent de mes idées, au sens où il a la faculté, non seulement de provoquer lui-même des idées, mais aussi de

modifier (abstraire, par exemple) et de combiner (raisonner) des idées provoquées par d'autres agents. Les idées résultant de cette dernière activité de l'esprit, bien que non produites directement par des agents autres que l'esprit, peuvent cependant représenter de tels agents, c'est-à-dire être les mêmes que si des agents autres que l'esprit les avaient provoquées directement. Repérer les idées qui sont vraies doit donc s'effectuer selon deux approches : reconnaissance directe des idées qui sont provoquées par un agent autre que l'esprit lui-même ; et pour les idées dont l'agent est peut-être l'esprit, examen de leur éventuelle conformité à l'idée qu'aurait pu provoquer un agent autre que l'esprit. Pour la première approche, il n'y a pas lieu de distinguer la nature ou le genre des choses concernées. Par contre, pour la seconde, il conviendra d'examiner séparément les Notions et les Faits.

Les idées ne sont pas affectées d'une marque qui permettrait à l'esprit de reconnaître immédiatement celles qui sont provoquées par d'autres agents que lui-même, ou celles qu'il a provoquées lui-même. Ce n'est pas en les "regardant", en quelque sorte, qu'il peut les distinguer. Elles ne comportent pas une telle qualité, que l'esprit pourrait percevoir. Mais l'esprit peut cependant connaître l'agent d'une de ses idées, du moins dans certains cas. En dehors du cas où c'est l'"intuition" qui le lui indique (cas que nous examinons dans le chapitre suivant), c'est la conscience qu'il a de son pouvoir de modifier ou non cette idée qui lui donne cette connaissance. En effet, l'esprit peut toujours modifier une idée dont il est l'agent. Donc, si une de ses idées est telle qu'il ne peut pas la modifier, c'est qu'il n'en est pas l'agent (mais la réciproque n'est pas vraie : il y a des idées dont il n'est pas l'agent qu'il peut cependant modifier). Il faut donc que l'esprit soit actif pour qu'il ait la connaissance de l'agent d'une de ses idées. Ceci est évidemment capital, car cela signifie que la vérité d'une idée ne se "donne" pas, mais s'acquiert. Elle suppose un effort, une volonté, en tout cas une *action* de la part de l'esprit. L'esprit doit vouloir modifier son idée, la "travailler", et si cette idée lui offre une résistance, résistance qu'il éprouve, il en *déduit* que cette idée est vraie (c'est-à-dire qu'elle a un autre agent que lui-même). Mais il faut prendre garde, ici, à ne pas confondre ces actions (ou tentatives d'actions) de l'esprit sur une idée avec la prise de position sur cette idée. Il ne s'agit pas d'*être certain* (ou de nier, ou de douter) de la vérité de l'idée, mais de simplement pouvoir la transformer, c'est-à-dire obtenir une nouvelle idée — qui a donc bien un objet ou une signification, c'est-à-dire qui est *entendue* — à partir de l'idée originale, en lui appliquant une opération de l'esprit (comme l'abstraction ou la négation, par exemple). Le test est irréfutable dans le cas où l'esprit peut effectivement modifier une idée. En effet, il ne peut pas y avoir erreur ici, et l'esprit est toujours "sincère", si l'on peut dire : soit il *entend* la nouvelle idée résultant de l'opération qu'il a fait subir

à l'idée originelle, soit il n'a pas réussi à avoir une nouvelle idée par cette opération ; car avoir une idée, c'est l'entendre (puisque une idée est toujours une signification, contrairement à un mot ou une phrase, qui peuvent ne pas en avoir). L'erreur ne peut résider que dans le jugement (ou la prise de position), par exemple si je crois que telle idée est vraie alors que je peux la modifier, ou que je n'ai même pas essayé de la modifier... Mais si par une opération de l'esprit je modifie une idée, alors je ne me trompe pas : je peux effectivement modifier cette idée. Et donc, cette idée n'est pas directement vraie (mais elle l'est peut-être "indirectement", c'est-à-dire qu'elle aurait pu être provoquée par un autre agent que mon esprit : cf. la seconde approche, ci-après). Je peux commettre une erreur en jugeant cependant qu'elle est vraie : il n'empêche que, quoi que j'en pense (c'est-à-dire quelle que soit ma croyance en la matière), elle n'est pas vraie directement, puisque c'est moi-même qui en suis peut-être l'agent, même si je l'ignore, ou même si je crois le contraire. On retrouve que *la vérité d'une idée est bien une chose donnée*, et non pas un jugement subjectif. Et comme il s'agit d'une chose donnée, je peux la percevoir, la connaître. Mais cette connaissance n'est pas immédiate (sauf dans le cas de l'intuition), à partir de la seule idée que j'ai actuellement à l'esprit. Il me faut être actif, et c'est la perception (ou la passion) qui résulte de l'action (ou de la tentative d'action) de mon esprit sur l'idée en question (c'est-à-dire sur lui-même en tant qu'il est affecté par cette idée) qui me donne l'idée de la véracité de l'idée initiale.

Maintenant, qu'est-ce au juste que "modifier une idée"? Descartes parle essentiellement de « diviser », « par une abstraction ou restriction de la pensée » ou encore « par une claire & distincte opération »\*. Il évoque aussi la possibilité de « nier » quelque propriété de l'objet de l'idée†. En tous les cas il s'agit de *diminuer* l'extension de l'idée, et non pas de l'accroître, c'est-à-dire d'obtenir une nouvelle idée dont l'objet est *inclus* dans l'objet de l'idée initiale. Et lorsque nous parlons d'"inclusion" entre deux objets d'idées, il faut entendre par là la relation d'inclusion qui existe dans le monde donné, et que l'on transpose aux objets des idées (même si

---

\* « [...] il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies & immuables natures, mais seulement de feintes & composées par l'entendement, peuvent être divisées par le même entendement, non seulement par une abstraction ou restriction de la pensée, mais par une claire & distincte opération ; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser, n'ont point sans doute été faites ou composées par lui. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 92

† « [...] encore que je puisse concevoir un triangle, en restreignant tellement ma pensée, que je ne conçoive en aucune façon que ses trois angles sont égaux à deux droits, je ne puis pas néanmoins nier cela de lui par une claire & distincte opération, c'est-à-dire entendant nettement ce que je dis. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 93



ces objets ne représentent pas des choses du monde donné). En d'autres termes, *lorsque l'objet d'une idée est simple, alors l'agent de cette idée n'est pas l'esprit lui-même* (encore une fois, la réciproque n'est pas vraie : une chose du monde donné tout autant que l'esprit lui-même peuvent être l'agent d'une idée dont l'objet est composé).

Quelles sont ces idées dont l'objet est simple ? Dans le cadre de la typologie des idées qu'envisage Descartes en fonction de leur origine, à savoir idées *innées*, *adventices* et *factices*<sup>159</sup>, il ne peut s'agir bien sûr que d'idées innées ou adventices (puisque les idées factices ont justement pour agent l'esprit lui-même). La différence entre idées innées et idées adventices ne semble pas fondamentale, puisque dans les deux cas il s'agit d'idées dont l'agent n'est pas l'esprit lui-même. Du reste, dire qu'une idée est innée ne signifie pas pour autant qu'elle est en permanence actuelle, ou que l'attention de l'esprit se porte en permanence sur elle<sup>160</sup>. Descartes précise qu'il s'agit en fait d'une faculté ou disposition « naturelle » de l'esprit à avoir cette idée\* (il dit même à « produire » cette idée, mais le terme est impropre au regard en tout cas de la question de l'agent de l'idée : c'est l'esprit qui fait que l'idée innée est actuelle, en tant que l'un de ses modes, mais l'objet ou la signification de l'idée résulte de l'action d'un autre agent sur lui)<sup>161</sup>. Or il nous semble que l'on pourrait dire la même chose des idées adventices : une idée ne peut apparaître en mon esprit en « venant de dehors » que si mon esprit a la faculté ou la disposition de réagir ainsi à l'agent extérieur. Mais peu importe : encore une fois la distinction entre idées innées et adventices ne paraît pas très importante et même si Descartes n'évoque comme idées dont l'objet est simple que des idées innées<sup>†</sup> (à l'exception notable, peut-être, de la chose qui pense), les conséquences en seraient les mêmes s'il s'agissait d'idées adventices. L'important est que l'agent ne soit pas l'esprit lui-même.

Parmi les idées innées dont l'objet correspond à une substance, Descartes n'en mentionne que deux, mais qui sont bien sûr au cœur même de sa métaphysique : il s'agit de l'idée de moi (en tant qu'esprit) et de l'idée de Dieu<sup>‡</sup>. Nous y reviendrons.

\* Dans les *Notæ in programma*, Descartes fait la comparaison avec la générosité, ou des maladies comme la goutte ou la gravelle, qui sont « naturelles » à certaines familles, au sens où ces familles présentent la « disposition ou la faculté de les contracter » (Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 807

† « [...] nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, [...] » Lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643. *Adam et Tannery, Vol. III* - page 666

‡ « Elle [l'idée de Dieu] n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née & produite avec moi dès lors que j'ai été créé. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 41

Toutes les autres idées innées sont relatives à des *Notions*, et non à des *Faits*. Descartes ne cessera de répéter que nous avons les idées relatives à un certain nombre de Notions, sans qu'il soit nécessaire de les apprendre, ou qu'on nous les explique par une définition — ce qui veut dire que l'agent de ces idées est une chose donnée, car nous ne pouvons modifier ces idées que nous "trouvons" toujours déjà en nous. Dans une lettre à la Princesse Élisabeth, Descartes regroupe ces idées relatives à ce qu'il appelle des « notions primitives » en quatre genres : celles qui ont un caractère général ; celles qui concernent les corps ; celles qui concernent l'esprit ; et celles qui portent sur l'union de l'âme et du corps.

« Et il n'y a que fort peu de telles notions [primitives] ; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, &c., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure & du mouvement ; & pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement & les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme & le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, & le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments & ses passions. » *Lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643*. Adam et Tannery, Vol. III – page 665\*

On notera que Descartes estime qu'il y a peu de telles « notions primitives » (ou « natures simples »)<sup>162</sup>. Et en effet, on en trouve somme toute assez peu mentionnées dans ses autres écrits. On peut citer, en plus de celles qui figurent dans l'extrait ci-dessus, dans la catégorie des Notions générales, les Notions de « chose »<sup>163</sup> et d'« existence »<sup>164</sup> ; pour les corps, on trouve encore les Notions de « couleurs », « sons », « douleur »<sup>165</sup> ou de « lieu »<sup>166</sup> ; et enfin, pour l'âme, Descartes mentionne aussi le « doute »<sup>167</sup>. Mais en fait les Notions primitives sont bien plus nombreuses qu'il n'apparaît ici, car les termes utilisés ont un caractère très général (voire dénotent des universaux, comme le « nombre » et la « durée »). Les « figures », par exemple, comportent le triangle<sup>†</sup>, la sphère et toutes les autres figures géométriques simples<sup>168</sup>.

\* Dans la lettre suivante, en date du 28 juin 1643, toujours à la Princesse Élisabeth, Descartes rappelle les trois derniers genres, relatifs à « *la notion que nous avons de l'âme, celle du corps, & celle de l'union qui est entre l'âme & le corps* » (*Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643*. Adam et Tannery, Vol. III – page 691)

† « [...] lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, [...] l'idée véritable du triangle était déjà en nous [...] ». *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 829

Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur le cas de la « pensée ». Il s'agit donc d'une « notion primitive », c'est-à-dire d'une chose donnée dont nous avons l'idée (innée, en l'occurrence). Dans *La Recherche de la Vérité*, Descartes dit qu'il est inutile de définir « le doute et la pensée », tout autant qu'« il serait inutile de définir ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à un aveugle » : « il suffit de douter et de penser. Cela nous apprend tout ce que nous pouvons savoir à cet égard » (*La Recherche de la Vérité. Ferdinand Alquié, Vol. 2 – page 1137*). En effet, lorsque je pense (ou que je doute, mais douter est aussi penser) mon esprit est affecté d'une certaine "qualité", qui est la pensée que j'ai actuellement. Cette qualité de la substance qu'est mon esprit (ou ce mode de la pensée) est une chose du monde donné. Mais la conscience est toujours potentiellement réflexive : je peux avoir conscience de cette chose donnée, cette qualité ou pensée. Et donc je peux aussi avoir une conception en accompagnement de cette conscience réflexive, c'est-à-dire en avoir l'idée (réflexive). Il faut comprendre que l'agent de cette idée réflexive est bien une chose du monde donné (la pensée en tant que qualité de mon esprit), et non pas mon esprit lui-même (en tant qu'il peut être l'agent de telle de ses pensées). L'objet d'une idée réflexive n'est pas le fruit de la fantaisie de l'esprit, ni de son pouvoir d'agencement (comme dans le raisonnement). Même dans le cas où la pensée considérée résulte d'une action de l'esprit, une volonté par exemple, l'idée réflexive qui porte sur cette volonté ne résulte pas, elle, directement d'une action de l'esprit, mais bien d'une action d'une autre chose du monde donné que l'esprit, à savoir cette pensée singulière qu'est la volonté en question, et qui est ici une qualité de l'esprit, et non pas l'esprit lui-même. *Une idée réflexive est donc toujours vraie* (mais ici encore, cela ne veut pas dire que l'on ne peut pas se tromper dans le jugement que l'on porte sur une idée, par exemple si l'on croit à tort qu'elle est réflexive, alors qu'elle est factice). Ce résultat est évidemment d'une importance extrême. Mais cela nous donne-t-il, pour autant, une idée de la Notion primitive qu'est « la pensée » ? Cette Notion primitive est en fait l'essence des pensées, ou qualités de la substance esprit. Et la question est alors de savoir comment on peut avoir l'idée de cette essence.

Et cette question est générale, et ne porte pas seulement sur le cas de la pensée. Descartes, par exemple, affirme que « celui qui se promène dans une salle, sait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : est actus entis in potentia prout in potentia » (*Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. Adam et Tannery, Vol. II – page 597*) : ici encore, celui qui se promène entend peut-être ce que c'est que "se promener dans une salle", mais comment fait-il pour entendre, à partir de cette connaissance d'une chose singulière, le « mouvement », qui est l'essence de ce mouvement singulier ? Nous pensons que l'esprit a en fait une idée (innée) de la relation d'essence qui structure le monde donné. Et lorsqu'il a l'idée d'une chose singulière, il lui "applique" en quelque sorte l'idée de la relation

d'essence : autrement dit, il élabore une nouvelle idée dont l'objet est dans la position d'une essence par rapport à l'objet de l'idée initiale. C'est cette manière d'opérer qu'a bien identifiée Descartes pour ce qui est des Notions particulières que sont les propriétés, en disant que « *c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 111)<sup>169</sup>. Et, pour ce faire, dans le cas d'une essence, l'esprit utilise le fait que l'essence est le noyau commun (ou minimal) des propriétés des choses singulières dont elle est l'essence (cf. page 146). Mais si, en opérant ainsi, l'esprit aboutit à une idée dont l'objet est simple, alors c'est que cet objet représente bien une chose donnée, et cette chose est une essence, et plus précisément l'essence de la chose dont nous avons initialement l'idée. Autrement dit, la chose donnée qu'est une essence agit sur mon esprit, non pas directement, mais par l'intermédiaire de deux autres agents : une (ou plusieurs) chose singulière qui agit directement, puis mon esprit lui-même qui agit en cherchant à identifier l'essence de cette chose singulière. Mais cette action de l'esprit ne consiste pas à *produire* l'idée de l'essence, comme la fantaisie peut le faire, ou la volonté ; il s'agit plutôt d'une action qui s'apparente à l'*attention* : il faut porter son attention sur l'essence d'une chose singulière pour percevoir cette essence. On pourrait dire qu'une chose singulière, lorsqu'elle est perçue par l'esprit, comporte la relation d'essence dans laquelle elle est impliquée, mais cette relation nécessite, pour être perçue elle-même, une attention particulière de l'esprit. C'est ce que l'on pourrait appeler "avoir une pensée éidétique", qui consiste donc à avoir l'idée de l'essence d'une chose singulière dont on a l'idée.

Nous venons de voir, dans le cas de l'essence, que l'esprit peut avoir l'idée d'une relation qui structure le monde donnée. En fait, ceci est général : les relations qui structurent le monde donné étant des choses données, elles peuvent agir sur l'esprit, et lorsqu'elles sont simples, alors l'idée correspondante est directement vraie\*. C'est le cas, par exemple, des « vérités éternelles » comme « on ne saurait faire quelque chose de rien », ou « il est impossible qu'une même chose en même temps soit & ne soit pas » et « quantité d'autres semblables » (cf. extrait des *Principes de la Philosophie* cité page 149). Et, de même que précédemment, si ces vérités sont des Notions (c'est-

---

\* « [...] j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, & dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. » Discours de la Méthode – Cinquième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 41

à-dire des vérités nécessaires), l'esprit en a l'idée en portant son attention sur l'essence d'une vérité contingente dont il a l'idée.

L'esprit a donc les idées (qui sont vraies) des relations simples. Or, il dispose de la faculté d'appliquer (ce qui est une *action* de sa part, action que l'on appelle "raisonner") ces idées de relations aux objets de ses propres idées, quelles qu'elles soient (c'est-à-dire qu'elles proviennent de sa propre action ou de celle d'une chose donnée). *Raisonner* consiste à "remplacer" les termes qui sont liés dans l'idée que j'ai d'une relation (Notion qui est une chose donnée), par les objets de certaines de mes autres idées (c'est ce que l'on appelle communément "raisonner *sur* ses idées"), que ces objets représentent ou non des choses données (ou que je sache ou non qu'elles représentent de telles choses données), ou que ces objets soient ou non du type exigé par la relation en question (c'est-à-dire du type des choses qui sont effectivement dans cette relation dans le monde donné, et dont j'ai les idées). Raisonner "juste" ou "correctement" n'est rien d'autre qu'appliquer mon idée d'une relation à des objets d'idées qui sont bien du type des choses qui sont dans cette relation dans le monde donné. Par exemple, si je dis que le rire étant le propre de l'homme tous les hommes rient, je raisonne faussement car j'applique la relation (qui se trouve dans le monde donné) qui veut qu'une propriété de l'essence vaut pour toutes les choses qui ont pour essence cette essence, à l'objet d'une idée (le rire) qui n'appartient pas à l'essence de l'homme (je confonds le type "propre" avec le type "essence"). Mais, qu'il raisonne juste ou faux, l'esprit peut ainsi, en raisonnant, produire de nouvelles idées, dont il est en conséquence clairement l'agent, soit de relations complexes (en combinant plusieurs idées de relations simples), soit de relations contingentes (en appliquant ses idées de relations à des objets du type "chose singulière"). Une telle de ces nouvelles idées, dont l'esprit est l'agent, et qui sont donc des idées « factices », obtenues par « déduction », peut pourtant être vraie, si son objet est le même que celui qu'aurait produit une chose du monde donné en agissant directement sur l'esprit. D'autre part, je peux avoir des idées dont l'agent est une chose donnée autre que mon esprit (c'est-à-dire des idées innées ou adventices), mais dont l'objet n'est pas simple. C'est-à-dire que je peux le diviser, et donc je ne peux pas savoir par ce moyen que je n'en suis pas l'agent, justement (puisque je sais seulement que les idées dont l'objet est simple n'ont pas été produites par mon esprit). Dans les deux cas\*, que je ne sais d'ailleurs

---

\* « [...] nous parvenons par une double voie à la connaissance des choses, à savoir, par l'expérience ou par la déduction. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle II. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 83*

pas discriminer, je me retrouve face à une idée dont l'objet est composé\*. Il s'agit de la seconde approche (après l'identification des idées dont l'agent est directement une chose donnée) qu'il est nécessaire d'examiner pour recenser l'ensemble des idées vraies. Comme précédemment, la vérité d'une telle idée ne peut être établie qu'après une action de l'esprit, et non pas par un "simple regard de l'esprit". Et cette action consiste à nouveau à *diviser* l'objet de l'idée en question, mais il ne s'agit plus seulement de s'intéresser au fait qu'il est possible ou non d'effectuer cette division (puisque cette fois cette action est, par hypothèse, possible), mais d'*analyser* l'objet, c'est-à-dire de s'intéresser aux objets élémentaires qui le composent. Mais cette *analyse* n'est pas la même, selon que l'objet composé est du type *Notion* ou du type *Fait*. Nous disons que l'objet est "du type" *Notion* ou *Fait* et non pas qu'il est une *Notion* ou un *Fait* car l'objet d'une idée n'est pas une chose du monde donné. Mais, comme nous l'avons vu, l'esprit a l'idée des relations qui structurent le monde donné, et en particulier celle de la relation d'essence. Il peut alors appliquer cette idée de la relation d'essence aux objets de ses idées, et reconnaître ainsi ceux qui occupent dans cette relation (factice) la position d'une *Notion* ou celle d'un *Fait*.

Si l'objet de mon idée est du type *Notion*, son analyse conduit à des objets élémentaires qui appartiennent eux aussi à ce type. La manière dont ces objets élémentaires sont composés, c'est-à-dire la relation qui existe entre eux, est elle-même l'objet d'une idée, objet du type *Notion*. Il peut donc se faire que tous ces objets élémentaires, y compris la relation qui les associe dans l'objet composé initial, soient des objets simples, c'est-à-dire qu'ils représentent tous des *Notions*. En ce cas, et si j'ai raisonné juste (c'est-à-dire si je vérifie bien que les objets élémentaires qui entrent dans la relation sont du type requis pour cette relation), l'idée initiale est vraie†. En effet, chaque idée élémentaire est directement vraie, et représente donc une chose donnée (une *Notion*); en outre, l'idée de la relation entre les objets élémentaires représente elle aussi une chose donnée (une vérité nécessaire); donc la chose du monde donné qui résulte de l'application de cette vérité nécessaire aux *Notions* représentées par les objets élémentaires, si elle agissait sur mon esprit, provoquerait en celui-ci une idée dont l'objet serait le même que celui dont on est parti (et d'ailleurs, peut-être est-ce ce qui s'est passé). L'exemple type qui peut être

\* cf. extrait déjà mentionné page 55 note 42 : « *Nous disons, sixièmement, que pour ces natures que nous appelons composées, nous pouvons les connaître parce que nous faisons l'expérience de ce qu'elles sont, ou bien parce que nous les composons nous-mêmes.* » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 149*

† « [les connaissances] *ne consistent qu'en la composition de choses qui sont connues par elles-mêmes.* » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 155*

donné est celui de la propriété du triangle d'avoir ses angles égaux à deux droits : l'analyse de cette idée conduit à une essence simple, celle du triangle, et à des vérités nécessaires, simples elles aussi, dont la combinaison (qui est elle-même une vérité nécessaire) produit cette propriété. La propriété du triangle d'avoir ses angles égaux à deux droits est donc vraie, c'est-à-dire que l'idée que j'en ai représentée bien une chose donnée. Mais toutes les autres propriétés du triangle que je connais ainsi, par des idées vraies, au sens où la vérité d'une idée est ici définie, sont elles aussi des choses données. Et c'est toute la logique et toute la mathématique qui relèvent de cette approche.

Deux remarques sont à formuler ici. Si je découvre demain une nouvelle propriété mathématique, dont je n'ai encore jamais eu l'idée (et donc dont personne non plus n'a jamais eu l'idée, à *ma connaissance*), cette propriété sera elle aussi une chose donnée, c'est-à-dire qu'elle "aura toujours été vraie" (cf. l'expression de Descartes : « vérité éternelle »). Mais il faut comprendre pourquoi, ou comment cette idée est vraie. Le raisonnement de mon esprit, en combinant des essences et des vérités nécessaires (ou plutôt : leurs idées), *produit* de nouvelles idées. Ces nouvelles idées, à ce stade, ne sont pas vraies, puisque c'est mon esprit qui en est l'agent. Elles ne peuvent "devenir vraies" qu'après *vérification*, que ce soit par moi-même ou par autrui. Lorsque j'analyse une telle de ces idées et que j'aboutis à des objets élémentaires simples, je *perçois* alors, grâce à mon action d'analyse, la vérité de cette idée. Cette idée représente une chose donnée, et la manière dont elle a été effectivement produite (par mon raisonnement, ou par le raisonnement du mathématicien qui l'a "découverte" avant moi, ou par action directe, c'est-à-dire par "intuition") n'a aucune importance. L'universalité des mathématiques s'explique ainsi. Une vérité mathématique appartient à tout le monde, car elle est une chose donnée, mais cependant elle n'est vraie pour chacun que si chacun est à même de la comprendre, c'est-à-dire de l'analyser en objets élémentaires simples.

La deuxième remarque porte sur l'extension du monde donné. Dans l'idée cartésienne du monde donné il y a des vérités nécessaires qui sont des relations générales entre choses données. Ces vérités nécessaires semblent avoir une vertu "productive", en quelque sorte, au sens où leur application à des choses données conduit à de "nouvelles" choses données. Mais il ne faut pas se tromper : ces "nouvelles" choses données sont des choses du monde donné, tout simplement. Elles ne sont en rien "nouvelles". C'est pour l'esprit qui les *découvre* qu'elles apparaissent "nouvelles", que cette découverte s'effectue par une action directe de ces choses sur l'esprit ou par leur construction par l'esprit lui-même. En particulier, il ne faudrait pas croire que l'esprit "crée" de telles choses par sa puissance de raisonnement. Les mathématiciens ne s'y trompent d'ailleurs généralement pas : même à l'issue d'une très longue chaîne de raisonnements, lorsqu'ils arrivent à une "nouvelle" vérité, leur expérience intime

relève bien plus du sentiment de la *découverte* que de celui de l'*invention*. C'est pour exprimer cela que, parfois, on dit que les propriétés du triangle, par exemple, sont "en puissance" dans le triangle. Mais ce ne sont pas ces propriétés qui, à proprement parler, sont "en puissance"; c'est bien plutôt l'esprit qui est "en puissance" d'en avoir les idées, puisque ce sont des choses données, et que les choses données sont justement tout ce qui est susceptible d'agir sur l'esprit en provoquant en lui une idée correspondante.

Mais tout ce que nous venons de voir (y compris toutes les mathématiques) n'est pas le plus important pour Descartes : l'essentiel est de connaître les *Faits*<sup>\*</sup>, c'est-à-dire d'en avoir des idées vraies. Cinq types de Faits sont ici à examiner.

- 1) Tout d'abord, les Faits spirituels que sont mon esprit et ses qualités (mes pensées, qu'elles soient simples ou complexes). Les idées que j'en ai (idées réfléchies) sont directement vraies, comme nous l'avons vu.
- 2) Il y a ensuite l'idée d'un autre être spirituel, qui est Dieu, mais que nous examinerons ultérieurement.
- 3) Le troisième type de Faits concerne les autres esprits humains (et leurs pensées) : dans quel cas l'idée que j'ai que tel être devant moi est un homme, c'est-à-dire est une chose qui pense, et qu'il a précisément telle pensée, dans quel cas, donc, une telle idée est-elle vraie? Descartes ne donne qu'une piste de réponse, à partir du langage, que nous avons évoquée au début de cette étude (cf. page 37). Mais on ne peut pas dire qu'il ait véritablement étudié cette question pour elle-même, et de toute façon sa piste de réponse utilise la médiation des corps, ce qui la ramène aux deux derniers types de Faits ci-après.
- 4) J'ai aussi une idée de l'union de l'âme et du corps — qui est en fait une idée de l'union de mon âme et de mon corps. Il s'agit d'une idée composée, et on peut considérer, d'un certain point de vue, qu'un traité comme *Les Passions de l'Âme* consiste à en faire l'analyse au sens où nous en avons parlé ci-dessus. Cette analyse conduit à des objets élémentaires qui sont « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, & le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments & ses passions » (cf. l'extrait de la lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643, cité page 217). Or ces

---

\* « [...] lors j'ai dit que cette proposition : JE PENSE, DONC JE SUIS, est la première & la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, & que pour penser il faut être, & autres choses semblables; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 29



objets représentent des « notions primitives », et l'idée que j'ai de l'union de mon âme et de mon corps est donc vraie, sous réserve que l'analyse qui en est faite est correcte (c'est-à-dire que les autres objets élémentaires, du type relations, qui la composent, représentent bien des vérités nécessaires). Mais il n'y a pas que l'idée de l'union de mon âme et de mon corps : il y a aussi l'idée ou les idées qui portent sur l'union des autres esprits et des autres corps. Nous voulons dire par là les idées que j'ai des actions des autres hommes (en tant qu'esprits) sur le monde matériel et des actions du monde matériel sur les autres hommes (toujours en tant qu'esprits). Et ces idées sont aussi celles des actions des hommes les uns sur les autres, car les hommes, en tant qu'esprits, interagissent grâce à la médiation de la matière (à l'exception peut-être d'une éventuelle action directe d'un esprit sur un autre). La question de la vérité de toutes ces idées fait l'objet de ce que nous appelons aujourd'hui "les sciences humaines" — écologie, économie, psychologie, sociologie, anthropologie, histoire, politique... Descartes n'évoque pas cette question.

- 5) Reste le dernier type de Faits, qui concerne les corps. Nous lui consacrerons un chapitre entier. Mais disons tout de suite que la méthode analytique que nous avons vue précédemment ne fonctionne pas ici. C'est que jamais dans l'analyse d'un objet corporel on n'arrive à des objets élémentaires qui soient tous simples. Ceci est dû au fait que l'essence des corps présente comme propriété d'être indéfiniment divisible. La conséquence en est que jamais l'analyse de l'idée que j'ai d'un corps (que ce soit d'une substance, d'une qualité ou d'une propriété corporelles, car même dans ces deux derniers cas je dois aussi avoir l'idée d'une substance corporelle, et c'est celle-ci qui est divisible à l'infini) ne me permet de percevoir que les éléments qui composent l'objet de cette idée n'ont pas pour agent mon esprit lui-même. On peut considérer que l'échec ici de la méthode analytique est exprimé de la manière suivante par Descartes :

« [...] remarquer que l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 92\*

---

\* Et aussi : « Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, & dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite & nécessaire y est comprise. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 128

Nous reviendrons sur ce qu'il faut entendre exactement par « concevoir clairement et distinctement », mais nous savons déjà qu'il s'agit là, pour Descartes, de la meilleure conception possible. Or, même en ce cas, seule « l'existence possible » pour l'objet d'une telle idée nous est donnée, alors qu'il faudrait avoir « l'existence nécessaire ». En effet, si la méthode analytique conduisait à des objets élémentaires qui soient tous simples on pourrait dire que l'idée initiale est vraie, ce qui, pour l'idée d'une substance, signifie que son objet représente une substance qui est une chose du monde donné, c'est-à-dire une chose qui "existe". Et cette « existence » pourrait bien être qualifiée de « nécessaire », puisqu'elle serait donnée à la perception de mon esprit. Et elle serait « contenue dans le concept ou l'idée », puisqu'elle apparaîtrait à l'issue d'une opération d'*analyse* de cette idée. Mais nous n'avons que l'« existence possible »...

Mais qu'est-ce qu'une « existence possible » ? Descartes ne le dit pas explicitement. Mais l'examen de son œuvre scientifique permet de répondre à cette question : il s'agit d'une existence qui est *compatible* avec le reste du monde. Nous ne sommes pas loin du concept de "compossibilité" tel que Leibniz l'introduira. Le monde donné est structuré. Chaque chose du monde donné, et c'est vrai en particulier pour chaque chose corporelle, est prise dans tout un ensemble de relations avec un grand nombre d'autres choses données. L'objet d'une idée a alors une « existence possible » s'il respecte toutes les relations dans lesquelles il entrerait s'il représentait effectivement une chose du monde donné. Si tel est le cas, ce qui est *possible*, en fait, c'est que mon idée ait pour agent une chose donnée (celle-là justement), c'est-à-dire qu'elle soit *vraie*. On introduit ici un nouveau concept, qui est la "vérité possible" d'une idée.

Illustrons cela par quelques exemples.

Toute chose donnée singulière a une essence. Eh bien, pour que l'idée d'un objet corporel puisse être vraie, il faut déjà que j'aie l'idée vraie d'une Notion qui serait l'essence de la chose éventuellement représentée :

« [...] selon les lois de la vraie Logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est. »  
*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 85-86 (Passage déjà cité page 166)

Tout Fait du type substance ou qualité a nécessairement une cause (cf. page 183). C'est pourquoi l'objet corporel d'une idée ne peut représenter une chose du monde donné que si j'ai l'idée vraie – ou au moins "possiblement" vraie – de la cause de cette chose donnée. Cette règle est évidemment de la plus grande importance dans les sciences, et toute l'œuvre scientifique de Descartes peut être vue comme un immense effort d'identification des causes des objets qui, dans nos idées, nous paraissent

devoir représenter les choses corporelles du monde donné. Mais il faut ici souligner l'originalité de la démarche cartésienne par rapport à l'approche communément adoptée en matière de recherche scientifique. Le savant, habituellement, constate un fait et cherche la cause qui a provoqué ce fait. Ce qui prouvera la cause, c'est l'effet dont il est parti. Descartes, lui, ne part pas de l'effet comme d'une vérité. C'est la cause qui prouvera l'effet, ce dernier ne devenant vrai (ou possiblement vrai) que du fait justement qu'il a une cause : « [...] j'ai dessein d'expliquer les effets par leurs causes, & non les causes par leurs effets; [...] » (Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 105). Le résultat du travail scientifique consiste généralement en la découverte de nouvelles choses, qui étaient jusqu'alors cachées, mais dont l'existence rend compte de phénomènes connus, qui deviennent alors les effets de ces causes. Descartes, au contraire, ne prétend pas découvrir, dans sa physique, l'existence des « éléments » de matière des trois types qu'il a identifiés (cf. notamment les « éléments de matière subtile »); ces « éléments » de matière restent à l'état d'hypothèses. Mais ces hypothèses lui permettent de déduire tous les phénomènes observés dans la nature. Le monde matériel tel qu'il en a l'idée, c'est-à-dire constitué de corps dont l'essence est l'étendue, est alors possiblement vrai, car il est entièrement expliqué par les causes que sont ces « éléments » de matière et leurs mouvements. Ce qui montre bien l'originalité (et l'étrangeté pour les hommes d'aujourd'hui) de la démarche cartésienne, c'est que Descartes affirme même qu'à partir des « principes » qu'il a proposés il est possible de déduire bien plus d'effets qu'il n'y en a dans le monde donné, et que le rôle de l'expérience (non pas l'expérience conçue et montée par le savant, mais l'expérience au sens de ce qui nous arrive normalement par les sens) est alors de sélectionner les effets qu'il convient de retenir\*, ces derniers n'étant cependant éligibles au statut de réalité que parce qu'il a déjà été vérifié qu'ils entrent bien dans une relation de causalité : l'expérience seule, en effet, ne nous autoriserait pas à considérer comme réel ce qu'elle nous montre. Tout cela confirme bien que le but est de valider les effets, et non pas les causes.

L'existence (possible) d'une substance, c'est-à-dire la vérité (possible) d'une idée dont l'objet est du type substance, "se transmet" en quelque sorte, par la relation

---

\* « Or les principes que j'ai ci-dessus expliqués, sont si amples, qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde, [...] » Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 104-105. Et le titre de l'article dans lequel figure ce passage est le suivant : « Des Phénomènes ou expériences, & à quoi elles peuvent ici servir ».

d'accident, aux qualités de cette substance\*. Nous voulons dire que si j'ai une idée dont l'objet est du type "qualité", c'est-à-dire que cet objet est dans une relation d'accident avec l'objet d'une autre idée, qui est, lui, de type substance, et que cette autre idée est vraie ou possiblement vraie (la substance qui est représentée bénéficie d'une existence, éventuellement seulement possible), alors l'idée que j'ai de cette qualité est elle aussi vraie, ou possiblement vraie.

Nous venons de voir trois exemples de relations qui interviennent dans la "vérité possible" d'une idée dont l'objet est corporel : la relation d'essence, la relation de causalité et la relation d'accident. Mais toutes les relations qui structurent le monde donné (comme la relation du tout, les relations de similitude ou d'inégalité, les relations d'ordre etc.) interviennent, ou peuvent intervenir. Une idée dont l'objet est corporel n'est possiblement vraie que si cet objet respecte toutes les relations dans lesquelles entrerait la chose du monde donné qui serait représentée par lui. Une fois de plus cette qualité de "possiblement vraie" ne se donne pas en lecture directe sur l'idée elle-même. L'esprit doit à nouveau se montrer actif, et plus encore que dans le cas des idées des Notions complexes par exemple. Tout d'abord, il lui faut généralement commencer également par une analyse de l'objet dont il a l'idée, afin de réduire sa complexité éventuelle à un ensemble d'objets élémentaires. Et, pour ceux de ces objets élémentaires qui sont du type corporel, il lui faut chercher les relations dans lesquelles ils devraient entrer avec les choses données déjà connues. Mais on voit tout de suite que cette recherche dépend essentiellement de l'idée que j'ai du monde, c'est-à-dire de l'ensemble actuel de mes idées vraies ou possiblement vraies. La *compatibilité* d'un objet avec le monde ne peut signifier en fait que la compatibilité de cet objet avec *ma vision* du monde. Cette vision actuelle que j'ai du monde est ce que nous appellerons, en reprenant le terme utilisé par Descartes, *ma créance* actuelle. Nous l'étudierons dans un chapitre suivant.

Pour une idée dont l'objet est corporel, nous arrivons ainsi à une notion de "vérité possible", qui, comme toute vérité d'une idée, ne peut être perçue qu'après une action de l'esprit, mais qui paraît bien, en plus, dépendre du sujet qui a cette idée. En effet, une telle idée est possiblement vraie si elle est compatible avec la créance du sujet, c'est-à-dire avec sa vision du monde. Or la vision que j'ai du monde n'est pas la même que celle d'un autre homme, car, par exemple, je n'ai pas eu les mêmes expériences que lui ; et de plus ma propre vision évolue dans le temps, par exemple en y intégrant

---

\* « [...] de cela même que l'on conçoit une chose comme appartenant à une chose existante, on conçoit nécessairement en même temps que cette chose existe. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septième Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 1020*

cette chose dont je viens de constater qu'il est possible qu'elle existe. Mais ne nous méprenons pas : cela ne veut pas dire que le monde donné serait subjectif. Ce qui est subjectif, c'est la connaissance que l'on en a. Telle idée que j'ai m'apparaît "possiblement vraie", alors que ce ne sera pas le cas pour autrui, ou pour moi-même demain. Il n'empêche que cette idée est effectivement possiblement vraie, c'est-à-dire qu'elle est bien compatible avec ma créance actuelle (si je suppose que je ne me suis pas trompé dans mon analyse de l'objet de cette idée). Cela veut dire qu'elle *a pu* être provoquée en moi par un agent autre que mon esprit lui-même, et non pas qu'elle *a été* provoquée par un tel agent. Peut-être que demain l'analyse que je ferai à nouveau de cette idée me montrera qu'elle n'est pas vraie, au sens non pas que je verrais directement que j'en suis en réalité l'agent (car cela, j'aurais pu le voir déjà la première fois, si je pouvais vraiment le savoir) mais qu'il y aurait incohérence à ce que le monde donné, tel que j'en ai la vision à présent, comprenne une chose qui serait représentée par l'objet de cette idée. Et cette nouvelle incompatibilité proviendra de ce que ma créance, ou ma vision du monde, aura évolué entre-temps. Le monde donné, lui, n'aura pas changé pour autant (même s'il change aussi, mais ce n'est pas la question ici). Seule aura changé ma connaissance du monde. La vérité possible d'une idée est fonction, non seulement de l'idée elle-même, mais aussi de ma créance. L'idée elle-même, en tant que mode de l'esprit, est une chose du monde donné. Mais nous verrons que ce n'est pas le cas de la créance, qui n'est pas une pensée. En conséquence, et *contrairement à la vérité d'une idée, la vérité possible d'une idée n'est pas une chose donnée* : c'est mon esprit qui en est l'agent.

Cette dernière conclusion est évidemment très importante. Mais Descartes veut que la vérité d'une idée puisse être accessible à l'esprit humain. Autrement dit, il veut que la vérité possible soit la vérité. C'est Dieu qui lui servira à effectuer ce passage, comme nous le verrons dans le chapitre intitulé *Dieu, garant de la cohérence* (page 279).

Nous venons de voir, non seulement ce qu'est la vérité d'une idée, mais aussi comment, et dans quelle mesure, l'esprit peut savoir qu'une de ses idées est vraie. En conséquence, lorsque je sais que telle de mes idées est vraie, et que l'objet de cette idée est du type propriété, je sais aussi, bien sûr, que cette propriété est vraie aussi dans le monde donné. C'est ce qui est exprimé par la maxime : « du connaître à l'être la conséquence est bonne »<sup>170</sup>, qui peut paraître paradoxale si l'on considère que la connaissance consiste à traduire l'être, qu'en conséquence elle est ce qu'elle est parce que l'être est ce qu'il est, et donc que c'est elle la conséquence de l'être (et non l'inverse). Mais il faut prendre garde à ce que l'adjectif "vrai" n'a pas le même sens lorsqu'on dit qu'une idée est "vraie" et qu'une propriété est "vraie" dans le monde.

Dire qu'une propriété est "vraie" dans le monde donné, signifie qu'elle est une chose donnée, tout simplement (une vérité contingente ou nécessaire). Dire qu'une idée est "vraie", signifie qu'elle représente une chose donnée, et si cette chose représentée est du type propriété, il va de soi que la propriété en question est "vraie" dans le monde donné, puisqu'elle est une chose de ce monde donné. Ce qui est "premier", si l'on veut, c'est toujours la chose donnée. Je n'ai une idée vraie que si une chose donnée a agi sur mon esprit et provoqué cette idée. Dans le cas de Dieu, par exemple, Descartes ne dit pas qu'il existe *parce que* son existence est comprise dans l'idée qu'il a de Dieu, mais au contraire que l'existence est comprise dans l'idée qu'il a de Dieu *parce que* Dieu existe "réellement" (pour ne pas dire ici "dans le monde")<sup>171</sup>. Du moins si son idée de Dieu est *vraie*, bien sûr — et toute sa démonstration de la *Troisième Méditation* consiste justement à établir que cette idée n'a pas pour agent son propre esprit.

Lorsqu'on lit l'œuvre de Descartes on peut avoir l'impression qu'il ne parle finalement que des idées qu'il a sur le monde, et non pas du monde donné lui-même. C'est ce qui conduira l'Hyperaspistes, l'une des personnes qui lui firent des objections sur ses *Méditations Métaphysiques*, à lui reprocher que sa « *métaphysique n'établit rien du tout, que ce qui appartient à [la] connaissance* » (Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 363*). Mais ce serait se méprendre totalement. En réalité, il parle du monde donné, des choses du monde donné. Mais il sait que tout ce qu'il peut en connaître lui est donné à travers les idées qu'il en a, justement. C'est pourquoi, pour découvrir des propriétés dans le monde donné, il les cherche dans les idées qu'il a sur le monde. Et il sait que s'il ne travaille qu'à partir d'idées qui sont *vraies*, alors ce qu'il aura découvert en elles représentera des propriétés du monde donné. C'est ce qu'il écrit au Père Gibieuf :

« Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses & de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses. » *Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642. Adam et Tannery, Vol. III – page 474*

## Clarté et distinction, intuition

**La clarté et distinction n'est pas la qualité d'une idée, mais traduit une action de l'esprit sur cette idée, à savoir l'analyse qui permet de s'assurer que l'agent de cette idée n'est pas l'esprit lui-même – La vérité d'une idée conçue clairement et distinctement n'a pas à être démontrée, car elle résulte des définitions de la conception claire et distincte et de la vérité – Je ne me trompe jamais sur le fait que je conçois clairement et distinctement une idée, mais je peux décider de croire en la vérité d'une idée indépendamment de ce fait – Une intuition est une conception accompagnée de la conscience de l'absence d'action de l'esprit – L'idée que l'on a par intuition est toujours vraie, mais peut être obscure et confuse – Lorsqu'une intuition est incompatible avec ma créance, je peux soit changer cette idée, soit remettre en cause ma créance**

Une idée est donc vraie, lorsque :

- a) soit son objet est simple (c'est-à-dire qu'il ne peut être divisé par l'esprit) ;
- b) soit l'analyse de son objet conduit à des objets élémentaires simples, la composition de ces objets élémentaires étant elle-même un objet simple (c'est-à-dire qu'elle représente une relation qui structure le monde donné) ;
- c) soit son objet lui-même, ou les objets élémentaires obtenus par l'analyse de son objet, respectent toutes les relations dans lesquelles entrerait la chose du monde donné, qui serait ainsi représentée, avec le monde tel que j'en ai l'idée actuellement ; mais en ce dernier cas la vérité de l'idée n'est que possible.

Ressortissent au premier cas ci-dessus, les idées des natures simples, des vérités nécessaires et des substances spirituelles que sont le moi et Dieu. Dans le deuxième cas, on trouve essentiellement les idées des objets et des propriétés logiques et mathématiques. Enfin, la vérité possible, qui correspond au troisième cas, concerne les idées dont les objets sont corporels, c'est-à-dire les idées qui relèvent de la physique (et sans doute aussi celles dont les objets sont relatifs à ce que l'on appelle aujourd'hui les "sciences humaines", mais dont ne parle pas Descartes).

Nous pensons que c'est ainsi qu'il faut comprendre le concept cartésien de « clarté et distinction » d'une idée, c'est-à-dire comme l'analyse, par l'esprit, de l'objet de son idée\*, selon les trois points ci-dessus.

Certes, Descartes donne une définition de ce qu'il entend par une idée claire et une idée distincte, et cette définition paraît tout autre :

« J'appelle claire celle [la connaissance] qui est présente & manifeste à un esprit attentif [...]. Et distincte, celle qui est tellement précise & différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 44

Il faut remarquer que cette définition n'apparaît que tardivement dans l'œuvre de Descartes, puisqu'on ne la trouve que dans les *Principes de la Philosophie*, alors qu'il utilise déjà abondamment ce concept bien plus tôt, et notamment dans les *Méditations*. Il faut surtout remarquer que cette définition ne décrit pas quelque chose qui serait comme une "qualité" d'une idée (sa clarté et sa distinction), car l'idée elle-même n'est pas la seule à être impliquée dans cette définition : l'attitude de l'esprit qui a cette idée intervient également. Pour qu'une idée soit claire et distincte, il ne faut pas seulement que l'idée soit telle ou telle, mais aussi que l'esprit soit « attentif » et qu'il « la considère comme il faut ». Et il ne faudrait pas comprendre que cette attitude de l'esprit (qui est en fait une *action* de l'esprit) serait la condition pour qu'il reconnaisse que son idée est claire et distincte, c'est-à-dire pour qu'il perçoive cette éventuelle qualité dans son idée, mais qu'elle est bien la condition pour que son idée soit effectivement claire et distincte. C'est pourquoi il nous paraît que parler d'une idée "claire et distincte" est quelque peu dangereux, car on risque de comprendre que la clarté et la distinction sont des qualités, "objectives" en quelque sorte, d'une idée. Par contre, il n'y a pas ce risque lorsqu'on parle de concevoir clairement et distinctement. "Concevoir clairement et distinctement" signifie, à nos yeux, d'une part concevoir, c'est-à-dire avoir une idée — ce qui est une passion —, et d'autre part se livrer à l'analyse décrite ci-dessus de l'objet de son idée\* — ce qui est une action.

\* Remarque : lorsque nous disons "l'analyse de l'objet de l'idée" il ne faut pas comprendre que "l'objet de l'idée" ferait lui-même l'objet d'une idée (l'idée de l'objet-de-l'idée); ce qui n'est pas possible puisque "l'objet d'une idée" n'est pas une chose du monde donné. "L'analyse de l'objet de l'idée" signifie en fait l'analyse de l'idée en tant qu'elle a tel objet.

† On retrouve cette idée d'"analyse" par l'esprit du contenu de son idée dans le passage suivant : « *Et notre conception n'est pas plus distincte, pource qu'elle comprend peu de choses, mais pource que* »



Nous prendrons ici trois exemples qui illustrent ce qu'entend Descartes par ce concept de "clarté et distinction" d'une idée, et qui montrent qu'il correspond bien à ce que nous en avons dit. Le premier exemple concerne la relation qui existe entre les objets élémentaires qui composent l'objet complexe d'une idée. Pour que l'idée puisse être considérée comme claire et distincte, l'analyse qu'opère l'esprit sur cet objet complexe doit conduire à une relation qui peut représenter une relation du monde donné. Donc si ces objets élémentaires sont contradictoires entre eux, l'objet initial ne saurait représenter une chose donnée, et la conception en question est obscure et confuse. Descartes pense qu'il en est justement ainsi de l'idée d'*atome* : « *pour un atome, il ne peut jamais être conçu distinctement, à cause que la seule signification du mot implique contradiction, à savoir d'être corps & d'être indivisible.* » (Lettre au Père Mersenne du 30 septembre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III* – page 191).

Le second exemple concerne la nature de l'objet dont j'ai l'idée. L'idée du *froid*<sup>172</sup>, quand elle est obscure et confuse, a pour objet un corps, ou plus exactement une qualité d'un corps. Mais l'analyse de cet objet conduit à considérer que le froid n'est qu'une privation (de chaleur), et donc qu'il ne représente pas une chose du monde donné. Si je modifie cette idée et que je la pense avec un objet dont la nature est cette fois une sensation perçue par mon âme et provoquée par mon corps (via le sens du toucher), alors cette nouvelle idée peut être claire et distincte.

Le troisième exemple illustre que la clarté et la distinction d'une idée dépendent de la vision du monde qui est actuellement la mienne. Un aveugle-né « *peut bien avoir une idée claire et distincte du soleil comme d'une chose qui chauffe, quoiqu'il n'en ait pas l'idée comme d'une chose qui éclaire et illumine.* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 835). Autrement dit, l'idée claire et distincte du soleil qu'a un tel aveugle n'est pas la même que l'idée claire et distincte qu'a du même soleil une personne qui jouit de la vue. Et pourtant ces idées sont toutes deux claires et distinctes ; et elles sont donc toutes deux vraies. Cet exemple montre aussi qu'une idée claire et distincte n'est pas une idée "complète" de la chose qu'elle représente. Une idée peut être vraie sans être complète\*. Une idée qui représente une chose du monde donné ne la représente peut-

---

*nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, & que nous prenons garde à ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure.* » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 54

\* « [...] nous disons que celui qui n'est pas versé dans la géométrie ne laisse pas d'avoir l'idée de tout le triangle lorsqu'il le conçoit comme une figure composée de trois lignes, quoique les géomètres puissent connaître plusieurs autres propriétés du triangle, et remarquer quantité de choses dans son idée que celui-là n'y observe pas. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – page 812

être pas totalement. Mais de toute façon on n'en sait jamais rien, puisque tout ce qu'on connaît d'une chose donnée est contenu dans l'idée qu'on en a, justement.

On le sait, pour Descartes une conception claire et distincte est vraie :

« [...] rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il ne soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 960

Et aussi : « [...] ce que l'on conçoit clairement et distinctement, par qui que ce puisse être qu'il soit ainsi conçu, est vrai, et ne le semble ou ne le paraît pas seulement; [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 1016

Il affirme avoir "démonstré" cela : « *Dans la quatrième [Méditation], il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies; [...].* » (*Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes. Adam et Tannery, Vol. IX – page 11*)<sup>173</sup>. La "démonstration" dont parle Descartes consiste à s'appuyer sur la preuve qu'il a apportée dans la *Troisième Méditation* de l'existence de Dieu qui, étant tout parfait, ne saurait nous tromper<sup>174</sup>. Mais cette "démonstration" porte-t-elle vraiment sur le fait qu'une conception claire et distincte est vraie? Il nous semble qu'en réalité il s'agit pour Descartes de démontrer le bien-fondé de la *certitude* que l'on peut avoir à l'égard d'une idée conçue clairement et distinctement. Nous établirons ce point plus précisément dans le chapitre intitulé *Le choix de la cohérence* (page 273). En quelques mots, disons cependant déjà que le problème pour lequel Descartes croit devoir faire appel à la perfection de Dieu est celui de la certitude relative à une idée que l'on sait avoir conçue clairement et distinctement mais que l'on ne conçoit pas actuellement clairement et distinctement\*. Car le texte suivant (déjà cité page 71), qui fait immédiatement suite au passage extrait de la *Cinquième Méditation* dans lequel Descartes rappelle qu'il a « déjà amplement démontré que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies » est sans ambiguïté :

« Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les [les choses que je connais clairement et distinctement] estimer vraies, pendant que je les conçois

---

\* « [...] c'est autre chose de concevoir clairement, et autre chose de savoir certainement; vu que nous pouvons savoir certainement plusieurs choses, soit pour nous avoir été révélées de Dieu, soit pour les avoir autrefois clairement conçues, lesquelles néanmoins nous ne concevons pas alors clairement; [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 1025*

clairement & distinctement. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 52

L'expression capitale est bien sûr : « **pendant que** je les conçois clairement et distinctement ». Nous retrouverons cela pour le *cogito* lui-même : « *cette proposition* : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, **toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.** » (*Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 19) (c'est nous qui soulignons). Et cette vérité du *cogito*, on le rappelle, est découverte avant que Descartes ne démontre l'existence de Dieu, dans la *Troisième Méditation*. Tout cela confirme que la clarté et la distinction ne sont pas des "qualités" qui seraient attachées à une idée, mais correspondent à une certaine attitude active de l'esprit vis-à-vis de son idée. En conséquence, la vérité d'une idée *pendant que je la conçois clairement et distinctement* résulte en fait tout simplement de ce que signifie justement "concevoir clairement et distinctement", c'est-à-dire analyser l'objet de son idée afin de vérifier qu'elle a eu ou qu'elle aurait pu avoir pour agent une chose du monde donné autre que l'esprit lui-même, ce qui est proprement, pour une idée, être vraie. Une idée *actuellement conçue clairement et distinctement* est donc vraie, par définition en somme (définitions d'une part de la vérité d'une idée, et d'autre part de la conception claire et distincte).

Certains textes de Descartes laissent entendre qu'il est difficile de savoir si l'on conçoit clairement et distinctement, et que l'on peut en conséquence se tromper sur ce point :

« [...] je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » *Discours de la Méthode – Quatrième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 33<sup>175</sup>

Ici encore on pourrait avoir l'impression que la clarté et la distinction sont des qualités qu'il faudrait remarquer éventuellement sur ses idées. Mais ce n'est pas cela. La conception claire et distincte étant à la fois une passion et une action de l'esprit, l'esprit en a bien conscience. Ce qui signifie que lorsque je conçois une idée clairement et distinctement j'en ai conscience et donc j'en ai également l'idée (que je la conçois ainsi). Autrement dit, je le sais. Mais je ne sais peut-être pas que cela s'appelle "concevoir clairement et distinctement", ni que cela implique que mon idée

---

\* Et aussi : « [...] il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, [...]. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septième Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 960

est vraie (si je n'ai pas lu Descartes). *A contrario*, je peux penser que je "conçois clairement et distinctement" au sens où Descartes en parle, et donc que mon idée est vraie, alors qu'en réalité ma conception actuelle n'est pas claire et distincte. Mon erreur est donc dans le jugement que je porte sur ma conception, mais non pas dans la perception que j'en ai. En pratique, cela signifie que si je *veux* avoir des idées vraies, et c'est une posture éthique, il me faut d'une part comprendre ce qu'est la vérité d'une idée, et d'autre part me livrer à l'analyse de mes idées, telle que nous l'avons vue, et qui est proprement concevoir clairement et distinctement. On peut donc dire que l'on ne conçoit clairement et distinctement que si l'on veut concevoir ainsi, et si l'on sait ce que c'est que concevoir clairement et distinctement\*. Mais si ces deux conditions sont remplies, et elles ne le sont que chez les « personnes sages », pour reprendre les termes de Descartes dans le passage de ses *Réponses aux Septième Objections* cité ci-dessus, alors on sait bien quand on conçoit clairement et distinctement.

Nous avons dit qu'une idée ne porte pas une marque qui indiquerait à l'esprit que l'agent qui l'a provoquée n'est pas lui-même, mais une chose du monde donné. Il n'y a pas de marque, en effet, qui pourrait être perçue et faire l'objet d'une nouvelle idée. Mais l'esprit est conscience, et il a conscience de ses actions comme de ses passions. Nous avons vu (cf. page 61) que sa conscience d'une action est en fait la passion correspondante. Mais il y a encore une autre conscience, qui est celle *du fait* que c'est lui qui est agent, ou au contraire qu'il n'est pas l'agent de cette passion. Cette conscience est un peu comme l'épreuve de sa force d'action, ou celle de son absence. Nous appellerons cette conscience une *intuition*. L'intuition est la conscience qu'une chose donnée autre que mon esprit agit sur moi pour provoquer en moi telle conception, ou alors que c'est mon esprit qui agit sur lui-même. Nous conviendrons que, sauf mention expresse contraire, le terme "intuition" indique que ce n'est pas mon esprit qui agit sur lui-même, mais une autre chose du monde donné. L'intuition, entendue ainsi, est donc la conscience que je *subis* une conception, que cette conception *s'impose* à moi. En conséquence, il n'est pas question que je puisse *vouloir* une intuition, ou que je sois l'agent d'une intuition.

Mais nous avons dit "nous appellerons" cela une intuition : il s'agit de la définition d'une idée-outil, du type des universaux. L'"intuition" est l'idée que nous utilisons

---

\* Il peut arriver qu'une de mes idées soit vraie sans que je le sache, ou que je l'aie voulu (puisque la vérité d'une idée est une chose du monde donné, mais que je n'en ai pas nécessairement l'idée, ni même la conscience); par contre, il ne peut pas arriver que je conçoive clairement et distinctement "par hasard".

pour signifier la manière dont on a conscience lorsqu'on conçoit une chose donnée lorsqu'une chose donnée nous *impose* une conception. Mais ce que nous venons de qualifier de "manière dont on a conscience" n'est pas un mode de pensée. La pensée, c'est la conception — et ce serait aussi l'action de l'esprit si l'agent de cette conception était l'esprit lui-même. L'intuition, elle, c'est, en quelque sorte, cette même conception, mais accompagnée de la conscience de l'absence d'action de l'esprit. En tant que mode de la pensée, elle ne se différencie pas de la conception. C'est pourquoi on ne peut pas avoir une idée d'une intuition qui soit autre que l'idée de cette même intuition en tant qu'elle est aussi une conception. Autrement dit, on ne connaît pas une intuition de manière distincte d'une conception. On *a* une intuition, on *éprouve* que l'on a une intuition, mais on *ne connaît pas* que l'on a une intuition plutôt qu'une conception. On pourrait également dire que l'intuition est toujours pure actualité, et que l'idée qui fait l'objet d'une intuition ne se distingue en rien de la même idée produite autrement, à la suite d'un raisonnement par exemple.

L'idée d'une intuition, c'est-à-dire l'idée que l'on a par intuition, est donc toujours vraie, puisque son agent est une chose du monde donné autre que l'esprit lui-même, selon la définition que nous avons donnée du concept d'"intuition". Mais une telle idée peut pourtant être obscure et confuse. Ce point est évidemment très important pour bien comprendre ce qu'est la vérité d'une idée et ce qu'est une conception claire et distincte (et aussi ce qu'est une intuition, bien sûr). Mais il est aussi très important pour comprendre le projet de Descartes, qui est de construire une créance, une vision du monde, c'est-à-dire une science : or ceci ne peut se faire qu'à partir d'idées claires et distinctes et non pas seulement d'idées résultant d'intuitions. Les idées provenant d'intuitions sont vraies, certes, mais ces vérités ne sont qu'actuelles et surtout elles ne font pas système : elles sont éclatées et instantanées, comme des étincelles que l'on tire du silex, pour reprendre une image de Descartes (cf. extrait cité ci-après page 238 note \*). Les intuitions orientent la science, mais celle-ci ne se construit que si les idées issues d'intuitions deviennent claires et distinctes.

Commençons par le cas où l'idée d'une intuition est claire et distincte. Ce cas est notamment celui des idées des *Notions* (et aussi celui des idées des Faits spirituels comme le moi, Dieu et peut-être les autres esprits humains...). C'est ce cas pour lequel Descartes, quant à lui, parle justement d'« intuition », essentiellement dans les *Regulæ*. Mais la définition qu'il en donne dans ce texte (déjà citée page 56 note †) n'est pas entièrement satisfaisante, car il ne distingue pas encore assez nettement, à cette époque, d'une part la conception et la vérité de cette conception, et d'autre part la *certitude* (ou l'absence de doute), qui est une prise de position du sujet relativement à cette conception :

« Par *intuition* j'entends [...] une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction; [...]. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle III.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 87

Ce qui ressort en tout cas clairement de cette définition, c'est que l'« intuition » ainsi entendue est aussi une conception claire et distincte : il y a à la fois l'idée que l'esprit doit être « attentif », ce qui correspond à la « clarté » (cf. la définition du concept de "clair et distinct" dans les *Principes de la Philosophie*), et l'idée de la « distinction » (cf. le même terme « comprendre » qui figure dans le passage des *Principes* cité page 231 note † dans lequel Descartes explique que « distinct » signifie « discerner soigneusement ce qui est compris » dans l'objet de l'idée). Mais la définition (déjà citée page 56 note \*) qui apparaît dans une lettre de 1648, c'est-à-dire vers la fin de la vie de Descartes, nous paraît bien plus juste :

« La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. » *Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648.* Adam et Tannery, Vol. V – page 136

On retrouve bien ici l'idée à la fois de l'actualité de l'intuition, et de la conscience que l'agent de la conception n'est pas l'esprit lui-même (peu importe, pour notre propos, que cet agent soit Dieu ou directement une chose donnée). Pour illustrer ce concept d'intuition, Descartes, dans la même lettre, prend l'exemple du *cogito* (« je pense, donc je suis »), qui « n'est point un ouvrage de [mon] raisonnement »<sup>176</sup>. Mais il s'agit là d'un cas très particulier. Car l'intuition telle que Descartes l'entendait dans les *Regulæ*, c'est-à-dire qui est aussi une conception claire et distincte, s'applique avant tout aux *Notions*, que ce soit des essences ou des vérités nécessaires<sup>177</sup>. En effet, lorsque j'ai l'intuition d'une nature simple ou d'une vérité éternelle ma conception est claire et distincte puisque je ne peux pas la modifier (la diviser). Et si j'ai l'intuition d'une nature composée, l'analyse que j'en effectue conduit à des objets élémentaires qui sont des natures simples et des vérités éternelles qui les relient entre elles. Mais il faut bien comprendre la relation qu'il y a entre l'intuition et la conception claire et distincte : j'ai l'intuition d'une Notion; l'idée de cette Notion est donc vraie, par définition de ce qu'est une intuition; mais la conception qu'est aussi cette intuition n'est pas encore claire et distincte; mais elle le devient nécessairement dès que je me livre à l'analyse de l'objet de mon idée, analyse en quoi consiste justement une

conception claire et distincte. L'intuition est, pour l'esprit, purement passive; l'idée correspondante devient claire et distincte aussitôt que l'esprit agit sur elle, par l'analyse. C'est le processus de pensée que connaissent les mathématiciens lorsqu'ils "aperçoivent soudainement" la solution d'un problème — intuition de cette chose donnée qu'est la solution —, puis la démontrent — analyse en natures simples et en vérités éternelles qui les relient.

Mais lorsque l'objet dont on a l'intuition n'est pas du type Notions (ou n'est pas un Fait spirituel comme le moi, ou Dieu...), alors on ne peut pas préjuger ce que donnera son analyse. Elle conduira soit à une conception claire et distincte, soit à une incompatibilité avec ma créance, c'est-à-dire avec ma vision actuelle du monde. En ce cas, l'idée est malgré tout vraie, puisque son agent est une chose du monde donnée autre que mon esprit. Mais elle est obscure et confuse, puisqu'elle n'est pas compatible avec ma créance.

Il faut ici distinguer plusieurs attitudes possibles. Lorsque j'ai l'intuition d'un Fait, je peux ne pas chercher à analyser l'idée correspondante, c'est-à-dire à en avoir une conception claire et distincte. C'est typiquement l'attitude de l'artiste, du poète en particulier, qui fait « briller » les « semences de science » qui sont en nous « comme en un silex », au contraire du philosophe ou du savant qui cherchent à les rendre claires et distinctes, c'est-à-dire à montrer leur cohérence avec un système (une vision du monde), c'est-à-dire encore à les "expliquer"\*. C'est aussi l'attitude du mystique qui "accepte" les vérités dont il a l'intuition bien qu'elles soient obscures. Descartes explique ainsi que, même si les raisons qui nous font croire sont très claires (puisque'il s'agit de la grâce divine), les « objets de la foi », eux, sont obscurs<sup>†178</sup>.

Si au contraire j'essaie d'analyser l'objet dont j'ai l'intuition, deux cas peuvent se présenter : je constate soit qu'il y a compatibilité avec ma créance, soit qu'il y a incompatibilité, et dans ce dernier cas je peux soit chercher à modifier l'objet de mon idée, soit modifier ma créance (ma vision du monde). On pourrait penser que le premier cas ne mérite pas de commentaires particuliers. En réalité il est extrêmement important, car c'est ainsi que l'on est conforté, en pratique, dans la justesse de sa vision du monde. Et ceci est particulièrement marqué lorsqu'on vient juste d'en changer. Constater alors que des intuitions qui nous "viennent" entrent parfaitement

\* « Il y a en nous des semences de science, comme en un silex (des semences de feu); les philosophes les extraient par raison; les poètes les arrachent par imagination: elles brillent alors davantage. » Olympiques. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 61

† « Car, encore qu'on dise que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous les croyons n'est pas obscur, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 115

en cohérence avec notre nouvelle créance est une des plus grandes satisfactions intellectuelles que l'on puisse connaître. Car on ne se trompe pas : la compatibilité, c'est-à-dire ici la clarté et la distinction de l'idée, n'est pas ce qui rend vraie l'idée en question, car elle l'est déjà du fait qu'elle est l'objet d'une intuition, mais ce qui confirme la pertinence de notre vision du monde. Pour une idée conçue sans intuition la compatibilité avec ma vision du monde est ce qui m'autorise à la considérer comme vraie (vérité possible); mais pour une idée faisant l'objet d'une intuition, cette même compatibilité accroît la valeur que j'attache à ma vision du monde.

Par contre, s'il y a incompatibilité entre l'objet de l'idée dont j'ai l'intuition et ma vision du monde, l'attitude habituelle consiste à chercher à modifier l'objet de mon idée. Ceci est possible, bien que je n'en sois pas l'agent, car il s'agit d'un objet complexe (s'il était simple, l'idée serait nécessairement claire et distincte). Cette attitude est, d'une manière générale, celle que l'on rencontre chez les savants (qu'il s'agisse de physique ou de sciences humaines) qui travaillent dans le cadre de ce que Kuhn appelle un « paradigme »\*. Mais c'est aussi l'attitude de tout un chacun au quotidien, lorsqu'on "n'écoute pas ses intuitions", ce qui revient en réalité à forcer ses idées à entrer dans son système de cohérence. Modifier son idée revient cependant à changer d'idée. On échange une idée vraie, mais incompatible avec sa vision du monde, contre une idée qui n'est pas vraie (sans être nécessairement fausse pour autant), ou qui n'est vraie que possiblement, mais qui est cohérente avec sa créance. Il y a, dans cette attitude, quelque chose comme un renoncement qui semble bien être à l'opposé de la première des passions de l'âme, selon Descartes, à savoir l'« Admiration ».

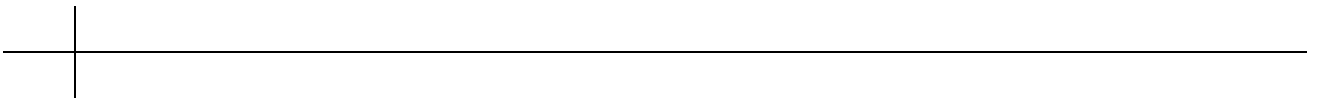
La dernière attitude possible, enfin, est de modifier sa vision du monde, afin de la rendre compatible avec l'objet de l'idée dont on a l'intuition. C'est évidemment l'action la plus lourde que l'on puisse envisager. Dans le domaine d'une science, cela correspond à ce que Kuhn, toujours lui, appelle une « révolution ». Et ce terme de « révolution » peut tout aussi bien être repris pour une personne qui changerait sa vision du monde à la suite d'une intuition. Une telle attitude relève de la volonté, et donc d'une éthique. Mais bien sûr on n'est pas conduit à une telle décision à partir de l'intuition d'une seule "petite" chose, si l'on peut dire, qui ne rentrerait pas dans sa vision du monde. Ce sera plutôt la répétition de telles intuitions, ou plus probablement encore l'intuition "qu'il y a quelque chose d'important" qui ne rentre pas dans sa vision du monde, ce qui revient à dire qu'on a l'intuition que sa vision du monde est tronquée, insatisfaisante, qu'elle comporte un "manque". Ce n'est qu'en

---

\* Thomas KUHN. *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion, Paris : 1983



modifiant sa vision du monde qu'on est alors capable d'analyser ce "quelque chose d'important" et, parce qu'il est devenu cohérent, de tenir un discours sur lui.



# **L'éthique de la pensée**



---

## Le temps et la persistance

### Le temps cartésien

**Les idées de durée et de temps sont des idées-outils qui ne représentent pas des choses du monde donné – Le mouvement est une chose du monde donné, mais c'est un mouvement instantané – La trajectoire d'un mobile n'est pas une chose du monde donné, c'est une construction de l'esprit – Le monde est "dans l'instant" – Théorie cartésienne de la création continuée – Les Notions ne sont pas dans le temps – La question de la persistance d'une substance**

Nous avons vu, dans le chapitre relatif aux essences, qu'« *il y a des attributs qui appartiennent aux choses auxquelles ils sont attribués, & d'autres qui dépendent de notre pensée* » (cf. extrait des *Principes de la Philosophie* cité page 150) et que la durée, comme le nombre, est un attribut de la seconde catégorie : « *la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être* » (Les *Principes de la Philosophie* – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49, passage déjà mentionné page 150 note 130). Cela signifie clairement que *la durée n'est pas une chose du monde donné*. Nous avons l'idée de la durée d'une chose, mais cette idée est une sorte d'idée-outil, dont l'objet en tout cas ne représente pas une chose donnée. Et il en est de même du temps : le temps lui-même n'est « qu'une certaine façon dont nous pensons à [la] durée » « prise en général » :

« Ainsi le temps, par exemple, que nous distinguons de la durée prise en général, & que nous disons être le nombre du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, [...] » *Les Principes de la Philosophie* – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49

Le temps est donc encore moins, si l'on peut dire, une chose donnée que la durée elle-même\*. Ainsi, pour Descartes, le temps n'est pas « le nombre du mouvement », comme l'avait défini Aristote (*Physique – Livre IV – Chapitre 11*). Il explique en effet que la durée des choses n'est pas différente selon qu'elles sont mues ou non et qu'elle ne dépend pas non plus de leur vitesse, si elles sont mues :

« [...] nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point : comme il est évident de ce que, si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite & l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 49-50

Mais il faut reconnaître qu'il y a quelque chose d'étrange dans cette explication. Descartes prend l'exemple de deux corps qui « sont mus pendant une heure », mais avec des vitesses différentes. Et il observe que « nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre ». Il n'y a évidemment rien là d'étonnant puisqu'il les considère tous deux pendant une heure justement, c'est-à-dire pendant la même durée. Ce qu'il aurait dû faire, c'était de les considérer sur la même distance, et en ce cas il aurait obtenu des temps différents, bien sûr. Tout le monde sait en effet que le temps, la distance et la vitesse sont liés par la formule : "vitesse = distance / temps". Et c'est cette formule qui permet de dire, avec Aristote, que le temps est « ce par quoi le mouvement a un nombre ». Descartes sait parfaitement tout cela, évidemment. Mais c'est ce qu'il conteste. Mais que conteste-t-il exactement? Pour Aristote, le mouvement est premier par rapport au temps. Descartes pourrait être d'accord avec cela, car pour lui le mouvement est un mode des corps, et donc une chose donnée, alors que le temps n'est qu'une façon de penser. Mais le mouvement aristotélicien s'inscrit de fait dans une durée alors que *le mouvement cartésien est instantané*. Plus précisément : le mouvement, chez Aristote, est un tout, qui est premier, et qui englobe (mais seulement après analyse) des points que l'on appellera le point de départ, le point d'arrivée et tous les points "de passage". Ce caractère de totalité du mouvement est un peu ce que l'on retrouvera chez Bergson, qui insiste sur l'absence de parties d'un mouvement, considéré comme un acte unique. Pour Descartes, au

---

\* « [...] afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours & les années, & la nommons temps, après l'avoir ainsi comparée ; bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 50

contraire, le mouvement global est en fait le résultat d'une "intégration" (au sens mathématique, pratiquement) de mouvements élémentaires, instantanés. Ce qui est premier, pour lui, ce n'est pas le mouvement qui embrasse le passage d'un état à un autre, mais le mouvement instantané dans un état donné. Nous parlerions aujourd'hui de la "dérivée en un point", ou de la "courbure instantanée". Du coup, le mouvement global n'est pas plus une chose donnée que le temps ne l'est : il n'est lui aussi qu'une façon de penser les choses, et il ne saurait en conséquence donner au temps une quelconque "réalité", qu'il n'a pas lui-même.

Nous devons confesser que Descartes n'a pas été aussi explicite. Dans ses écrits sur le mouvement il a surtout mis l'accent sur la dimension spatiale. On peut du reste observer qu'il en est généralement ainsi dans toute son œuvre : la dimension temporelle a peu retenu son attention, au contraire de la dimension spatiale. Ce qui s'explique fort bien puisque le temps n'est pas une chose du monde donné, à ses yeux. Dans *Les Principes de la Philosophie* Descartes définit avec grand soin le mouvement\*, après avoir tout d'abord rappelé la vision que l'on en a « selon l'usage commun »† – vision qui était, d'ailleurs, celle de Descartes à l'époque de la rédaction de son traité sur *Le Monde*‡. Mais sa préoccupation première est manifestement de ne pas devoir s'appuyer, pour définir le mouvement, sur un fond spatial qui serait distinct des corps qui occuperaient, à son avant-plan, des emplacements (ou des lieux) variables. L'espace ne se distingue pas de la matière, pour Descartes, et c'est pourquoi il est conduit à définir le mouvement d'un corps à partir de sa position

---

\* « Mais si, [...] nous désirons savoir ce que c'est que le mouvement selon la vérité, nous dirons, afin de lui attribuer une nature qui soit déterminée, qu'il est LE TRANSPORT D'UNE PARTIE DE LA MATIÈRE, OU D'UN CORPS, DU VOISINAGE DE CEUX QUI LE TOUCHENT IMMÉDIATEMENT, ET QUE NOUS CONSIDÉRONS COMME EN REPOS, DANS LE VOISINAGE DE QUELQUES AUTRES. Par UN CORPS, ou bien par UNE PARTIE DE LA MATIÈRE, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoi qu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements. Et je dis qu'il est le TRANSPORT & non pas la force ou l'action qui transporte, afin de montrer que le mouvement est toujours dans le mobile, & non pas en celui qui meut; [...] De plus, j'entends qu'il est une propriété du mobile, & non pas une substance : [...]. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 76*

† « Or le mouvement (à savoir celui qui se fait d'un lieu en un autre, car je ne conçois que celui-là, & ne pense pas aussi qu'il en faille supposer d'autre en la nature), le mouvement donc, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'ACTION PAR LAQUELLE UN CORPS PASSE D'UN LIEU EN UN AUTRE. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 75*

‡ « Les Philosophes supposent aussi plusieurs mouvements, qu'ils pensent pouvoir être faits sans qu'aucun corps change de place [...] Et moi, je n'en connais aucun, que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des Géomètres : qui fait que les corps passent d'un lieu en un autre, & occupent successivement tous les espaces qui sont entre-deux. » *Le Monde – Chapitre VII. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 39-40*

relativement à d'autres corps. Mais l'autre point sur lequel Descartes insiste, et qui nous intéresse ici beaucoup plus, est que le mouvement est une « propriété du mobile » — car il n'est pas une « action », et n'est donc absolument pas dans le "moteur" (concept central chez Aristote). Il s'agit d'un « *mode* »

« par lequel un corps s'éloigne de quelques autres, & il n'y a en lui que deux variétés à considérer; l'une, qu'il peut être plus ou moins vite; & l'autre, qu'il peut être déterminé vers divers côtés. » *Lettre au Père Mersenne du 26 avril 1643*. Adam et Tannery, Vol. III – page 650

Le verbe « s'éloigner » exprime plutôt la notion de mouvement instantané que celle d'un mouvement global qui ferait passer d'un point à un autre. Et les deux « variétés » mentionnées ici, à savoir la vitesse et la direction du mouvement, correspondent bien à la notion de "courbure" ou de "dérivée en un point". De plus, l'expression « vers divers côtés » ne peut être utilisée que parce que l'on est placé au point à partir duquel "commence" le mouvement, et certainement pas en recul, en appréhendant le mouvement global, dans lequel le point de départ n'est pas privilégié par rapport au point d'arrivée, ni aux autres points intermédiaires. Mais l'argument principal en faveur de notre interprétation de ce qu'est le mouvement chez Descartes, à savoir un mouvement instantané, est l'usage qu'il fait de la notion d'« inclination au mouvement ».

Descartes dit qu'un corps « *tend vers quelque côté* », ce qui signifie « *qu'il est disposé à se mouvoir vers là : soit que véritablement il s'y meuve, soit plutôt que quelqu'autre corps l'en empêche; [...]* » (Le Monde – Chapitre XIII. Adam et Tannery, Vol. XI - page 84). On retrouve le fait que l'on examine la question à partir du point occupé à un instant donné par le corps. Mais cette fois il n'est même pas nécessaire que le mouvement ait effectivement lieu. Certes, cette « inclination au mouvement » représente quelque chose comme une "force", par exemple la force centrifuge qui fait que les « petites boules » du second élément qui compose toute la matière « *ont de l'inclination à s'éloigner des centres autour desquels elles tournent* » (Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 131), ou encore la force d'inertie qui fait que chaque partie d'un corps « *tend toujours à continuer le sien [son mouvement] en ligne droite.* » (Le Monde – Chapitre VII. Adam et Tannery, Vol. XI - page 44). Mais la force est justement quelque chose d'éminemment instantané et qui ne nécessite absolument pas de durée. Or, pour Descartes, les lois qui régissent l'inclination au mouvement et celles qui régissent le mouvement sont les mêmes :

« Comme en effet on ne peut douter avec raison, que les lois que suit le mouvement, qui est l'acte, comme il dit lui-même, ne s'observent aussi par l'inclination à se mouvoir, qui est la puissance de cet acte : car bien qu'il ne soit pas toujours vrai que ce qui a été en la puissance soit en l'acte, il

est néanmoins du tout impossible, qu'il y ait quelque chose en l'acte, qui n'ait pas été en la puissance. » *Lettre au Père Mersenne du 5 octobre 1637*. Adam et Tannery, Vol. I – page 451<sup>179</sup>

On n'attachera pas une importance particulière aux concepts de « puissance » et d'« acte », qui, dans ce contexte, sont bien plus aristotéliens que cartésiens, et que Descartes ne fait que reprendre ici d'une objection qu'avait formulée Fermat à l'encontre du modèle cartésien de la lumière. Mais le fait que le mouvement et l'inclination au mouvement suivent les mêmes lois confirme que le mouvement est considéré par Descartes dans son instantanéité, ou encore que la nature du mouvement est d'être instantané. Un autre argument qui peut être avancé en ce sens est que, pour Descartes, il n'y a pas de mouvement de mouvement (nous dirions aujourd'hui qu'il n'y a pas d'accélération) : le mouvement à un instant donné est indépendant du mouvement du même corps à un autre instant, y compris à l'instant "juste précédent". C'est en tout cas ce que l'on peut déduire de ses considérations sur les chocs de corps durs : pour lui, la vitesse d'un petit corps au repos, heurté par un grand corps en mouvement, devient instantanément égale à celle de ce dernier (du moins si les corps sont parfaitement durs)<sup>180</sup>. Car « *les Lois de la Nature ne requièrent point que les corps qui commencent à se mouvoir passent par tous les degrés de vitesse* » (Lettre au Père Mersenne du 7 décembre 1642. Adam et Tannery, Vol. III – page 601). Enfin, lorsque Descartes dit que le mouvement est une notion « *si facile à connaître* » que les « *Géomètres mêmes [...] ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point, & la superficie par celui d'une ligne* » (Le Monde – Chapitre VII. Adam et Tannery, Vol. XI - page 39), ne vise-t-il pas un mouvement instantané qui dépose en quelque sorte un point en chaque point parcouru ? Cette vision du mouvement n'est certainement pas celle qu'en aura Bergson, mais il faut bien voir qu'elle n'est pas non plus celle que critiquera Bergson : un mobile, pour Descartes, n'effectue certes pas son mouvement global dans l'unité d'un acte, mais il ne parcourt pas non plus sa trajectoire en "passant" (voire en "s'arrêtant", comme se moquera Bergson) à chaque point intermédiaire. La trajectoire n'est pas première pour Descartes. Elle est un résultat, elle est la trace que laisse le mobile. Trace, au demeurant, qui n'est pas une chose du monde donné, mais seulement une vue de l'esprit. En effet, la localisation du mobile dans le passé ou dans le futur de l'instant n'a tout simplement pas de sens, puisque le mobile lui-même n'existe plus ou pas encore dans ce passé ou ce futur. La trajectoire est ainsi nécessairement une construction de l'esprit, et non pas une chose perçue\*. C'est l'esprit en réalité qui

---

\* Certaines expériences permettent toutefois de visualiser dans le monde physique la trajectoire d'un mobile : par exemple grâce à l'utilisation de « scintillateurs » qui sont des matériaux dont la

-----



*trace* la trajectoire du mobile (ce qui annonce déjà le schématisme kantien). La seule chose que perçoit l'esprit, la seule qui soit une chose donnée, c'est le mouvement instantané (et bien sûr la localisation instantanée). Et la trajectoire du mobile est le résultat de l'"intégration" (au sens mathématique), par l'esprit, de la courbure perçue aux différents instants successifs. Au passage, on peut d'ailleurs considérer que l'idée d'un espace "vide", c'est-à-dire d'un espace considéré comme un ensemble de "lieux" indépendants des corps, provient de cette idée de "trajectoire" pour un mobile : l'espace, dans cette vision, est l'ensemble des points par où est passé ou pourrait passer un corps en mouvement. C'est l'ensemble ouvert à la mobilité (là où je peux aller), l'ensemble dans lequel viennent s'inscrire les différentes trajectoires. Et tous les arguments de Descartes contre la réalité d'un espace vide sont aussi des arguments contre la réalité de la trajectoire d'un mobile.

Le mouvement est donc, contrairement au temps ou à la durée, une chose du monde donné (un mode des corps, plus précisément), mais cette chose ne dure pas. Ou du moins il n'est pas nécessaire qu'elle dure pour qu'elle existe. Et en fait il en est ainsi de toutes les choses du monde donné. Les choses du monde donné existent dans l'instant. Le monde lui-même est dans l'instant. Ce point est évidemment fondamental. Le temps n'est pas dans le monde, puisqu'il n'est pas une chose du monde donné; mais on pourrait dire, au contraire, que *le monde est dans le temps* — mais il n'est pas certain qu'une telle proposition ait véritablement un sens, car elle fait appel à une relation ("être dans") qui est une chose donnée, alors que le temps, lui, n'est pas une chose du monde donné. Si l'on veut continuer à imaginer la relation entre le monde et le temps — même si aucune image ne pourra jamais en être adéquate —, il faut considérer qu'à chaque instant existe un "nouveau" monde donné. Il y a autant de mondes donnés que d'instants. Mais attention! on pourrait être tenté ici d'"imaginer" ces mondes instantanés comme une succession de clichés pris sur une sorte de flux, une sorte de monde plus global qui se transformerait dans la durée. Une telle image serait erronée. Pour deux raisons. Tout d'abord, les choses du monde donné correspondant à un instant ne sont pas "immobiles", comme le sont les choses figées d'une photographie : le mouvement (instantané) est dans le monde, il est une chose du monde donné. Et d'autre part tous ces mondes instantanés sont

---

propriété est d'émettre un photon lors du passage d'une particule; la trajectoire d'une particule à travers ce matériau apparaît alors sous la forme d'une courbe lumineuse. Mais il ne faudrait pas déduire de telles expériences que la trajectoire est perçue : ici, c'est un raisonnement scientifique qui permet de rapprocher (par la relation de causalité) ce qui est perçu — une courbe lumineuse dans l'espace — et la trajectoire — conçue — de la particule.

indépendants les uns des autres. Descartes, lui, dit que ce sont les instants qui sont indépendants les uns des autres : « *Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé; [...].* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 127*)<sup>181</sup>. Mais cela revient au même, car il déduit de l'indépendance des instants qu'il n'y a aucune raison pour qu'une chose qui existe à un instant donné existe encore à l'instant d'après : « *il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose, que pour la produire la première fois.* » (Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seconde Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 127*)<sup>182</sup>. La « conservation » d'une chose, c'est-à-dire le maintien de l'existence d'une même chose sur deux instants successifs, suppose donc la même « cause » que celle qui l'a produite "la première fois". On retrouve le fait que la cause et l'effet sont simultanés, et si l'effet se répète, c'est donc que la cause se répète elle aussi. Mais pour que la cause elle-même se conserve, il faut bien que sa propre cause à elle se conserve également. Et on en arrive ainsi, classiquement, à la "cause première", qui est Dieu en tant que créateur du monde. Dieu recrée donc en permanence le monde donné : cette théorie cartésienne est connue sous l'appellation de "création continuée", mais qu'il serait plus exact de qualifier de "répétée", car rien n'oblige la nouvelle création de s'inscrire dans une quelconque continuité avec la précédente. Dans un tel schéma on pourrait craindre que le monde que crée Dieu l'instant suivant soit complètement différent du précédent, puisque Dieu crée le monde sans raison. Mais "sans raison" n'est pas à comprendre au sens de "arbitraire", tout au contraire : "sans raison" signifie très précisément que Dieu n'était pas contraint par une raison qui s'imposait à lui pour créer le monde tel qu'il l'a créé. Sa toute puissance est infinie liberté, mais elle est aussi immuabilité. C'est le fait que « *Dieu n'est point sujet à changer, & qu'il agit toujours de même sorte* » qui conduit à ce que tous ces mondes successifs se ressemblent tout de même beaucoup et que « *nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme les lois de la nature* » (Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 84*). Vu du monde, qui est dans le temps, il y a création libre à chaque instant ; vu de Dieu, qui est hors du temps, il y a création libre, mais "en une seule fois" en quelque sorte, de tous les mondes qui existeront à tous les instants du temps. La "création continuée" est un peu comme la création à la fois du temps, c'est-à-dire de la suite de tous les instants qui vont se succéder, et de la suite des mondes correspondant à tous ces instants. Le monde donné est dans le temps, alors que dans la conception traditionnelle de la création c'est le temps qui est dans le monde. Nous pouvons alors supposer (car Descartes ne dit pas cela expressément) que le fait qu'il y a de la permanence dans les mondes donnés, c'est-à-dire qu'il y a des choses (mais certaines choses seulement) qui sont identiques à elles-mêmes d'un instant à l'autre, procède

de Dieu, qui, en créant tous les mondes de tous les instants décide de répéter certaines choses dans ces mondes qui se suivent dans le temps. Les *Notions*, c'est-à-dire les vérités nécessaires et les essences sont de telles choses que Dieu a décidé de perpétuer d'un monde recréé à un autre. Mais il serait sans doute plus juste de dire que les Notions sont en fait placées *hors du temps*, et non pas qu'elles sont vraies "de tout temps" (comme le dit Descartes qui les qualifie d'« éternelles »), et que ce n'est donc pas tout le monde donné qui est placé dans le temps. Nous avons envie de dire que le temps n'a pas de prise sur les Notions, et qu'il ne peut pas en avoir. Et, pour reprendre la présentation qu'utilise Descartes, nous dirions que Dieu ne conserve pas, en les recréant à chaque instant, la propriété du triangle d'avoir ses angles égaux à deux droits, ou celle de l'égalité à cinq de trois augmenté de deux : Dieu crée (on ne peut pas dire "a créé", car on est hors du temps) "une fois pour toutes" ces propriétés. Les seules choses du monde donné pour lesquelles il y a un sens à dire qu'elles "durent", ou qu'elles sont "dans le temps", sont les *Faits* : substances, qualités et vérités contingentes. Chacun des *Faits* ne se retrouve que dans un certain bloc de mondes donnés correspondant à un certain intervalle de temps. Dans cette perspective, nous pourrions même dire que ce qui caractérise les Faits par rapport aux Notions, c'est justement qu'ils ne se retrouvent pas dans tous les mondes donnés correspondant à tous les instants du temps. Mais il faut encore poursuivre l'analyse : en fait, les qualités et les vérités contingentes ne "durent" pas ; elles sont à chaque fois particulières, et ne valent, si l'on peut dire, qu'à l'instant considéré. Dans l'expérience du morceau de cire, par exemple, les qualités changent à chaque instant. Et même si une qualité d'un corps ne change pas, on peut considérer qu'il s'agit d'un cas limite du changement, comme le repos est la limite du mouvement, et non pas son contraire. D'ailleurs l'absence de changement d'une qualité est en réalité due à la grossièreté de nos sens ou de nos instruments d'observation : la physique contemporaine nous apprend qu'en réalité toutes les qualités changent toujours (cf. la mécanique quantique), si on les examine à un niveau suffisamment fin. Les seules choses qui "durent", finalement, sont les *substances*. Du reste, lorsque Descartes explique, dans la *Troisième Méditation*, que « la conservation & la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, & non point en effet », il ne parle justement que des substances :

« En effet, c'est une chose bien claire & bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir & de la même action qui serait nécessaire pour la produire & la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 39

Dans *Les Principes de la Philosophie*, Descartes va même jusqu'à assimiler durée et substance : « [...] à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister, lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée ; [...] » (Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 53). On pourrait alors penser que l'on retrouve la vision classique de la substance, qui est de « *demeurer identique et une numériquement* » (Aristote. *Catégories* – 5), et « *selon laquelle il n'y a pas de mouvement* » (Aristote. *Physique* – Livre V – Chapitre 2). Mais on en arrive alors à ne plus voir du tout ce que peut être le temps : en effet, si la durée et le temps n'ont de sens que pour les seules substances, et que les substances sont des choses qui précisément ne changent pas, il semble bien que le temps, même en tant qu'idée, s'évanouisse totalement... Il nous faut pourtant poursuivre sur cette voie, et examiner plus en profondeur ce que c'est que « demeurer identique », ou « persister ».

## La persistance

**L'identité d'une "même" chose à deux instants distincts n'est pas une chose donnée : elle est construite par l'esprit – L'esprit, qui connaît la détermination et la courbure d'une qualité à chaque instant d'un intervalle de temps, peut reconnaître qu'il y a continuité de cette qualité durant cette durée – Une substance demeure "la même" si, au cours du temps, ses qualités changent de manière continue – La durée d'un mouvement n'est pas donnée : elle est construite à partir de la distance parcourue et de la vitesse moyenne, qui, elles, sont données – Le temps des horloges, bien que non subjectif, n'est pas une chose donnée**

L'identité est une relation, et, à ce titre elle est une chose donnée. Deux choses du monde donné peuvent être identiques. Mais qu'est-ce que l'identité de deux choses qui appartiendraient à deux mondes distincts ? Car examiner l'identité d'une chose à deux instants différents revient en fait à cette question de l'identité de deux choses appartenant à des mondes distincts. C'est le concept même d'"identité" qui est à redéfinir. Comment en effet, plus généralement (car il n'y a pas que l'identité qui pose problème : il est aussi difficile de parler de la "différence" de deux choses à deux instants distincts que de leur "identité"), comparer une chose avec une chose qui n'est

plus (ou qui n'est pas encore)? Cette comparaison n'étant pas une chose du monde donné, elle ne peut être perçue par l'esprit. Elle est donc à *construire par l'esprit*. Posons donc le problème, vu de l'esprit, du maintien (ou de l'identité) d'une chose entre deux instants.

Supposons que je connaisse à présent l'existence d'une chose et son essence. À cet instant, je connais aussi les déterminations de cette essence correspondant à cette chose, c'est-à-dire ses qualités. Appelons *A* cette chose existant à l'instant initial; elle est constituée d'une substance  $S_A$  et d'un ensemble de qualités  $Q_A$ . Supposons toujours qu'au même instant je connaisse aussi une autre chose qui a la même essence, mais des qualités différentes. Appelons *B* cette deuxième chose, également aperçue à l'instant initial; elle est constituée d'une substance  $S_B$  et d'un ensemble de qualités  $Q_B$ . Projetons-nous à un instant ultérieur (qui n'est pas forcément l'instant juste ultérieur, si tant est que ceci aurait même un sens, puisqu'il existe toujours une infinité d'instants entre deux instants quelconques si proches qu'ils soient). Je connais à présent deux choses qui ont toujours la même essence, et qui est l'essence aperçue précédemment. Ces deux choses ont des qualités différentes entre elles et différentes de celles constatées à l'instant initial : soit  $Q'$  et  $Q''$ . La question qui se pose alors est la suivante : comment mon esprit va-t-il reconnaître les deux substances  $S_A$  et  $S_B$ ? Plus précisément, même : s'agit-il à présent de deux choses, *C* et *D*, qui n'ont rien à voir avec *A* et *B*? Ou bien *C* a-t-elle la même substance  $S_A$  que *A*, les qualités  $Q'$  étant alors un changement des qualités  $Q_A$ , tandis que *D* n'a rien à voir avec *B*, c'est-à-dire qu'il y a une substance  $S_D$  distincte de  $S_B$  et un ensemble de qualités  $Q_D$  qui ne sauraient être considérées comme des variations des qualités  $Q_B$ ? Et il y a, bien sûr, d'autres combinaisons possibles. Nous avons illustré le problème par un cas comportant deux perceptions (au sens, ici, de connaissances, bien entendu) de choses existantes à deux instants distincts, pour bien montrer où se situe la difficulté, qui est que l'on ne peut pas utiliser la seule chose que l'on connaisse d'une substance, c'est-à-dire les qualités qui l'accompagnent. Ou, pour être plus exact, si nous pouvons bien utiliser les qualités pour distinguer à un instant donné deux substances (s'il y a au moins une qualité différente, c'est qu'il y a deux substances distinctes), nous ne pouvons plus le faire entre deux instants distincts. Descartes, malheureusement, n'a pas posé explicitement ce problème.

Pour aller plus loin, il nous faut distinguer selon le type de substances. Et nous commencerons par les substances corporelles.

Reprenons l'expérience du morceau de cire, qui a introduit, sinon le mot, du moins le concept de substance. Mais rappelons-nous qu'au stade de cette expérience nous ne

savons même pas encore s'il existe des corps matériels; et encore moins s'il y a des substances corporelles qui "durent". C'est bien le fonctionnement de l'esprit qu'il s'agit toujours d'étudier, et uniquement lui, avec cette expérience. Et c'est bien là notre propos : examiner comment l'esprit procède pour construire la durée d'une substance. Imaginons que Descartes se fût absenté pendant qu'un de ses serviteurs approchait le morceau de cire du feu. À son retour, Descartes aurait observé que le tas de matière qu'il avait vu précédemment sur sa table, qui se présentait comme *un* cube de couleur jaune, dur, rendant un son lorsqu'on le frappe, odorant, etc., et qu'il avait identifié comme étant *un* morceau de cire, a disparu : il a existé, mais il n'existe plus. Il verrait à sa place, à un emplacement proche, mais cependant différent, un tas de matière se présentant cette fois sans forme définie, incolore, ne rendant aucun son, sans odeur, etc. Descartes étant savant, et connaissant les propriétés de la cire, identifierait ce nouveau tas de matière comme étant également *un* morceau de cire, qui n'existait pas avant qu'il s'absentât, mais qui existe à présent. Mais comment pourrait-il affirmer qu'il s'agit toujours *du même* morceau de cire? Il ne le pourrait évidemment pas, car rien n'empêche que le serviteur ait changé de morceau de cire. Or, quelle est la différence entre les deux expériences, celle relatée par Descartes, et celle que nous venons d'imaginer? C'est que dans l'expérience originale Descartes n'a pas perçu seulement deux ensembles de qualités, celles du morceau de cire avant qu'on l'approchât du feu, puis celles après qu'on l'eut approché du feu : ça, c'est ce qu'il aurait fait dans l'expérience que nous avons imaginée. Dans la réalité, nous pensons que Descartes a également perçu, à chaque instant de l'intervalle séparant le début et la fin de l'expérience, le *devenir instantané* de chacune\* des qualités en question, c'est-à-dire sa *courbure* à chaque instant. Et c'est parce que l'esprit connaît, non seulement la détermination instantanée d'un attribut d'une chose, mais aussi, au même instant, la "courbure" de cette détermination, qu'il peut reconnaître qu'entre deux déterminations d'un même attribut, prises à deux instants distincts, mais très proches (aussi proches que l'on voudra), il y a *continuité*, et c'est cette continuité qui lui fait dire qu'il s'agit de *la même substance*, et non pas de deux substances

---

\* Ce n'est pas tout à fait exact : il n'est pas nécessaire qu'il perçoive à chaque instant le devenir instantané de la sonorité ou de l'odeur, par exemple, car il s'agit de qualités secondaires. Ce sont les qualités qui sont données par la vue (emplacement, figure, couleur) qui sont les plus importantes (pour une personne qui n'est pas aveugle...) et donc qui sont déterminantes pour ce type de problème. D'ailleurs, plutôt que l'absence momentanée de Descartes pendant que l'on approchait le morceau de cire du feu, nous aurions pu imaginer qu'il fût aveugle et la conclusion eût été la même : l'aveugle Descartes, qui aurait tâté, tapé et mis son nez sur le morceau de cire une première fois, puis une seconde après qu'on l'eut approché du feu, n'aurait pu reconnaître qu'il s'agissait toujours du même morceau de cire.

distinctes qui partageraient la même essence. À partir de là, l'esprit peut concevoir pendant tout un intervalle de temps, même très long, qu'il s'agit toujours de la même substance dont les qualités peuvent changer du tout au tout, *pourvu qu'elles changent de manière continue*. De nombreux exemples pourraient être cités à l'appui de cette thèse, dans le domaine de la perception sensible, où on sait bien que l'esprit va jusqu'à reconstituer la continuité là où pourtant il n'y a que suite discrète d'impressions, mais suffisamment rapprochées pour qu'il se laisse abuser : l'existence même du cinéma dépend de cette faculté de l'esprit. À l'opposé, lorsque les impressions sont très rapprochées mais complètement disparates, comme lorsqu'on est soumis à ces flashes de lumière laser de couleur aléatoire, qui accompagnent certaines manifestations musicales destinées essentiellement aux jeunes, l'esprit est perturbé et ne sait retrouver quoi que ce soit de constant. On dira peut-être que ce sont nos organes sensoriels qui ont cette fonction d'"intégration". C'est exact. Mais c'est l'esprit qui conçoit la substance (le morceau de cire) sous les qualités que lui donnent les sens, et l'esprit a besoin de ce lissage, de cette continuité, pour "reconnaître" une même substance qui se maintient dans la durée. Nous disons "reconnaître", mais le terme n'est pas approprié : l'esprit ne reconnaît pas une même substance à des instants différents, il *construit* l'identité d'une substance dans la durée. Et cette construction s'effectue, dans le cas d'une substance corporelle, sur la continuité des qualités attachées à cette substance. La substance est dite se maintenir bien que ses qualités, qui sont pourtant les seules choses que l'on connaisse d'une substance, changent, mais à la condition qu'elles changent continûment. Quant aux qualités, elles sont dites changer, parce qu'elles restent les qualités d'*une même substance*. Si l'esprit ne reconnaissait pas le maintien d'une même substance alors, pour lui, les qualités ne changeraient pas : ce seraient d'*autres qualités*, distinctes et non pas seulement différentes. Le changement d'une qualité suppose donc sa *continuité* : pour l'esprit, il n'y a pas de "saut quantique". Parmi les qualités d'un corps, il y a notamment sa position par rapport aux autres corps. Le changement de cette qualité est ce que Descartes appelle le « mouvement local », ou le « transport », de ce corps. Le transport d'un corps du voisinage de certains corps au voisinage d'autres corps s'analyse donc comme l'intégration, par l'esprit, des mouvements instantanés de ce corps.

Prenons l'exemple le plus simple qui soit du mouvement d'un corps : celui d'une bille qui roule sur un tapis de billard. Les sensations qui m'arrivent par les organes des sens (la vue, ici) sont analysées par l'entendement, qui identifie deux « choses » : un billard et une bille. Mais l'image globale constituée par ces deux choses n'est pas stable ; d'un instant à l'autre la position relative de ces deux choses n'est plus la

même : je dis qu'elles sont en mouvement l'une par rapport à l'autre. Comme d'autre part la perception de la chose billard est stable, elle, par rapport à la perception que j'ai de mon corps (muscles oculaires, muscles du cou etc.), j'en déduis que ce n'est pas lui qui est en mouvement, mais la bille. Tout cela paraît très simple. Mais il faut bien comprendre que je ne vois pas *la bille* rouler, je ne vois pas *la bille* à des positions différentes. *La bille* n'existe en effet qu'à chaque instant de ma perception. La bille qui était tout à l'heure près de la bande du bas du billard a disparu lorsque je vois une bille maintenant arriver près de la bande du haut. Il n'y a jamais qu'une seule bille sur le tapis du billard. Je ne vois jamais *ensemble* la bille du début du mouvement et la bille de la fin du mouvement. Bien sûr, je dis qu'il s'agit de *la même bille*. Mais précisément, c'est là que tout se joue. Si je plaçais deux billes identiques côte à côte, je verrais immédiatement qu'elles sont identiques, mais je verrais aussi qu'elles sont deux car elles occupent des emplacements différents. Et quand nous disons que « je verrais immédiatement », cela signifie que c'est une seule et même perception qui me ferait voir cela : je n'aurais pas besoin de me livrer à une analyse approfondie dans laquelle je noterais *successivement* les caractéristiques de chacune des deux billes\*. Mais dans le cas qui nous occupe, *la bille en mouvement*, je ne perçois jamais, à tout instant, qu'une seule bille. On pourra certes dire que c'est la mémoire qui m'apporte le point de comparaison. Mais justement : la mémoire m'offrirait la vue d'une bille peut-être identique, mais à un autre emplacement (celui *d'avant*). Je devrais donc en déduire, comme dans le cas précédent, qu'il s'agit de deux billes différentes. Mais en réalité cela ne fonctionne pas ainsi, de manière discontinue. La mémoire ne pourrait que ramener à l'esprit un fait instantané enregistré comme une photographie. La fonction qui est à l'œuvre ici est celle qui permet de constituer la durée. Cette fonction fait partie de la perception. Et ce que je *perçois* dans *la durée*, c'est à la fois une permanence structurelle — la possibilité de distinguer dans le flux de mes sensations deux choses : un billard et une bille — et d'autre part une déformation *continue* : la position relative du billard et de la bille. C'est d'un même geste que je distingue une bille sur un billard et le mouvement de cette bille sur ce billard†. C'est

---

\* C'est ce qui fait que cette perception immédiate de l'identité de deux choses peut être trompeuse : elles peuvent ne se ressembler par exemple que par leur face avant, alors qu'elles seraient très dissemblables sous un autre angle de vue. On se persuade encore plus facilement que la ressemblance peut être l'objet d'une perception directe, et n'implique pas nécessairement une opération d'analyse effectuée dans la durée, en prenant le cas de l'audition : nous entendons immédiatement si deux notes jouées ensemble sur deux instruments sont ou non de même hauteur.

† La perception du mouvement participe d'ailleurs directement à l'identification des choses : les animaux le savent bien, puisque, parmi les nombreuses stratégies qu'ils adoptent pour échapper à la vue de leur prédateur, figure l'immobilisation absolue. Nous-mêmes, nous ne remarquons bien souvent un insecte sur un mur qu'à partir du moment où il bouge, ou encore tel point lumineux

-----



une seule et même perception qui est à l'œuvre, perception qui nous donne deux informations à la fois, la position et le *mouvement instantané* (ou encore : la *vitesse instantanée*). C'est en cela essentiellement que la photographie se distingue radicalement de la perception visuelle. Sur une photographie on ne retrouve que la position dans l'espace\*, mais pas le mouvement instantané que nous percevons par la vue réelle. Et c'est ce qui explique que la photographie nous fait découvrir par exemple des expressions du visage humain, ou des gestes du corps humain, que *nous ne voyons jamais* dans la réalité : en effet, dans la réalité, nous ne voyons ces expressions ou ces gestes qu'entourés à la fois de leur passé et de leur avenir immédiats et c'est leur mouvement, dans sa continuité et sa plasticité, qui est vu, et non pas ces immobilités improbables, telles qu'un assemblage disgracieux ou bizarre d'une bouche entrouverte et de paupières mi-closes, ou encore un pied qui se tient curieusement, contre toutes les lois de l'équilibre, en avant du corps d'un marcheur et à quelques centimètres du sol.

La reconnaissance de l'identité d'une chose à deux instants distincts n'est donc pas le fait de la mémoire. La mémoire peut intervenir, il est vrai, mais elle n'est alors qu'un auxiliaire. Par exemple, si pendant quelques instants je détourne la tête et que je ne vois donc plus la bille en train de rouler. Lorsque je la regarde à nouveau je la reconnaîtrai, et ne penserai pas qu'il s'agit d'une autre bille, en m'appuyant sur la mémoire que j'ai gardée de sa dernière position et de son *dernier mouvement instantané* : mon entendement est en effet à même, à partir de ce souvenir, d'"extrapoler", par une sorte de « géométrie naturelle »<sup>183</sup> comme dirait Descartes, ce que devrait être la position de la bille aux instants suivants. Constatant alors qu'elle est bien là où elle "doit être", j'en déduis qu'il s'agit bien de la même bille qui a *continué* son mouvement. C'est cette faculté d'"extrapolation naturelle" qui explique, selon Bergson, ce qu'est le sentiment de la grâce, qui provient de ce que « *nous finissons par trouver une aisance supérieure aux mouvements qui se faisaient prévoir* » (Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris : Presses Universitaires de France, 1927. 8<sup>ème</sup> édition Quadrige, 2005 – page 9). Lorsque l'on retrouve une personne qu'on avait perdue de vue depuis plusieurs années et qu'on la reconnaît, on utilise aussi sa mémoire, bien sûr. Mais là encore, le souvenir de son visage peut être assez différent de l'image qu'on en a à présent, et ce qui nous autorise à juger malgré tout qu'il s'agit de la même personne (nous ne parlons ici que de la

---

parmi les myriades d'autres points lumineux d'un ciel étoilé que parce que celui-ci est en mouvement. Encore une fois, c'est une seule et même perception qui donne à la fois les choses dans l'espace et leur mouvement instantané.

\* Étant entendu que nous ne parlons pas ici des autres qualités, comme la couleur par exemple...

seule apparence physique, ce qui est très restrictif, cela va de soi) c'est que nous imaginons possible une déformation continue de ses traits qui les feraient passer de ce qu'ils étaient dans notre souvenir à ce qu'ils sont à présent. On peut noter à ce propos la fascination, ou même le trouble, que nous ressentons devant ces images animées de synthèse qui déforment continûment un visage ou une chose pour aboutir à un tout autre visage ou à une chose toute différente : cette fascination et ce trouble tiennent à ce que la déformation continue à laquelle nous assistons devrait nous conduire à juger que la chose (la substance) s'est maintenue, ce que nous savons par ailleurs être faux.

Nous venons de voir comment l'esprit "reconnaît" que la bille qui "est en train" d'arriver près de la bande du haut est la même bille qui tout à l'heure était près de la bande du bas et sur laquelle j'ai donné un coup de queue. Nous supposons que le tapis du billard est parfaitement lisse (qu'il n'y a donc pas de forces de frottement) et que la résistance de l'air est négligeable. Ces hypothèses reviennent à dire que la vitesse de la bille demeure constante, c'est-à-dire que sa vitesse instantanée est la même pour chacun des instants correspondant à son mouvement du bas vers le haut du billard. De même que l'esprit a construit le maintien de l'identité de la bille, l'esprit peut alors construire également le "mouvement global" de la bille, c'est-à-dire à la fois sa *trajectoire* et surtout *la durée* de ce mouvement global. Il connaît en effet, par perception, la vitesse moyenne de ce mouvement, puisque selon nos hypothèses elle est égale à la vitesse instantanée\*. La longueur de la table du billard étant connue par ailleurs, on voit que l'esprit obtient ainsi une idée du *temps* (au sens de *la durée*) que met la bille pour accomplir son mouvement. Il faut bien voir qu'il s'agit d'un renversement total de la manière dont on considère habituellement la relation entre le temps, la distance et la vitesse. Nous avons l'habitude de considérer le mouvement comme résultant de la conjonction d'une trajectoire et d'un intervalle de temps. La vitesse est définie en physique ou en mathématiques comme le rapport d'une longueur à un intervalle de temps; et la vitesse instantanée est la limite de cette vitesse ainsi calculée lorsqu'on fait tendre l'intervalle de temps vers zéro. Dans cette présentation traditionnelle, le temps et l'espace sont supposés déjà donnés, et c'est le mouvement qui est construit à partir d'eux. Mais cette présentation ne correspond pas à la manière dont l'esprit opère "naturellement". Si l'on veut utiliser une expression mathématique pour traduire la démarche de l'esprit, nous dirions que :

---

\* Mais ces hypothèses, en réalité, ne sont pas indispensables : ici encore, par une sorte d'"algèbre naturelle", l'esprit est capable d'évaluer une vitesse moyenne à partir de vitesses instantanées variables.

$\Delta t = \frac{\Delta l}{v}$  et non plus que :  $v = \frac{\Delta l}{\Delta t}$ , avec  $v$  la vitesse, et  $\Delta l$  et  $\Delta t$  respectivement les intervalles de longueur et de temps\*.

On aboutit ainsi à un *temps objectif* (le "temps des horloges"), qui n'est pas une chose du monde donné, mais qui n'est pas non plus un temps subjectif, ou psychologique, au sens où Bergson parlera de la « durée ». Ce temps objectif mesure bien la durée du mouvement de la bille et non pas celle de tel flux de mes états de conscience. Mais il n'est qu'une *mesure* justement, et non pas une réalité. Exactement comme l'est le nombre, pour Descartes. Mais il faut ici faire une remarque importante : c'est que ce temps objectif ne saurait porter que sur le passé. Nous aurions envie de dire que le futur n'existe pas, mais cela laisserait entendre que le passé existe. Or le temps n'existe pas, il n'est pas une chose du monde donné, et il en est bien sûr de même autant pour le passé que pour le futur. Ce que nous voulons dire, c'est que le temps objectif *tel que le construit* l'esprit n'a de sens que pour ce que nous appelons le passé. En effet, cette construction s'appuie sur la perception du mouvement instantané, qui est une chose donnée à chaque instant. Du moins lorsqu'il s'agit d'instant "du passé". Pour les instants "du futur" il ne saurait y avoir perception du mouvement instantané; il y a donc construction par l'esprit de ces mouvements instantanés futurs. Et cette construction se fait généralement par extrapolation du présent et du passé (par l'intermédiaire de ce que l'on appelle les *lois*, de la nature notamment). Le "futur objectif" est donc le résultat d'une double construction par l'esprit (et non pas seulement d'une simple construction, comme pour le "passé objectif"), et il ne peut être, en fin de compte, qu'une sorte de reflet du "passé objectif", pour ne pas dire sa *répétition*. C'est en droit que nous ne pouvons pas "prévoir" le futur, et non pas seulement en fait. C'est pourquoi on peut dire que le futur a "moins de réalité" que le passé. C'est par une sorte d'"illusion d'optique" que nous croyons communément à la "réalité" du futur, ou du moins que nous la considérons comme possible : en effet, si nous nous replaçons dans le passé — ce qui n'est qu'un pur jeu de l'esprit —, le présent nous apparaît alors comme le futur du

---

\* Sans en faire un véritable argument au soutien de cette thèse, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que la théorie de la Relativité fait d'une vitesse, celle de la lumière, et qui est une vitesse instantanée, le seul véritable absolu, ce qui la conduit à considérer les distances et les durées comme des variables qui évoluent en sens contraire : les distances raccourcissent lorsque le temps s'allonge. Mais il n'est pas besoin de solliciter la théorie de la relativité : dans la vie courante, si on nous demande par exemple à quelle *distance* se trouve la boulangerie, il nous arrive de répondre qu'elle est à « trois minutes », réponse parfaitement claire, justement parce qu'elle prend comme donnée première la vitesse de déplacement de notre interlocuteur : s'il est en voiture, cela ne veut pas dire la même chose que s'il est à pied.

passé, et sa réalité, cette fois bien "consistante", si l'on peut dire, semble alors accréditer l'idée que le futur n'est pas en soi uniquement irréel.

Le temps objectif n'est, certes, qu'une idée, construite par l'esprit, mais il n'est pas arbitraire pour autant, car il s'appuie sur la perception de la position relative des choses et de leur mouvement relatif instantané, qui sont bien, eux, des choses données. Ce qui n'est pas une chose donnée, c'est le "mode de construction" du temps (ainsi que de la trajectoire) qu'emploie l'esprit. Et cela nous conduit à examiner à présent la relation entre l'esprit et le temps.

## L'esprit et le temps

**L'esprit n'est que pure actualité, il ne dure pas – Une pensée ne devient pas, elle est – Les pensées sont ordonnées – L'ordre des pensées donne l'avant et l'après et est lui-même porteur d'une signification (l'esprit connaît l'ordre de ses pensées) – Le temps banal résulte du croisement de la durée des substances corporelles et de l'ordre des pensées – C'est la mémoire intellectuelle qui ordonne les pensées – La créance est l'ensemble actuel de mes croyances anciennes – Originalité de la question de l'identité de l'ego au cours du temps – L'identité d'un esprit se fonde sur sa créance, et il est le seul à pouvoir être certain du maintien de son identité au cours du temps**

La durée d'une substance corporelle est construite par l'esprit. Mais qu'en est-il de la durée de la substance spirituelle? Cette question revient en fait à celle de la durée de l'esprit humain, car elle ne se pose évidemment pas pour ce qui est de Dieu (qui est "éternel", ou plus exactement hors du temps, de toute évidence). Et même, plus précisément, si l'on veut rester dans le cadre de la philosophie cartésienne, à la durée de mon propre esprit. Descartes, en effet, n'a pas posé explicitement cette question pour ce qui est de l'esprit d'autrui.

Il n'y a que deux textes, assez tardifs, dans lesquels Descartes évoque la durée de l'esprit : il s'agit de deux lettres à Arnauld datant de l'été 1648, qui servent de réponse à des objections qui lui furent retransmises par ce dernier. Il faut les citer :

« [...] quoiqu'il n'y eût point du tout de corps au monde, toutefois on ne pourrait pas dire que la durée de l'esprit humain fût tout à la fois tout

entière, ainsi qu'on le peut dire de la durée de Dieu, parce que nous connaissons manifestement de la succession dans nos pensées, ce que l'on ne peut admettre dans les pensées de Dieu : et l'on conçoit clairement qu'il se peut faire que j'existe au moment auquel je pense à une certaine chose, et toutefois que je cesse d'exister au moment qui le suit immédiatement, auquel je pourrai penser à quelque autre chose, s'il arrive que j'existe. » *Lettre à Arnauld du 4 juin 1648*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 855-856

« [...] le devant et l'après de toutes les durées, quelles qu'elles soient, me paraît par le devant et par l'après de la durée successive que je découvre en ma pensée, avec laquelle les autres choses sont coexistantes. » *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 865

La durée de l'esprit humain est, d'après le premier texte, indépendante de celle des corps, et donc aussi du mouvement, puisque le mouvement qui, pour Descartes, est toujours le mouvement local, ne peut concerner que les corps. Cette durée est attestée par le fait que nous éprouvons de la « succession dans nos pensées ». S'il n'y avait pas une telle succession alors nous pourrions dire que la durée de l'esprit humain serait « tout à la fois tout entière ». Il semble donc que la "durée" de l'esprit soit quelque chose comme une totalité, mais qui se donne successivement dans le cas de l'homme (au contraire du cas de Dieu). La fin de ce premier texte rappelle d'une part que les instants sont indépendants et que ce n'est pas parce que j'existe à présent que j'existerai l'instant d'après, et d'autre part que l'existence, pour l'esprit, implique la pensée actuelle (car penser est l'essence même de l'esprit, et donc il comporte toujours cet attribut qu'est une pensée). Mais la formulation utilisée ici par Descartes semble présenter une inversion par rapport à celle du *cogito* : ce n'est plus « Je pense, donc je suis », mais "Je suis, donc je pense" (« s'il arrive que j'existe », alors « je pourrai penser »). Cela confirme que la durée de l'esprit humain est une totalité, qui se découvre ou se donne successivement, et non pas quelque chose comme le résultat d'une accumulation d'instantanés. Autrement dit, ce n'est pas la succession des pensées qui fait la durée de l'esprit, mais la durée de l'esprit qui fait qu'à chaque instant il y a des pensées — même si c'est grâce à la succession de mes pensées que *je connais* que mon esprit dure. Les pensées ne sont donc pas animées par l'équivalent, sur le plan spirituel, du mouvement instantané des corps. La durée de mon esprit ne résulte pas d'une opération d'"intégration" de mes pensées instantanées. Et d'ailleurs, quand bien même il y aurait une sorte de "vitesse instantanée" pour une pensée, il ne serait pas possible de les intégrer pour aboutir à une durée. En effet, ce qui manque aussi pour une telle opération dans le cas des pensées, c'est la mesure d'une "distance" entre deux pensées, l'équivalent de la distance spatiale qui sépare les positions d'un corps mobile à deux instants distincts. Plus fondamentalement : mon esprit n'est pas qu'un flux de pensées (comme le considérera Hume, et peut-être aussi

Bergson), même s'il est de son essence d'avoir toujours des pensées actuelles : il est en effet une substance, et la chose qu'est une substance est distincte de l'ensemble de ses attributs, même si ces attributs sont nécessairement présents et si nous ne pouvons connaître une substance que par ses attributs.

Le second texte cité ci-dessus semble signifier que la "flèche du temps" (au sens du temps objectif), c'est-à-dire son caractère orienté et irréversible, est donnée par l'ordre que « je découvre en ma pensée ». Le temps objectif tel que nous l'avons vu précédemment n'est pas orienté, en effet; tel qu'il est construit, il est, en droit, réversible. Si l'on considère par exemple le mouvement de rotation de la terre sur elle-même, qui nous permet de compter les jours, rien ne nous permet de distinguer un instant  $J$  de l'instant  $J + 1$  séparé du précédent d'une durée correspondant à une révolution complète : il y a bien eu un mouvement d'une durée d'un jour, mais on ne peut savoir quel est l'instant qui se trouve *avant* l'autre, car les choses du monde ici observées (la terre elle-même et toutes ses qualités) se retrouvent exactement identiques. L'instant que nous avons appelé  $J + 1$  pourrait très bien être antérieur à celui que nous avons appelé  $J$ . Mais l'esprit perçoit la « coexistence » d'un corps avec une de ses pensées (l'idée actuelle dont l'objet représente ce corps, justement), et il perçoit également l'ordre de succession de ses pensées. Il applique alors cet ordre, par projection en quelque sorte, à la durée des corps. Il faut comprendre qu'il ne s'agit ici que de l'ordre de succession des pensées (« le devant et l'après ») et non de leur durée. L'ordre de succession n'a rien à voir avec la durée, et il peut y avoir un ordre de succession sans qu'il y ait durée (par exemple une suite d'événements ponctuels qui se succèdent de manière discontinue), ni même sans qu'il y ait possibilité de mesure d'un intervalle. Une relation d'ordre entre un ensemble d'objets n'implique pas l'existence d'une distance entre ces objets : si ces objets sont numérotés 1, 2, 3, ..., je peux dire que l'objet "numéro 1" est avant l'objet "numéro 2", qui lui-même est avant l'objet "numéro 3", etc. mais je ne peux pas forcément dire avec sens que l'objet "numéro 1" est "deux fois plus distant" de l'objet "numéro 3" que de l'objet "numéro 2" (autrement dit les nombres ordinaux ne sont pas les nombres cardinaux, et les opérations qui ont un sens sur ces derniers n'ont pas forcément un sens sur les premiers). Ce qui est donc projeté sur la durée des corps, c'est *l'avant et l'après* des pensées, c'est-à-dire leur ordre de succession, et non pas leur durée\*. En tout état de

---

\* C'est ce qui est exprimé dans le passage suivant, même si Descartes parle, mais sans doute par abus de langage, de « durée » : « *De même, quand je pense que je suis maintenant, & que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, & que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquies en moi les idées de la durée & du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai.* » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 35

cause, on retrouve ce qui était déjà mentionné dans la première lettre à Arnauld, à savoir que l'esprit *perçoit* — et non pas construit — *la succession de ses pensées*.

Il semble donc (les textes de Descartes sont trop peu nombreux et trop succincts pour que nous puissions être certains d'interpréter fidèlement sa pensée) que la durée de l'esprit humain, pour Descartes, soit une totalité, et que l'esprit perçoive que ses pensées se succèdent (c'est-à-dire sont ordonnées). Mais il nous faut aller plus loin. La durée de l'esprit humain est une totalité, mais cette totalité n'est pas une chose donnée. Elle n'est donc ni perçue (puisqu'elle n'est pas une chose donnée) ni construite par l'esprit (puisqu'elle est une totalité). On ne peut qu'en conclure qu'en fait on n'en a pas l'idée. Contrairement aux choses corporelles, l'esprit humain "ne dure pas", *même pour lui*. L'esprit n'est que pure actualité, il n'est que dans l'instant. Cette vision est évidemment totalement opposée à celle que développera Bergson : contrairement à ce qu'en dira ce dernier, la pensée n'est pas un flux, elle ne présente pas de *continuité*. Chaque pensée est *une* pensée, et il n'y a pas de "devenir instantané" de cette pensée, comme il y a un mouvement instantané pour les corps. On pourrait dire qu'une pensée *ne devient pas* : elle *est* tout entière d'un seul coup. Les pensées sont éminemment discontinues, et l'esprit "passe" d'une pensée à une autre comme par des sauts quantiques. Mais pas de manière désordonnée pour autant. Tout au contraire, les pensées sont *ordonnées* (selon l'avant et l'après). C'est ainsi qu'un raisonnement repose avant tout sur l'ordonnement et l'enchaînement de ses différentes propositions. Non seulement l'ordre de ses pensées est perçu par l'esprit, mais cet ordre est producteur en lui-même à la fois de nouvelles idées, et de certitudes. Les trois propositions du syllogisme de la première figure, par exemple, n'apportent une certitude que parce que la conclusion *suit* la majeure et la mineure. Exprimée en premier, ou même simultanément avec les deux autres, elle ne serait pas certaine.

Il semble bien que cette vision traduise assez justement l'expérience la plus commune de notre relation au temps. Les jeunes enfants n'ont aucune conscience de la durée, mais ils peuvent dire que tel événement a eu lieu "avant", ou "hier", car tout événement d'"avant" est toujours "hier", pour eux. Ils apprennent assez vite à classer certains événements les uns après les autres : "ça s'est passé après la récréation", par exemple. Ou encore, sur une échelle de temps plus longue, "c'était avant, quand je croyais encore au Père Noël" : mais ils ne sauraient dire *depuis combien de temps* ils ne croient plus au Père Noël. C'est que l'évaluation de la durée est une des choses qu'ils apprennent avec le plus de difficultés. Nous-mêmes, nous perdons toute notion de durée dès que notre esprit n'est plus attentif aux choses extérieures, qui durent, justement (comme le cours du soleil dans le ciel). Nous sommes habitués à dire que "le temps passe vite" ou au contraire qu'"il n'en finit pas", selon que notre esprit est très occupé ou oisif.

À ce stade, il est donc légitime de considérer que le temps, tel que nous le pensons, est le résultat du croisement de deux approches : la durée des corps, que l'esprit construit à partir de la perception de leur mouvement instantané, et l'ordre des pensées. Je peux dire par exemple que tel événement (qu'il s'inscrive dans l'ordre matériel ou dans l'ordre spirituel) a eu lieu trois jours avant tel autre parce que je perçois que j'en ai eu la perception avant celle de l'autre événement, d'une part, et que d'autre part j'ai mesuré trois rotations de *la* (même) terre entre les deux instants correspondant à ces deux événements.

Mais il nous faut examiner plus attentivement comment s'effectue la perception de l'ordre des pensées.

Nous avons déjà rencontré dans cette étude la faculté de l'esprit humain qui est en jeu ici : il s'agit de la « mémoire intellectuelle » (cf. page 130). La mémoire intellectuelle tient la chronique de mes événements de pensée : comme nous l'avons vu, c'est elle qui me permet de savoir que telle pensée que j'ai actuellement est un souvenir, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une nouvelle pensée, ce que j'exprime en disant que "je l'ai déjà eue par le passé". Nous rappelons que, selon notre analyse, la mémoire intellectuelle ne mémorise pas la pensée elle-même, mais seulement le fait que telle pensée actuelle (qui me vient de mon corps propre, par exemple, sans que je puisse savoir plus précisément s'il s'agit de ma mémoire corporelle ou d'un de mes sens) est une pensée nouvelle ou non. Si cette pensée est une idée, et qu'elle n'est pas nouvelle, l'objet de cette idée, qui pourtant est toute actuelle (un souvenir est pensé actuellement, bien sûr, puisque toutes les pensées sont toujours actuelles), est considéré comme *antérieur* aux objets de toutes les autres idées actuelles pour lesquelles la mémoire intellectuelle me dit qu'elles sont nouvelles (en particulier toutes celles qui proviennent de mes sens). Et c'est ainsi que s'établit une relation d'ordre entre les idées, et donc aussi entre les objets des idées, relation d'ordre que l'on exprime dans le langage de la temporalité : l'objet d'un souvenir est dit "antérieur" à un objet perçu ; et deux objets perçus sont dits "simultanés". On voit aisément que l'on peut ainsi classer également entre eux les objets des souvenirs, du fait de la réflexivité de la pensée : si, actuellement, *A* est l'objet d'un souvenir et *B* l'objet d'une perception, *A* est antérieur à *B*, et je pense effectivement cette antériorité ; la mémoire intellectuelle, en conséquence, mémorise aussi que j'ai pensé l'antériorité de *A* par rapport à *B* ; si maintenant je perçois un objet *C*, tout en ayant simultanément les souvenirs de *A* et de *B*, ma mémoire intellectuelle me fera connaître que *A* et *B* sont antérieurs à *C*, bien sûr, mais aussi que *A* est antérieur à *B*, car cette dernière propriété est l'objet d'une idée qui n'est pas nouvelle, c'est-à-dire que j'ai bien le souvenir que *A* était antérieur à *B* (autrement dit : je "ne l'invente



pas"). C'est cette relation d'ordre qui nous conduit alors au concept d'*instant* : un *instant* est l'idée (idée-outil, et non pas représentation d'une chose donnée) qui nous permet de penser à l'ensemble des objets simultanés, qu'ils soient actuels ou qu'ils correspondent à des souvenirs (de choses qui ont eu lieu simultanément "dans le passé"). On retrouve bien sûr que le monde donné\*, qui est l'ensemble des choses qui sont susceptibles d'agir (ce qui veut dire "agir actuellement") sur mon esprit est dans un instant. Le temps, considéré ainsi comme une suite d'instant, sans durée, est donc l'objet d'une idée conçue (et construite) par l'esprit en s'appuyant sur sa mémoire intellectuelle, faculté qui lui permet de reconnaître le caractère de nouveauté, ou au contraire de répétition, que présente chacune de ses idées.

Bien entendu, le caractère de nouveauté ou de répétition d'une idée n'est pas une qualité qui serait attachée, dans l'absolu en quelque sorte, à l'idée. La nouveauté ou la répétition s'apprécie au regard du sujet qui pense cette idée : "cette idée est nouvelle" ne saurait signifier autre chose que : "cette idée est nouvelle pour moi". De ce point de vue, la mémoire intellectuelle s'apparente à l'*intuition*, dont nous avons vu (cf. page 235) qu'elle est la conscience que c'est une autre chose du monde donné que moi-même qui agit sur mon esprit. Dans les deux cas, l'esprit a conscience d'une certaine position relative entre lui-même et sa pensée : pour la mémoire intellectuelle, il s'agit de la nouveauté pour lui de son idée ; pour l'intuition, il s'agit du fait qu'il n'est pas lui-même l'agent de son idée. Or nous savons qu'il y a encore une troisième faculté de l'esprit qui porte aussi sur une position relative entre lui-même et sa pensée, c'est la *prise de position*, que nous avons examinée page 64. Mais contrairement aux deux précédentes, qui sont des passions, la prise de position est une action de l'esprit. Mais, nous le savons, toute action de l'esprit s'accompagne toujours, dans ce même esprit, d'une passion — la conscience de cette action. De cette passion, qui est une pensée que l'on peut appeler une *croyance* (entendue au sens large, c'est-à-dire comprenant tout aussi bien le doute que la certitude), l'intuition me dit que j'en suis l'agent, c'est-à-dire qu'elle est *ma* croyance, et la mémoire

---

\* Du moins le sous-ensemble du monde donné constitué de l'ensemble des Faits. Il faut en effet préciser que la mémoire intellectuelle ne me dit jamais, pour l'idée d'une Notion (essence ou vérité éternelle), si cette idée est "nouvelle" ou "répétée". C'est comme si la mémoire intellectuelle reconnaissait, en quelque sorte, que l'objet de telle idée est du type "Notion", et, en ce cas, s'abstenait. Autrement dit, cette segmentation fondamentale du monde donné en deux grands ensembles, les Notions et les Faits, est reconnaissable (et éventuellement même : connaissable, par des idées claires et distinctes) d'emblée par l'esprit : une chose donnée dont j'ai l'idée m'apparaît immédiatement (grâce à ma mémoire intellectuelle) comme appartenant soit au genre Notion soit au genre Fait ; et ce n'est donc qu'en ce dernier cas que la mémoire intellectuelle m'indique si cette idée est nouvelle ou répétée.

intellectuelle me dit si je l'ai déjà eue, c'est-à-dire s'il s'agit d'une croyance *ancienne*. Nous appellerons *ma créance* l'ensemble de ces croyances, qui me sont propres, et qui sont anciennes. Une prise de position, en tant qu'action de l'esprit, peut alors être considérée comme la décision de "faire entrer dans sa créance", pour reprendre une formulation de Descartes, telle idée actuelle avec telle qualification (comme "faux", "vrai", "certain", "possible", "probable", "douteux" etc.) Or, *c'est sur cette créance que se bâtit l'identité de la personne.*

Car il nous faut aussi examiner la question de l'identité dans le temps de l'esprit. En effet, l'esprit est, comme les corps, une substance et nous avons vu ce que signifie l'identité dans le temps d'une substance corporelle : il est donc légitime de se poser cette même question pour ce qui est de la substance spirituelle. Mais cette question est double, en fait : il faut en effet distinguer celle de l'identité de *mon* esprit et celle de l'identité d'un *autre homme*. Nous n'examinerons ici que la première question. Mais nous pouvons cependant dire, à propos de la deuxième, que la question de l'identité d'un "autre" (esprit, ou homme) dans le temps se pose *a priori* dans des termes analogues à ceux de l'identité dans le temps d'une chose corporelle : en effet, il y a plusieurs "autres" esprits dans le monde, et savoir si un "autre" esprit qui appartient au monde d'un instant ultérieur est le même "autre" esprit que celui qui appartenait au monde de l'instant précédent revient, comme pour les choses corporelles, à transposer la relation d'identité (avec son contraire : la relation de différenciation), qui est une chose donnée, au cas de deux mondes distincts. Mais il n'en est pas du tout de même pour *moi*. *Je* suis un esprit, certes, et mon essence n'est que de penser ; et il existe dans le monde d'autres esprits, qui pensent eux aussi. Mais *je* suis aussi *la* chose qui pense qui agit sur elle-même, c'est-à-dire qui a conscience de sa pensée. Pour *mon* esprit, *je* se distingue donc radicalement des autres choses qui pensent. Il a l'*intuition* de soi, au sens où nous avons défini l'intuition (cf. page 235), c'est-à-dire qu'il a l'intuition que la chose du monde qu'il conçoit en tant qu'esprit est ici lui-même, et non pas une "autre"\* . *Je* est donc absolument unique (pour *mon* esprit). C'est d'ailleurs ce qui explique que l'existence de l'*ego* puisse être avérée, dans les *Méditations*, avant même que soit connue son essence (cas tout à fait singulier : car, selon Descartes, pour toutes les autres choses, y compris Dieu, l'existence ne peut être établie qu'après connaissance de l'essence). Il y a là une très

---

\* Nous avons défini l'intuition comme la conscience que la chose du monde qui agit sur mon esprit de telle sorte que je la conçoive n'est pas moi-même. Il aurait fallu bien sûr, pour être tout à fait précis, dire que l'intuition consiste à avoir conscience de la nature de la chose qui agit sur mon esprit, c'est-à-dire soit qu'elle est autre que moi-même, soit, comme ici, qu'elle est moi-même.

grande différence avec toutes les autres substances. Une substance ne nous est connue, normalement, que par ses qualités. Sauf la substance *ego*, que je connais par intuition, c'est-à-dire par la conscience qu'elle agit sur elle-même. On dira que cette action sur elle-même est une pensée, et que les pensées sont justement les qualités de la substance esprit. C'est vrai, mais ce n'est pas la présence, en tant que telle, de pensées, qualités des choses qui pensent, qui me conduit à concevoir mon *ego* (alors que c'est bien comme cela que je suis amené à concevoir les *autres* esprits, du fait de l'existence de leurs pensées : "il pense, donc il est", qui a une tout autre signification que le "je pense, donc je suis"), mais la conscience que mon esprit agit sur lui-même (même s'il se trouve que cette auto-affection s'effectue par des pensées, justement). Avoir l'idée de soi procède donc d'une pensée réflexive, comme le montre d'ailleurs clairement l'expression même "je pense, donc je suis", mais d'une pensée qui est aussi une action (on peut dire, dans cette perspective, que la proposition « Je pense, donc je suis » remplit une fonction "*performative réflexive*"). On retrouve ici que la pensée (humaine) comporte, au moins potentiellement, la réflexivité, et donc en particulier que les animaux n'ont pas d'*ego*. En tout cas, si mon esprit conçoit bien qu'il puisse y avoir d'autres esprits, il ne saurait exister pour lui qu'un seul *ego*. Mais s'il n'y a pas d'autres *ego* dans le monde, peut-on seulement poser la question de l'identité ou de la distinction de l'*ego* appréhendé comme appartenant à deux mondes distincts (à des instants différents)? À chaque instant, l'*ego* est l'*ego*, unique, et il semble qu'il n'y ait pas de sens à dire soit qu'il s'agit "du même" *ego*, soit qu'il s'agit "d'un autre" *ego*. Dans cette perspective, qui est de fait celle d'un *ego transcendantal* (l'*ego* est la condition de possibilité de la pensée, et donc du monde, puisqu'on ne saurait s'intéresser au monde qu'en tant qu'il est intelligible), il n'y a alors pas de sens non plus à dire que l'*ego* est dans le temps : il appartient au monde, mais, comme les Notions et comme Dieu, il est hors du temps.

En tant que chose qui pense, l'*ego* est pure actualité (comme ses pensées elles-mêmes). En tant qu'*ego transcendantal* il est hors du temps. Alors : faut-il conclure que le temps n'aurait pas de sens pour l'esprit? Non, car l'*ego* comporte encore une troisième dimension, ou caractéristique, qui est qu'il est le porteur, ou le *titulaire*, d'une *créance*. Or, cette créance est dans le temps, elle : en effet, l'ensemble des croyances qui me sont propres et qui sont anciennes dépend de l'instant considéré (à un instant ultérieur, si j'ai pris une nouvelle position entre-temps, alors cet ensemble a évolué). On peut donc considérer que, en tant qu'il est titulaire d'une créance, l'*ego* n'est plus tout à fait dans le même état après qu'il a pris une nouvelle position. Et, de ce point de vue, on peut dire en conséquence que l'*ego* est dans l'instant. La question du maintien de l'identité de l'*ego* d'un instant à l'autre est alors pertinente. Mais il

faut la poser correctement. Actuellement l'*ego* est unique, nous le rappelons, et il n'y a donc pas lieu de chercher à le distinguer d'autres *ego*. Mais j'ai, actuellement, l'idée d'une créance correspondant à un instant passé, différente de ma créance actuelle ; et en conséquence j'ai aussi l'idée d'un *ego* titulaire de cette créance du passé, *ego* que je considère donc lui-même comme "passé". Cet "*ego* passé" n'est pas une chose qui pense, ni un *ego* transcendantal : il n'est que le titulaire d'une créance passée. La question semble donc être la suivante : peut-on dire que le titulaire d'une créance se maintient alors que la créance elle-même change (ou peut changer) d'un instant à l'autre ? Formulé ainsi, le problème est analogue à celui du maintien dans le temps d'une substance (le titulaire d'une créance) tandis que ses qualités changent (les croyances qui sont dans la créance). Sauf qu'il ne s'agit pas ici d'une substance corporelle et que nous n'avons pas de perception de la vitesse instantanée de changement de la créance. C'est pourquoi la réponse à la question ainsi posée doit être négative : *on* ne peut pas dire que le titulaire d'une créance se maintient alors que la créance change. Par contre, *je* peux dire qu'en tant que titulaire de *ma* créance, *je* me maintiens quand ma créance change. Car je le crois, et je l'ai toujours cru ! Expliquons-nous :

La phrase-clef de la *Seconde Méditation* : « *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 esprit* » (*Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 19*) signifie que même si je suis dans le doute général et si j'ai décidé de ne plus croire en aucune de mes croyances précédentes (ce qui est ma situation après la *Première Méditation*), il me faut pourtant être certain de mon existence « toutes les fois que je la conçois ». Il ne faudrait pas comprendre que seul celui qui entre dans la démarche, ô combien exigeante, des *Méditations*, peut acquérir cette certitude : c'est tout le contraire ! Chaque homme est certain de son existence chaque fois qu'il la conçoit, *puisque même celui qui a la plus grande exigence que l'on puisse imaginer pour accorder son crédit* (Descartes, ou l'homme des *Méditations*) *en est convaincu*. Lorsque, actuellement, je pense à mon existence, je crois donc en elle. Et, bien entendu, ma mémoire intellectuelle m'indique que cette croyance n'est pas nouvelle. Plus, même : elle m'indique que chacune de mes croyances anciennes est accompagnée de la croyance concomitante en mon existence, puisque une croyance est une pensée (c'est le *cogito* : Je pense, donc Je suis). Autrement dit, je ne peux penser mon existence actuelle sans y croire et sans croire simultanément à *mon existence dans chaque instant où j'ai pris une position*. C'est sur l'indissociabilité de ces deux croyances, qui en font en quelque sorte comme une seule croyance, que se fonde justement la croyance (qui est en l'espèce une certitude) au maintien dans le temps de mon identité. La créance étant l'ensemble actuel de mes croyances anciennes, il y a aussi

une créance pour chaque instant : c'est l'ensemble de mes croyances antérieures à l'instant considéré. Je peux donc concevoir un titulaire de cette créance pour chacun des instants. Or, c'est comme si c'était par une seule et même prise de position que je suis certain à la fois de mon existence actuelle, en tant que titulaire de ma créance actuelle, et de l'existence du titulaire de chacune de ces créances du passé. L'acte de prise de position étant un, son objet (le titulaire de la créance) *est* alors conçu également comme un. Le maintien dans le temps de l'identité du sujet ne peut avoir que ce seul sens. Il n'y a pas d'objectivité en la matière. Seul le sujet lui-même a conscience du maintien de son identité dans le temps, puisque celui-ci est fondé sur la créance et la mémoire intellectuelle, qui ne sont accessibles qu'au seul sujet lui-même.

## L'ego et sa créance

**La créance n'est pas une qualité de l'esprit, elle n'est pas une chose du monde donné – Elle n'est pas la mémoire de mes croyances, mais elle me dit si une prise de position actuelle est nouvelle ou non – Une prise de position actuelle est libre, mais je suis incliné d'une certaine manière par ma créance – Par mes prises de position successives je bâtis ma créance, c'est-à-dire ma personnalité – Dans le cas de l'esprit, contrairement à celui des corps, ce qui change est aussi ce qui demeure – L'éthique de la pensée consiste à choisir une finalité et une maxime adaptée pour la créance et les prises de position**

Nous en arrivons à considérer que l'identité de l'homme, ce qui fait de lui *une* personne, ou *telle* personne, c'est sa créance. L'essence de l'*ego*, qui est d'être une chose qui pense, en fait un être universel (tous les hommes sont des choses qui pensent); son caractère transcendantal (il est la chose du monde qui agit sur lui-même) en fait un être unique; la créance enfin fait de l'*ego* un *être singulier*. Ma personnalité, mon identité, est donnée par l'ensemble de mes croyances et ce, d'autant plus que ces croyances, c'est mon libre arbitre qui, à chaque fois, en a décidé. Dis-moi ce que tu crois et je saurai qui tu es.

Mais il ne faudrait pas pour autant imaginer que la créance serait quelque chose comme une qualité attachée à la chose qui pense, qui permettrait de distinguer une chose qui pense d'une autre chose qui pense. La créance n'est pas une qualité de l'esprit, car elle n'est pas une chose du monde donné. En effet, je n'ai pas l'idée de ma créance, c'est-à-dire de l'ensemble de mes croyances anciennes. Je ne peux avoir que l'idée de ma, ou de mes croyances actuelles. C'est que la créance n'est pas comme une "mémoire" qui enregistrerait et accumulerait chacune de mes prises de position, dans une sorte de stock dont je pourrais faire à tout moment l'inventaire. La créance est de même nature que la « mémoire intellectuelle », c'est-à-dire tout autre chose qu'une mémoire corporelle. Elle ne stocke rien. Simplement, elle est la faculté qui me donne la conscience, actuelle, que "j'ai déjà eu" telle prise de position sur telle pensée actuelle. Or ceci conduit (ou peut conduire, car l'esprit reste en dernier ressort libre) à une certaine prise de position actuelle qui ne serait pas nécessairement la même si la créance était autre. Pour illustrer cela, prenons à nouveau l'exemple du syllogisme : si ma créance me dit que j'ai douté que tous les hommes fussent mortels, ou que Socrate fût un homme, je serai moins enclin à croire que Socrate est mortel que si j'ai conscience que j'ai eu la certitude que les hommes sont mortels et que Socrate est un homme. Le syllogisme lui-même, dans sa forme (tous les  $A$  sont  $p$ ,  $a$  est un  $A$ , donc  $a$  est  $p$ ), est une vérité éternelle, c'est-à-dire une chose donnée. À ce titre, il est *vrai*, en tant que relation ; et l'idée que j'en ai est *vraie* aussi, toujours en tant qu'idée d'une relation. Mais lorsque je l'applique, *je l'applique* justement, c'est-à-dire que c'est mon esprit qui construit alors une conclusion qui représentera peut-être, mais peut-être seulement, une vérité contingente. Or, ce qui entre dans cette construction, ce sont des idées (les prémisses) qui représentent plus ou moins des choses données ("tous les hommes sont mortels" et "Socrate est un homme" sont deux propositions dont je peux être certain qu'elles sont vraies, ou que je peux considérer comme probables, ou dont je peux douter, etc.). Le crédit que j'attache à la conclusion ainsi construite dépend donc, non seulement de la vérité de la forme syllogistique, mais aussi du crédit que j'attache aux prémisses. Et au moment de conclure, c'est-à-dire de prendre position sur la conclusion, l'attention de mon esprit porte essentiellement sur cette prise de position éclairée par le syllogisme, et non pas sur la *prise de position* relative à chacune des prémisses. Je prends certes position actuellement sur le fait que tous les hommes sont bien mortels ou que Socrate est bien un homme, mais j'en appelle à ma créance qui "me confirme" en quelque sorte que cette position actuelle sur ces deux faits est la même que celle que j'avais déjà prise auparavant, lorsque j'avais porté toute mon attention sur chacune d'elles successivement. Et s'il y a divergence, c'est comme une alerte qui va m'inciter à ne pas conclure sans un nouvel examen de l'ensemble. Autrement dit, le raisonnement en plusieurs étapes n'est possible que

parce que « j'admets en ma créance » les conclusions des étapes intermédiaires. Ces conclusions sont certes mémorisées (dans la mémoire corporelle, ou dans des mémoires matérielles annexes comme des prises de notes sur une feuille de papier...). Mais ce qui n'est pas mémorisable, et qui pourtant est indispensable pour poursuivre un raisonnement, c'est le crédit que j'attache à ces conclusions intermédiaires. Les mathématiciens le savent bien : ils ont beau lire (et entendre) toutes les articulations d'une démonstration extrêmement détaillée et complète, et avoir la plus grande confiance dans l'auteur de cette démonstration, ils ne seront certains du résultat final de la démonstration que s'ils ont été certains, tout au long de leur lecture, de chacun des résultats intermédiaires. Il en est ainsi pour les mathématiciens parce qu'ils ont cette éthique de n'accorder leur crédit à une propriété mathématique que s'ils ont *compris* sa démonstration, et que "comprendre un raisonnement" signifie ni plus ni moins que produire *soi-même* ce raisonnement, c'est-à-dire décider de n'accorder son crédit qu'à des propositions résultant de l'articulation, par l'intermédiaire de vérités éternelles, de propositions élémentaires auxquelles on a déjà accordé son crédit. Bien entendu, si l'on n'est pas mathématicien, on est parfaitement en droit d'accorder son crédit à une propriété mathématique dont on ne comprend pas la démonstration, car la prise de position est toujours libre.

L'exemple du syllogisme montre que la prise de position que je prends sur la proposition "Socrate est mortel" peut dépendre (bien qu'elle reste toujours libre) de ce que, dans ma créance, figure déjà ma certitude, ma croyance ou mon doute que "tous les hommes sont mortels" et que "Socrate est un homme". Il en est ainsi de manière très générale : mes prises de positions actuelles, bien que libres, peuvent dépendre de ma créance, qui, elle-même, traduit ou récapitule en quelque sorte toute l'histoire de ma pensée, c'est-à-dire aussi ma culture (ou la culture de la communauté dans laquelle j'ai été élevé et dans laquelle je vis). C'est le point capital :

*L'ego procède librement à ses prises de position, mais il y est incliné d'une certaine manière par sa créance, c'est-à-dire par l'ensemble de ses croyances anciennes, créance qui, elle-même, peut être modifiée, voire bouleversée, par de nouvelles prises de position.*

C'est ainsi, et uniquement ainsi, qu'il faut comprendre la singularité de l'*ego*. Nous avons envie de dire, bien qu'il ne puisse s'agir là que d'une expression très impropre, que l'*ego* ne serait pas "le même" s'il avait une "autre" créance, et que ne pas "être le même", pour un *ego*, signifie ne pas prendre les mêmes positions, ou du moins ne pas être incliné de la même manière à prendre certaines positions. L'*ego* "change" donc, en quelque sorte, chaque fois qu'une nouvelle position entre dans sa créance. C'est ce

qui fait que l'on peut dire que "je change au cours de ma vie". Une des grandes évolutions qui marquent le passage de l'enfance à l'âge adulte n'est-elle pas le basculement de la naïveté à l'incrédulité? Nous l'avons déjà dit, la perte de la croyance au Père Noël représente une étape importante dans le développement d'un enfant. Descartes, quant à lui, préconise qu'à l'entrée dans l'âge adulte chacun se débarrasse des préjugés qu'il a acquis dans son enfance, et refonde sa créance<sup>184</sup>. Mais ce "changement" de *l'ego* au cours de la vie ne consiste pas en un changement de son être (il est et demeure une chose qui pense et qui agit sur elle-même), mais en un changement de *sa manière d'agir* (de prendre des positions, en l'occurrence). C'est dans cette mesure que l'on peut dire que l'esprit demeure le même tout au long de la vie (un peu comme il en est d'une substance corporelle), au sens où il s'agit toujours "du même" esprit, qui garde son identité, alors même cependant qu'il change — et cette fois l'analogie avec les substances corporelles ne fonctionne plus, car ce qui change "en elles", ce sont leurs qualités, et non pas "elles-mêmes". Les qualités de l'esprit sont ses pensées, et on peut être tenté de dire que les pensées "changent" au cours du temps, comme la couleur, l'odeur etc. du morceau de cire changent tout au long de l'expérience relatée par Descartes. Mais il n'en est rien : les pensées sont purement actuelles ; elles ne sont donc pas dans le temps et ne changent pas. Elles ne comportent pas de "vitesse instantanée". Elles ne parcourent pas non plus une trajectoire (car si elles ne sont pas dans le temps, elles ne sont pas non plus dans un espace, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de mesure de distance entre deux pensées). Ce n'est donc pas le "changement" des pensées qui fait le changement, au cours du temps, de *l'ego*. L'esprit est une substance avec des qualités, comme un corps, mais l'inscription dans le temps de la structure "substance-qualités" n'est pas du tout la même dans le cas de *l'ego* que dans le cas des corps. Pour les corps, on peut dire que la substance est ce qui demeure tandis que les qualités sont ce qui change (tout cela au cours du temps). Pour *l'ego*, ce qui demeure (ce qui fait son identité) ne se distingue pas de ce qui change, car il s'agit toujours en fin de compte de la créance. Mais la créance n'est pas une chose du monde donné, elle n'est ni une substance ni une qualité.

Un autre point remarquable est que c'est *l'ego* lui-même qui est l'acteur de sa propre évolution : on peut dire que *l'ego* se fait lui-même. En effet, ce qui fait qu'il change, c'est que sa créance change ; et la créance change chaque fois que *l'ego* prend une nouvelle position. Bien sûr, ces prises de position sont toujours des prises de position sur des objets, et un très grand nombre des idées correspondantes sont provoquées par des choses du monde donné. Ce sur quoi il y a prise de position dépend donc des circonstances de la vie (environnements matériel et culturel, éducation, rencontres



etc.) et donc les croyances elles-mêmes sont fonction de ces circonstances. La créance d'un individu est, en conséquence, elle aussi dépendante des circonstances. Il n'empêche que la prise de position elle-même sur chacun de ces objets reste libre, et si l'on pouvait imaginer deux individus ayant vécu exactement la même histoire, ils auraient certainement deux créances différentes. L'individu est donc bien acteur, et même auteur de sa créance, c'est-à-dire de sa personnalité, au moins en partie.

Mais si l'*ego* a la possibilité de se faire, ce n'est pas à la manière d'un acte de création : l'*ego* se fait *progressivement*, dans le temps (et non pas dans la durée, puisqu'il n'y a pas de durée pour l'esprit), par touches successives. Chacune de mes prises de position contribue à façonner ma personnalité, cette personnalité qui récapitule toute l'histoire de mes prises de position ; et bien que ma personnalité m'incline à prendre des positions d'une certaine manière, je reste cependant toujours libre de prendre telle ou telle position ; en conséquence, je garde à tout moment la possibilité de redéfinir ma personnalité, ou du moins de la faire évoluer dans une nouvelle direction. Tout ceci est de la plus haute importance. Car c'est ce qui donne, d'une part la possibilité même d'une maxime de pensée, et d'autre part une finalité à une telle maxime. Autrement dit, c'est ce qui permet une *éthique de la pensée*, et donc, finalement, toute éthique, car une éthique de l'action présuppose une éthique de la pensée.

Le grand œuvre d'une vie, qui reste cependant toujours en devenir, est soi-même, ou plus précisément sa créance. Cette créance se fera, de toutes façons, mais ce sera soit au hasard de prises de position successives ne s'inscrivant dans aucun ensemble, soit comme le résultat d'une suite de prises de position effectuées avec méthode et finalisées. L'éthique de la pensée consiste précisément à choisir une finalité et une maxime adaptée, pour la créance comme pour chaque prise de position.

---

## Le choix de la cohérence

### L'éthique cartésienne de la pensée

**L'éthique cartésienne de la pensée a pour finalité de bâtir une vision du monde riche et cohérente – Une créance est cohérente si une prise de position actuelle n'est pas contradictoire avec une prise de position ancienne – La mémoire intellectuelle me donne la conscience de la cohérence de ma créance – La maxime cartésienne de la pensée est un ensemble de trois règles à appliquer lors de chaque prise de position, et vise à garantir qu'une créance ainsi construite sera toujours cohérente – Ne faire entrer dans ma créance que des certitudes ou des doutes – Pratiquer le doute radical – Accorder ma certitude à une idée conçue clairement et distinctement**

Il nous paraît que l'éthique cartésienne de la pensée tient en un mot : *la cohérence*. Il s'agit d'avoir une vision du monde à la fois riche et cohérente. Il faut donc bâtir un édifice cohérent de pensée, c'est-à-dire une créance, ou ensemble de certitudes, telles que jamais l'une d'entre elles ne devienne douteuse. Reprenons la métaphore que cite Descartes lui-même dans ses *Réponses aux septième Objections* : celle de l'architecte (Descartes lui-même) qui veut bâtir une solide chapelle (une créance cohérente). Après la deuxième *Méditation*, nous avons l'architecte (*l'ego*), dont nous sommes sûrs. Il a rejeté, par le doute radical de la première *Méditation*, tout le sable et le gravier, et même les pierres qu'il a trouvées dans le trou qu'il a fait creuser en vue de trouver la roche sur laquelle il appuiera son édifice. Cette roche, qui va lui servir de soubassement, c'est la proposition *Je pense, donc je suis*. L'architecte, c'est celui qui a un plan d'ensemble, celui qui "voit loin", celui qui veut bâtir (et non pas seulement construire), dans la durée, et que son œuvre dure. La chapelle dont l'architecte a les

plans en tête, c'est la créance que Descartes veut ériger, cette créance qui est aussi son identité, qui est sa vie, en tant qu'elle est l'œuvre qu'il aura réalisée. Mais Descartes est aussi le tailleur de pierres : il connaît l'art de choisir et de façonner une pierre de telle sorte qu'elle présente la plus extrême solidité. C'est-à-dire qu'il sait concevoir clairement et distinctement, et il ne retient pour son édifice que ses seules conceptions claires et distinctes. Il lui reste à jouer le rôle du maçon\*, qui empile et assemble les pierres. Ce rôle, à vrai dire, il l'a déjà joué dans la première *Méditation*, car c'est le maçon qui a creusé le trou du doute radical, à la demande de l'architecte, sans trop bien comprendre d'ailleurs à quoi ce travail allait bien pouvoir conduire. Le maçon empile à présent les pierres, la chapelle prend forme, la créance s'édifie. Les pierres sont d'une résistance à toute épreuve, aucune n'éclate ou ne s'effrite, quelle que soit la manière dont le maçon la manipule, ou la heurte à d'autres parties de l'édifice. Mais un édifice n'est pas un amas de pierres : il lui faut tenir debout. Les pierres doivent être agencées d'une certaine manière, en respectant les règles de l'art. Faute de quoi, à tout moment, il suffirait d'une pierre supplémentaire pour que tout l'édifice en cours de construction s'effondre, comme ces empilements de cubes qu'un petit enfant cherche à faire monter le plus haut possible et qui finissent toujours bien vite par s'écrouler. Et le maçon devrait recommencer à évacuer toutes les pierres effondrées les unes sur les autres, comme il l'avait déjà fait lors de la première *Méditation*, pour retrouver le roc, puis chercher à nouveau à empiler les pierres. Et, bien sûr, il se retrouverait comme le petit enfant qui recommence à construire sa tour de cubes. La destinée de l'homme serait de subir le châtement de Sisyphe... L'ordre d'agencement des pierres, c'est la maxime, dont le respect rigoureux doit garantir que, toujours, le maçon pourra ajouter une pierre, car l'édifice non seulement sera suffisamment solide pour la supporter, mais même en sera renforcé.

L'éthique cartésienne de la pensée est un art de l'*édification*. L'œuvre visée (la créance) est en devenir permanent, mais ce devenir doit être cumulatif : l'œuvre doit s'enrichir sans cesse, sans jamais pouvoir s'effondrer. Au moyen de cette finalité, Descartes a conçu une maxime, qui est de n'admettre dans sa créance que des idées qui soient *vraies et dont je ne puisse pas douter*, dont il escompte que le respect lui garantira le succès de son entreprise.

Mais tout cela est bien plus compliqué qu'il n'y paraît dans cette formulation, et il nous faut nous livrer à un examen très méticuleux de cette éthique et de ses implications.

---

\* Dans les *Réponses aux septièmes Objections*, c'est le Père Bourdin, l'adversaire de Descartes, à qui ce dernier fait jouer le rôle du maçon, mais peu importe ici.

Et tout d'abord : qu'est-ce exactement qu'une "vision du monde"? Le monde donné est transcendant à l'esprit, mais l'esprit peut le connaître, c'est-à-dire en avoir des idées. Le problème est que les objets des idées peuvent tout aussi bien représenter des choses du monde donné qu'être purement fictifs. Mais l'esprit peut prendre une position sur l'objet d'une de ses idées. En particulier, il peut être certain que son idée est vraie, ce qui signifie qu'il est certain que l'objet de son idée représente une chose du monde donné. "Ma vision du monde" est en conséquence l'ensemble des objets dont je suis certain qu'ils représentent des choses données. Il s'agit là d'une définition, ce qui nous indique déjà que "ma vision du monde" n'est pas elle-même une chose donnée. Et en effet, je ne peux pas avoir l'idée de "ma vision du monde", car la capacité de mon esprit est très limitée et je ne peux pas penser actuellement, et donc simultanément, tous les objets dont je suis certain qu'ils représentent des choses du monde donné. On l'aura compris, "ma vision du monde" n'est pas autre chose que ma créance, ou du moins l'ensemble des certitudes de ma créance (car, nous le rappelons, la créance comporte aussi les doutes, au sens de véritables prises de position sur le caractère incertain d'un objet, et non pas au sens de l'ignorance ou de l'hésitation).

Il nous faut ensuite préciser le concept de "cohérence", lorsqu'il est appliqué à la créance. Qu'est-ce exactement qu'une créance cohérente? Nous rappelons que la créance n'est pas une chose du monde donné, et donc "sa cohérence" ne saurait être une qualité qui elle-même serait une chose donnée, donc perceptible. La cohérence d'une créance ne peut donc être appréhendée que par le sujet lui-même, à l'occasion de l'une de ses actions. C'est évidemment au moment où je prends une position que je peux apprécier si ma créance est cohérente ou non : elle est cohérente si cette prise de position actuelle n'est pas contradictoire avec une prise de position ancienne. Plus précisément : si ma prise de position actuelle porte sur un objet pour lequel ma créance ne reconnaît pas que j'ai déjà pris (dans le passé) une position sur l'objet en question, il n'y a bien sûr pas contradiction ; si ma prise de position actuelle est une certitude ou une croyance alors que ma créance comportait jusqu'à présent un doute sur cet objet, il n'y a pas non plus contradiction ; il en est de même si je suis à présent certain d'un objet pour lequel ma croyance n'était que probable ou possible ; par contre, il y a contradiction chaque fois que ma prise de position actuelle est en retrait par rapport à ma croyance précédente : probabilité ou possibilité après certitude, doute après croyance, ou encore croyance au contraire. C'est bien sûr la créance elle-même (en tant que mémoire intellectuelle) qui me donne donc la conscience de sa cohérence (ou de son incohérence). Cette conscience de la cohérence de sa créance provoque d'ailleurs une passion intellectuelle très intense : joie en cas de cohérence,

tristesse (ou profond malaise) en cas d'incohérence. C'est ainsi que l'une des plus grandes joies intellectuelles que l'on puisse éprouver survient lorsqu'on a découvert une nouvelle vision (que ce soit du monde dans son entier, ou de telle de ses parties, si modeste soit-elle) — ce qui signifie que l'on vient d'adopter une nouvelle croyance (ou système de croyances) —, et que l'on constate ensuite que toute une série de nouvelles croyances "entrent avec facilité" dans sa créance, c'est-à-dire que celle-ci se révèle cohérente à l'occasion de toute une série de prises de positions\*.

La cohérence d'une créance est donc purement actuelle. Et, a-t-on envie d'ajouter, elle n'est "jamais définitivement acquise". Il peut y avoir toute une suite de prises de positions qui expose la cohérence de ma créance, et puis, il va se présenter une idée pour laquelle je vais décider une position (doute par exemple) différente de celle que j'avais prise précédemment. À cet instant, ma créance m'apparaît incohérente ("je change d'avis", en quelque sorte). Mais bien sûr, il est tout à fait possible que cette prise de position, qui prend acte de l'incohérence de ma créance, ait justement pour effet de la rendre à nouveau cohérente. C'est-à-dire que les prises de position ultérieures seront dorénavant, soit nouvelles, soit les mêmes que précédemment. Et ce, jusqu'à ce qu'apparaisse à nouveau une idée qui me conduira à prendre une position différente de celle du passé. Si la prise de position qui révèle l'incohérence de ma créance concerne un objet qui entre dans de nombreuses relations avec de nombreux autres objets, alors c'est peut-être à tout un ensemble de prises de positions incohérentes avec ma créance que je serai conduit à procéder pour, en quelque sorte, reconstituer une nouvelle créance qui pourra redevenir cohérente. Dans un tel cas, nous l'avons déjà dit, on pourrait parler de "révolution" de sa créance, comme Kuhn parle de « révolution scientifique ». Et entre deux telles "révolutions", les prises de position successives s'effectuent en restant dans le cadre, pour continuer l'analogie avec la théorie de Kuhn, du "paradigme" qui avait été ouvert lors de la dernière révolution : la créance s'enrichit, ou se corrige légèrement.

Se fixer comme finalité d'avoir une créance cohérente implique en conséquence, pour les objets qui ne sont pas nouveaux, de reprendre ou de renforcer ses croyances anciennes. Mais reprendre une croyance ancienne peut s'effectuer de deux manières différentes : soit parce qu'on s'est fixé comme maxime justement de reprendre cette même position, soit parce qu'il se trouve que la prise de position à laquelle on procède actuellement est la même ou est plus forte que la position prise

---

\* On peut également observer, au passage, que ceci se produit généralement lorsque sa vision du monde se *simplifie* : la cohérence d'une créance est en effet d'autant plus grande et plus large que la vision du monde est plus simple. Simplicité et facilité procurent alors le sentiment d'évidence...

précédemment. Dans le premier cas, il y a bien cohérence, c'est sûr, mais cette cohérence est celle de l'entêtement ou de l'aveuglement. Et surtout, cette cohérence là est purement subjective. Certes, une créance est toujours subjective, puisque seul le sujet y accède. Mais une prise de position actuelle étant une pensée, j'en ai aussi l'idée, et donc je peux la communiquer (par le langage essentiellement) à autrui. Seulement, si une personne me dit qu'elle a telle croyance parce qu'elle a toujours eu cette croyance, je sais ce qu'elle croit, certes, mais je n'ai aucune raison d'adopter moi-même cette croyance. Nous reviendrons sur cette question de la communication entre les hommes de leurs créances. Ce n'est en tout cas pas ainsi que Descartes envisage la cohérence de sa créance. Ce qu'il veut, lui, c'est que chaque fois qu'il prend une position, *il se trouve* que sa créance est cohérente. Or, cela ne peut se faire que si, en prenant une position, il envisage les conséquences futures sur la cohérence de sa créance de cette décision actuelle. Pour cela il faut une maxime qui aura pour effet, si elle est appliquée à chaque prise de position, de constituer une suite de positions cohérentes. Opter à chaque fois pour le doute peut ainsi être une solution. En effet, on ne risque pas, dans ces conditions, de prendre plus tard, sur le même objet, une position plus en retrait que le doute. Mais on tombe alors dans le scepticisme général : on doute de tout, *toujours* (et non pas seulement, comme dans la *Première Méditation*, « une fois en sa vie »). Descartes vise une créance qui soit à la fois cohérente et non vide, et même la plus riche possible. Nous savons déjà quelle est la ligne de conduite qu'il choisit pour admettre quelque chose dans sa créance, car nous l'avons vue dans le chapitre relatif aux *Prises de position* (cf. page 86). Nous l'appellerons "la maxime cartésienne de la pensée". Elle comporte trois règles :

- 1) ne faire entrer dans ma créance que des certitudes ou des doutes (à l'exclusion, donc, des probabilités, vraisemblances etc.)\* ;

---

\* Il faut préciser. Nous avons vu que dans la vie pratique j'ai d'autres croyances que des certitudes (comme le dit Descartes, j'ai aussi des « certitudes morales »). Ma créance me l'indique, bien sûr, et il ne saurait donc se faire qu'elle ne comporte que des certitudes (au sens cartésien). Il faut donc comprendre cette règle de la manière suivante : la maxime ne s'applique que s'il s'agit d'accorder éventuellement sa certitude ; et si ma position n'est pas la certitude, alors c'est qu'elle est le doute (est donc considérée comme douteuse une idée à laquelle j'accorde également, par exemple, une « certitude morale » : la position du doute englobe donc tout un ensemble de positions, à l'exception de la certitude) ; en conséquence, toute croyance ancienne qui n'est pas une certitude est considérée, au moment où j'apprécie la cohérence de ma créance, c'est-à-dire au moment où je m'appête à prendre une position éventuellement de certitude, comme un doute. La maxime cartésienne de la pensée est donc à appliquer en vue de la science et de la philosophie, et non dans la vie pratique. Mais la vie pratique est (ou doit être) régie par une morale ; or la détermination de cette morale relève de la philosophie, et donc, indirectement, de l'application de la maxime cartésienne de la pensée.

- 2) ne prendre position qu'en pratiquant le *doute radical*, c'est-à-dire en examinant s'il existe au moins une raison pour douter de l'objet en question — et s'il en existe une, alors la position prise est le doute ;
- 3) accorder ma certitude aux idées que je conçois clairement et distinctement (nous rappelons que, selon notre analyse, être certain d'une idée vraie n'est pas une nécessité liée à la nature de l'esprit humain, mais relève bien d'une décision de méthode : cf. page 73).

La question que nous nous proposons d'examiner à présent est alors de savoir dans quelle mesure cette maxime cartésienne est bien adaptée à la finalité visée, c'est-à-dire dans quelle mesure son application conduit à une créance cohérente. Nous étudierons dans un premier temps comment Descartes croit pouvoir établir, en s'appuyant sur l'existence de Dieu, qu'elle y conduit *nécessairement*. Puis, après avoir critiqué cette solution (que nous qualifierons, dans la suite, de "solution cartésienne", bien qu'en réalité il ne s'agisse que de notre interprétation de la démarche de Descartes), nous concluons, en faisant l'économie de l'existence de Dieu, que la maxime cartésienne *tend* à la cohérence de la créance, mais ne la garantit pas définitivement, et qu'il ne faut d'ailleurs pas qu'elle le fasse. Nous serons même conduits à proposer un aménagement à la maxime cartésienne.

## Dieu, garant de la cohérence

**Le *cogito* (ou toute autre conception actuelle claire et distincte) me donne la certitude que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie – Mais Descartes veut pouvoir s'appuyer sur une règle, qui dirait que toutes les conceptions claires et distinctes sont vraies, à une idée dont il n'a pas actuellement une conception claire et distincte, mais dont il en a eu une telle par le passé – Or toute règle peut être trompeuse dans l'hypothèse d'un mauvais génie – La certitude actuelle de l'existence de Dieu est alors nécessaire pour rendre impossible cette hypothèse – La preuve de la *Troisième Méditation* mobilise trop l'esprit pour pouvoir donner la certitude actuelle de l'existence de Dieu chaque fois que je veux appliquer la règle de la vérité – D'où la preuve de la *Cinquième Méditation*, mais qui n'est probante que si celle de la *Troisième Méditation* a déjà été apportée au moins une fois**

La question de Dieu est une des plus délicates et peut-être même paradoxales de la philosophie cartésienne. On a pu dire que l'homme cartésien, qui se caractérise par sa liberté, liberté qui nous « *rend en quelque façon semblables à Dieu* » (Les Passions de l'Âme – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI* - page 445), et même qui « *semble nous exempter de lui être sujets* » (Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647. *Adam et Tannery, Vol. V* – page 85), n'a pas besoin de Dieu. L'homme cartésien est ἀντάρχης. Sauf que... Dieu occupe une place centrale dans la métaphysique de Descartes. Deux *Méditations* sont presque entièrement consacrées à la question de son existence. Descartes a affirmé qu'en rédigeant les *Méditations* il poursuivait deux buts : démontrer l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps\*. Mais au regard du problème qui nous occupe dans la présente étude, on peut faire une autre lecture des *Méditations*, et considérer qu'elles ont pour finalité

---

\* cf. notamment le début de l'épître À messieurs les doyen & docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris qui accompagne la publication des *Méditations* : « *La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, &, quand vous en connaîtrez le dessein, [...] que je pense ne pouvoir mieux faire, pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, qu'en vous disant en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu & de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie : [...]* » *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 4



d'établir (en plus de la distinction réelle de l'âme et du corps) que la maxime cartésienne de la pensée conduit à une créance cohérente, et, *pour cela*, elles doivent tout d'abord démontrer l'existence de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu ne serait alors qu'un moyen en vue de valider l'éthique cartésienne de la pensée. Ce qui est certain, c'est que Descartes lui-même n'a cessé de répéter que c'est l'existence de Dieu qui, seule, peut garantir la possibilité d'une connaissance de la vérité. Quant à d'autres affirmations de Descartes relativement au rôle que joue Dieu, on peut observer qu'elles ne sont pas, en réalité, sur le chemin critique de sa métaphysique. C'est-à-dire que cette métaphysique pourrait très bien se passer de ces différents rôles de Dieu sans perdre de sa pertinence. C'est ainsi, par exemple, que Descartes, à partir du moment où il a démontré l'existence d'un Dieu tout puissant, est conduit à en faire le créateur de toutes choses, y compris de moi, et aussi de ma capacité à concevoir clairement et distinctement. Dans cette mesure, le *cogito* procède de Dieu, puisque toute vérité, de toute façon, a été créée par Dieu. C'est vrai des vérités mathématiques comme de celle du *cogito*. C'est ainsi qu'il faut comprendre une phrase comme celle-ci :

« [...] l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. »  
*Lettre au Père Mersenne du 6 mai 1630*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 265

Mais cela n'apporte rien à sa métaphysique, en réalité. Car l'important, bien sûr, est que la vérité et la certitude de mon existence me sont accessibles avant même que je connaisse que Dieu existe. Une fois que je sais que Dieu existe, me dire que ces vérités que je connaissais déjà avant, ont été créées par Dieu, ne signifie pas grand-chose, puisque cela ne change rien ni à la valeur de ces vérités, ni à la certitude que j'en avais déjà. Il n'en est pas de même, par contre, de la place qu'occupe Dieu dans l'établissement, par Descartes, de la règle de la vérité. Nous parlons de "règle de la vérité" à propos de la proposition qui dit que toute conception claire et distincte est vraie, car c'est ainsi que l'on peut comprendre ce qu'écrit Descartes, à savoir qu'il y a là une « *règle* » (et non pas une définition). Or, c'est justement parce que cette proposition serait une règle que ma créance sera nécessairement cohérente si j'applique la maxime cartésienne de la pensée. Et la validité et le rôle exact d'une telle règle font partie des questions les plus délicates des *Méditations métaphysiques*, et ils ont posé problème à de nombreux contemporains de Descartes (notamment Arnauld, Gassendi, Regius, le Père Mersenne, le Père Bourdin, l'Hyperaspistes, Burman).

Dans ce chapitre, nous essaierons de comprendre la solution à cette question que présente Descartes dans les *Méditations*. En conséquence, nous nous tiendrons au plus près de son texte, sans reprendre nécessairement un certain nombre d'acquis de nos analyses précédentes (comme, par exemple, ce qu'est effectivement « une conception claire et distincte », ou encore ce qu'est « la créance »...).

On connaît bien sûr le cheminement des *Méditations*, cheminement qui fait lui-même partie, en tant que cheminement précisément, de la métaphysique cartésienne\* : doute radical, découverte du cogito, démonstration de l'existence de Dieu, établissement de la règle de la vérité (toute conception claire et distincte est vraie), et enfin examen de l'existence des choses corporelles. Dieu apparaît ainsi, déjà à travers l'ordre des *Méditations*, comme nécessaire à la validité de la règle de la vérité. Par contre, il ne fait pas de doute que l'existence de Dieu n'est pas la toute première certitude qu'acquiert Descartes dans les *Méditations*. Il est bien connu que la première vérité est celle de sa propre existence, à travers la découverte du cogito. Il faut donc comprendre que lorsque Descartes affirme, par exemple dans la *Troisième Méditation* :

« [...] je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; & si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 28-29;

ou encore, dans la *Cinquième* :

« [...] je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance [de l'existence de Dieu] il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 55,

il met à part la connaissance qu'il a de sa propre existence, qui est "hors catégorie", en quelque sorte. En tout cas, la connaissance de l'existence de Dieu suit, indubitablement au regard du cheminement des *Méditations*, la connaissance de ma propre existence. L'ordre du savoir (je me connais avant de connaître Dieu) n'est pas l'ordre de l'être (Dieu est mon créateur). Le cheminement des *Méditations* est sans

---

\* Ce qui constitue le meilleur exemple que l'on puisse trouver pour illustrer notre thèse que le propre de la pensée est d'être ordonnée, c'est-à-dire de comporter une succession de pensées, dont l'ordre est porteur d'une signification et donc producteur lui-même d'une pensée (cf. page 262)...

ambiguïté sur ce point. Et si besoin était on pourrait citer cette phrase de Descartes, extraite d'une de ses lettres :

« [...] c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'existence de Dieu, & ensuite de celle de toutes les créatures, par la considération de sa propre existence. » *Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646*. Adam et Tannery, Vol. IV – page 445

L'événement qu'est la découverte du *cogito* s'effectue donc en l'absence de Dieu – au sens où je n'ai pas encore une certitude, fondée sur la lumière naturelle, que Dieu existe, car, bien sûr, Descartes ne doute pas, « moralement », selon son expression, ou par la lumière surnaturelle (la foi), de l'existence de Dieu. Mieux, même, Descartes est allé jusqu'à envisager qu'au lieu de Dieu il existe en réalité un mauvais génie. Mais un point très important est qu'à l'occasion de l'événement du *cogito*, Descartes n'acquiert pas seulement la certitude de son existence : il acquiert aussi celle qu'une conception claire et distincte est vraie (pour mémoire la découverte du *cogito* établit également un troisième point, à savoir que je suis une chose qui pense, ou plus exactement que je suis au moins une chose qui pense). Il faut comprendre qu'il s'agit bien là d'une véritable découverte, concomitante à celle de mon existence, et non pas d'une vérité préexistante (vérité éternelle, ou règle de logique etc.), qui serait, à ce stade, rien de plus qu'un préjugé. Descartes, rappelons-le, a, dans la *Première Méditation*, écarté comme douteuses, et même comme réputées fausses, toutes les "vérités" : sa créance ne comporte plus aucune certitude. Avec le *cogito*, il découvre que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie.

Il faut citer le passage, essentiel, du début de la *Troisième Méditation* :

« Je suis certain que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire & distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement & distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement, sont toutes vraies. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 27

On a exactement la même présentation dans le *Discours de la Méthode* :

« Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie & certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. 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 fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies » *Discours de la Méthode – Quatrième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 33

Il pourrait sembler qu'il s'agit là d'un pur sophisme. Je connais un cas particulier, et je fais alors de ce cas particulier une règle générale (syllogisme à l'envers) :

- Socrate est mortel
- Socrate est un homme
- Donc tous les hommes sont mortels.

Mais il n'en est rien. Le raisonnement de Descartes peut être considéré comme apagogique : si la marque d'une vérité n'était pas que sa conception est claire et distincte, alors je ne pourrais pas être certain de la vérité du *je pense donc je suis*, car la seule caractéristique de cette proposition est justement qu'elle est claire et distincte. Or il se trouve que je suis certain du *cogito*...

Descartes a donc découvert, à travers le *cogito*, la marque à laquelle se reconnaît une vérité : c'est qu'elle est claire et distincte (ou plus exactement que la conception que j'en ai est, elle, claire et distincte). Et il aurait très bien pu se trouver que Descartes fit cette découverte à partir d'une autre conception claire et distincte que celle du *cogito*. Car à chaque fois que j'ai une conception claire et distincte, je redécouvre que l'essence d'une telle conception est d'être vraie. C'est un peu, du reste, ce qui est implicitement le cas dans les *Regulæ*...

Mais une difficulté surgit ici à la lecture de Descartes. C'est qu'il dit encore autre chose : il affirme, on ne peut plus explicitement, que la « règle » (terme qu'il ne faut pas prendre dans ce contexte au sens d'une maxime qu'il s'agirait d'appliquer pour conduire ses actions, mais bien comme une propriété qui se répète avec régularité chaque fois qu'un cas se présente) qui dit qu'une conception claire et distincte est vraie n'est assurée que parce qu'il connaît l'existence de Dieu et que celui-ci n'est pas trompeur :

« [...] cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement & très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, & qu'il est un être parfait, & que tout ce qui est en nous vient de lui » *Discours de la Méthode – Quatrième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 38

Et aussi : « [...] toute conception claire & distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, & partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur; & par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable » *Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 49-50<sup>185</sup>

En réalité il y a même un double problème : d'une part il semble bien, donc, qu'il y ait contradiction entre l'énonciation de l'essence d'une conception claire et distincte, qui s'effectue avant que l'existence d'un Dieu non trompeur ne soit établie par la *Troisième Méditation*, et cette nouvelle affirmation selon laquelle la vérité d'une conception claire et distincte n'est assurée que grâce à la connaissance de l'existence de Dieu; et d'autre part comment ne pas voir un cercle dans le fait de démontrer l'existence de Dieu par un raisonnement qui se veut clair et distinct, alors même que la vérité d'un tel raisonnement est suspendue précisément à cette existence de Dieu qu'elle prétend établir? Cercle qu'on ne semble vraiment pas pouvoir éviter, lorsqu'on lit ce passage extrait des *Réponses aux premières objections* :

« [...] ce que nous concevons clairement & distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable & vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement & distinctement qu'il appartient à sa vraie & immuable nature qu'il existe; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 91

On ne peut pas croire que Descartes n'ait pas vu ce problème. Son attention aux questions de logique ne saurait être mise en doute, d'autant que dans l'adresse "À messieurs les doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris", qui accompagne *Les Méditations*, il mentionne justement « la faute que les Logiciens nomment un Cercle » (Adam et Tannery, Vol. IX – page 5), et que les « infidèles » ne manquent pas d'objecter aux arguments que les croyants leur proposent habituellement! De plus, encore une fois, ses objecteurs ou correspondants l'ont interpellé plusieurs fois sur ce point. Et il y a répondu. Plusieurs fois également. Mais il ne semble pas qu'il ait convaincu\*. Et pourtant il a persisté dans ses affirmations, comme on le voit encore dans *Les Principes de la philosophie*. Alors? Eh bien! c'est qu'il n'y a pas contradiction, et qu'il n'y a pas cercle non plus. On peut faire confiance à Descartes sur des questions de cet ordre. Il reste à comprendre, bien sûr...

---

\* Ce que mentionne d'ailleurs Spinoza, qui, dans son introduction aux *Principes de la Philosophie de Descartes*, après avoir rappelé la réponse de Descartes, croit devoir présenter sa propre solution : « Comme cette réponse toutefois ne satisfait pas tout le monde, j'en donnerai une autre » (SPINOZA Baruch. *Les Principes de la Philosophie de Descartes* - GF Flammarion, Paris : 1964 – page 243)

La difficulté vient, pour une part, d'une certaine confusion dans les mots choisis par Descartes. Il parle, à propos de sa découverte du *cogito*, de « règle » (et même de « règle générale ») qui veut que toute conception claire et distincte soit vraie; or cette expression est malheureuse, car, à ce stade il ne s'agit encore que d'une question d'essence. En fait, il s'agit là d'une pensée "éidétique", comme nous l'avons déjà vu (cf. page 218), même si Descartes ne découvrira la faculté générale qu'a l'esprit humain d'avoir une pensée éidétique qu'au début de la *Cinquième Méditation*, avec les propriétés des objets mathématiques — ce qui, au passage, lui donnera l'idée, en quelque sorte, de chercher une preuve « démonstrative » de l'existence de Dieu, en partant justement de son essence. La découverte effectuée lors du *cogito* n'est pas, en réalité, que "toutes les conceptions claires et distinctes sont vraies", mais que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie. La proposition "toutes les conceptions claires et distinctes sont vraies" est une « règle » parce qu'on peut l'utiliser typiquement dans un syllogisme : toutes les conceptions claires et distinctes sont vraies, or j'ai affaire à une conception claire et distincte, donc elle est vraie. Mais un tel syllogisme est encore, au stade de la découverte du *cogito*, susceptible d'être faux (dans l'hypothèse d'un mauvais génie, par exemple). Mais à ce stade, il n'est justement pas encore question de raisonner ainsi, en vertu d'une règle : au contraire, la vérité d'une conception claire et distincte est directement perçue.

Qu'il faille faire une distinction entre règle et essence est bien montré par l'extrait suivant de la *Cinquième Méditation* :

« [...] j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement & distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement & distinctement. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 51-52

Ce que dit là Descartes peut paraître paradoxal : pourquoi diable s'est-il fatigué (cf. la pénibilité du doute radical, notamment) à démontrer une chose que tout un chacun sait "naturellement"? Ce n'est pourtant pas le genre de Descartes, qui, généralement, ne se donne pas la peine d'expliquer ce qu'il considère être connu de soi, attitude qu'il assume et revendique du reste très explicitement. Mais c'est qu'en réalité il a démontré autre chose dans la *Quatrième Méditation* que ce qu'il a découvert dans la *Seconde Méditation*, à savoir la validité d'une règle (qui est que "toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies"), et non pas que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie.

Il faut bien comprendre la différence qu'il y a entre une pensée éidétique et la pensée d'une règle. Une pensée éidétique est toujours actuelle : penser une essence, c'est

penser simultanément une chose, l'essence de cette chose et le fait que cette chose a bien pour essence cette essence. La pensée d'une règle, au contraire, est en fait une succession (cf. les *Regulæ*) : je pense quelque chose, puis je pense que cette chose ressortit à cette règle, et enfin j'applique cette règle à la chose en question. La vertu d'une règle, c'est qu'elle soulage extrêmement l'esprit. Elle peut même être "automatisée", en quelque sorte. C'est ainsi qu'après qu'il aura acquis la certitude que cette règle est valide il acceptera pour vraies et indubitables, d'un seul coup d'un seul, c'est-à-dire sans devoir les réexaminer une par une, toutes les propriétés dont il se souviendra qu'il les avait conçues clairement et distinctement par le passé, comme notamment toutes les propriétés mathématiques — ce qui lui évitera de devoir réécrire sa *Géométrie*... Une science n'est vraiment envisageable que si une telle règle est opératoire. Elle est en effet la condition de possibilité d'une accumulation de connaissances, et de la réutilisation de connaissances établies par le passé, sans qu'il soit nécessaire à chaque fois de les repenser à nouveau *ex nihilo* — ce qui n'est de toute façon pas possible compte tenu de la finitude de l'esprit humain (un esprit infini pourrait, lui, se passer de toute règle : il serait capable de concevoir clairement et distinctement, chaque fois qu'il en aurait l'usage, l'ensemble de toutes les vérités simultanément). Cette règle est donc d'une grande utilité. Mais la règle elle-même est-elle bien certaine? **C'est pour pouvoir répondre positivement à cette question que, selon notre analyse, Descartes estime avoir besoin de l'existence de Dieu.**

Mais il faut illustrer cela par un exemple. Prenons un triangle. Traçons (dans mon imagination) la droite parallèle à la base de ce triangle et qui passe par le sommet de ce dernier. Prolongeons enfin les deux côtés du triangle : je fais apparaître de l'autre côté de cette droite trois angles qui sont évidemment égaux aux trois angles du triangle, et il m'apparaît ainsi clairement et distinctement que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. Et je n'en peux douter. Ceci est vrai, et j'en suis certain. Et je n'ai pas besoin de Dieu pour cela. Maintenant, je détourne "les yeux de mon esprit" de cette figure géométrique, et je fixe mon attention sur autre chose. Je peux tout de même dire, dans ces nouvelles conditions, que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, c'est-à-dire que cette propriété du triangle est tout ce qu'il y a de plus vraie, et que j'en suis certain. Oui, mais pour pouvoir le dire ainsi, étant en réalité attentif à autre chose, et en tout cas en n'ayant plus présents à l'esprit la droite parallèle à la base, et les prolongements des deux côtés, avec les trois angles semblables ainsi formés, j'applique la règle qui veut que "toute conception claire et distincte est vraie"; et je l'applique légitimement car je me rappelle que cette propriété du triangle, je l'ai conçue clairement et distinctement, et donc je sais qu'elle

ressortit bien à cette règle. On voit bien la différence des deux situations. Dans le premier cas, je conçois clairement et distinctement le fait même que la somme des angles d'un triangle fait  $180^\circ$ ; ma pensée est la pensée du triangle et de ses trois angles, et de leur égalité à deux droits. Dans le deuxième cas, je ne pense plus (ou je ne vise plus) le triangle lui-même et ses angles, mais je pense la propriété en tant que propriété ("la-somme-des-angles-d'un-triangle-est-égale-à-deux-droits" — mais il s'agit bien cependant d'entendre la propriété, et non pas seulement de penser les mots correspondants, ce qui ne serait que psittacisme), je pense ensuite sa qualité d'avoir fait l'objet d'une conception claire et distincte, et j'en déduis donc sa vérité. Dans le premier cas, l'esprit déduit la propriété et c'est parce qu'il la déduit ainsi qu'elle lui apparaît vraie; dans le second cas, ce qui est déduit, ce n'est pas la propriété elle-même (puisque au contraire on part d'elle), mais c'est sa vérité.

Mais pourquoi Descartes estime-t-il nécessaire que Dieu existe, ou plus exactement, que je sois déjà certain que Dieu existe, pour garantir la validité de la règle (et donc de son application), alors que je n'ai pas besoin de cette connaissance de l'existence de Dieu lorsque je conçois directement ce qu'exprime la propriété?

On a pu comprendre, des explications de Descartes, que Dieu était là pour garantir la fiabilité de la mémoire. Autrement dit, c'est l'existence d'un Dieu non trompeur qui ferait que le souvenir que j'ai d'avoir naguère conçu clairement et distinctement que la somme des angles d'un triangle fait deux droits, n'est pas erroné : j'ai effectivement eu dans le passé une telle conception. Cette interprétation semble découler logiquement d'extraits tels que :

« Il y a d'autres choses que notre entendement conçoit aussi fort clairement, lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connaissance; & pour ce, nous ne pouvons pas alors en douter. Mais, parce nous pouvons oublier les raisons, & cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme & immuable persuasion de ces conclusions, tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très évidents; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je répons que ceux-là en peuvent avoir, qui connaissent tellement Dieu, qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet; mais que les autres n'en ont point. » (*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 114-115)<sup>186</sup>

Mais cette interprétation est totalement contraire à la philosophie de Descartes. En effet, il suffit, pour Descartes, qu'une source de connaissance se soit révélée au moins une fois trompeuse pour que je ne puisse plus m'y fier, c'est-à-dire pour que je puisse



toujours douter de ce qu'elle m'apprend (car le fait qu'elle m'a trompé une fois est évidemment dorénavant une raison de douter, et, si la plausibilité d'une raison de douter devait compter, mais ce n'est pas le cas, cette raison là serait bien au-dessus de l'hypothèse qu'il existe un mauvais génie...). Or, bien sûr, la mémoire est loin d'être totalement fidèle, tout le monde le sait, et Descartes ne saurait prétendre que c'est le Dieu tout parfait qui cautionnerait une telle faculté si peu fiable. De plus, cette interprétation conduirait à un nouveau cercle : en effet, il me faudrait également me souvenir que j'ai bien démontré l'existence de Dieu ; or ce souvenir que j'ai démontré l'existence de Dieu ne serait lui aussi garanti que par l'existence de Dieu... En fait, la question de la fiabilité de la mémoire n'est pas centrale, pour Descartes. Dans l'entretien avec Burman, il a répondu à une question sur ce point, en disant que celui qui doutait de sa mémoire n'avait qu'à prendre des notes ! (cf. extrait cité page 132).

Considérons donc comme non susceptible de doute, ici, le fait que j'ai conçu dans le passé clairement et distinctement la propriété relative aux angles d'un triangle. Alors ? Pourquoi ne pas conclure à sa vérité, dans ces conditions ? C'est que cette conclusion ne procède pas, elle, d'une conception claire et distincte. Car je ne vois pas clairement et distinctement, là, actuellement, que la règle de la vérité est vraie. L'intérêt d'une règle consiste justement à l'appliquer en tant que règle, sans avoir à la redémontrer à chaque fois, ce qui veut dire que lorsqu'on l'applique on n'a pas une conception claire et distincte de sa validité — on n'en a que le souvenir. Or, en l'absence d'une conception claire et distincte il suffit d'une raison de douter pour que je ne puisse plus être certain. Et il y a bien une raison de douter, lorsqu'on applique une règle, c'est qu'il existerait un mauvais génie qui mettrait toute sa puissance à me tromper. En particulier, toute règle qui me conduirait à reconnaître la vérité est peut-être une de ses tromperies. Il faut bien comprendre : cette hypothèse du mauvais génie m'empêche d'appliquer la règle de la vérité, ou plus exactement d'être totalement assuré de la conclusion que je tirerais de son application. Là, à l'instant, l'hypothèse d'un mauvais génie qui me traverse l'esprit m'interdit d'appliquer la règle que toute conception claire et distincte est vraie. Il faut bien voir que pendant le *cogito* cette hypothèse du mauvais génie, qui est pourtant bien présente à ce moment-là, puisqu'elle a été formulée au cours de la *Première Méditation*, est inopérante. Justement parce que le *cogito* est une conception claire et distincte, "en acte" pourrait-on dire. La certitude et la vérité du *cogito* ne relèvent pas de l'application d'une règle : elles sont évidentes, c'est-à-dire qu'elles font l'objet d'une perception ou d'une intuition directe de l'esprit (ce que Descartes appelle une "inspection de l'esprit"). Pendant le *cogito* (comme d'ailleurs pendant toute autre conception claire et distincte), je peux bien penser l'hypothèse du mauvais génie, je vois que, tout

puissant qu'il soit, il ne pourrait pas faire que ce qui m'apparaît vrai actuellement ne le soit effectivement, c'est-à-dire en l'espèce que j'existe, en tant que chose qui pense.

Or, lorsque j'applique la règle de la vérité, je ne suis pas du tout dans la situation du *cogito*. Je n'ai pas une intuition directe de la validité de la règle de la vérité, qui veut que toute conception claire et distincte est vraie. Il a d'ailleurs fallu que Descartes démontre la vérité de cette propriété. Et pour la démontrer, il lui a fallu quatre (et peut-être même cinq, on le verra) *Méditations*, ô combien difficiles pour l'esprit. Ces quatre *Méditations* sont l'équivalent, en quelque sorte, de la figure du triangle avec la droite parallèle à la base et les prolongements des deux côtés. On peut en avoir une conception claire et distincte, oui. Mais alors tout l'esprit est mobilisé pour atteindre à cette qualité de conception. Or, justement, une règle n'a d'intérêt que si elle peut être appliquée tout en laissant l'esprit disponible pour penser d'autres choses, ces choses auxquelles on veut appliquer la règle, justement. Mais alors, quand elle est seulement considérée ainsi, comme règle pratique en somme, la conception que j'en ai n'est pas claire et distincte, et l'hypothèse du mauvais génie a suffisamment de force pour venir ruiner la certitude que je pourrais avoir de sa validité.

Tout cela est parfaitement confirmé par cet extrait du début de la *Troisième Méditation* :

« Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux & trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 28

Au passage, on voit bien dans cet extrait que, pour ce qui est de la vérité d'une conception claire et distincte actuelle, Descartes met sur le même plan le *cogito*, un principe de logique et une propriété mathématique.

Et c'est là que l'existence d'un Dieu non trompeur rend un fier service! Car elle interdit l'hypothèse du mauvais génie (car l'Être tout puissant est nécessairement unique). Bien sûr, pour affirmer que le mauvais génie est impossible, il ne faut pas

seulement que Dieu soit possible, il faut que Dieu existe\*, et qu'il soit tout puissant et tout parfait. Le moyen qu'il faut mobiliser afin de démontrer une impossibilité est toujours extrêmement lourd, car l'impossibilité d'une chose est sans doute ce qu'il y a de plus difficile à démontrer (il est presque impossible de démontrer une impossibilité, en tout cas une impossibilité ontologique, et non pas seulement logique, ou grammaticale). Il est déjà très ardu de démontrer une existence, et, au stade de la *Troisième Méditation*, Descartes ne l'a encore fait que pour sa seule existence; mais démontrer qu'une chose n'existe pas exige deux points : d'une part que son existence serait contradictoire avec celle d'une autre chose, et d'autre part que cette autre chose existe effectivement. Or, cette autre chose dont l'existence exclurait celle d'un mauvais génie ne peut être qu'un être infini, qui "prend toute la place" en quelque sorte†. Un bon génie ne suffirait pas, par exemple, car il ne serait pas contradictoire qu'existassent à la fois un bon et un mauvais génie. Mais l'être parfait, lui, parce qu'il est tout puissant, est le créateur de toutes choses, et, parce qu'il est infiniment bon, il n'a pu créer de mauvais génie. Pour qu'il y ait contradiction, et donc impossibilité de l'existence d'un mauvais génie, il faut bien introduire l'être parfait, dont il reste cependant, bien sûr, à démontrer l'existence.

\* C'est, semble-t-il, ce que n'a pas vu Spinoza. Pour ce dernier, en effet, il suffit que j'aie une idée claire et distincte de Dieu, et non pas nécessairement la certitude de son existence — c'est là le principe de la solution qu'il propose au problème du "cercle cartésien" : « [...] je répons à l'objection qu'on élève : nous ne pouvons être certains d'aucune chose, non du tout aussi longtemps que nous ignorons l'existence de Dieu (car je n'ai point parlé de cela), mais aussi longtemps que nous n'avons pas de lui une idée claire et distincte. » (SPINOZA Baruch. *Les Principes de la Philosophie de Descartes* - GF Flammarion, Paris : 1964 – page 245). Pour Spinoza, cette idée claire et distincte de Dieu nous conduit nécessairement à sa véracité et nous empêche en conséquence d'envisager qu'il puisse être trompeur : « [...] le point central autour duquel tourne toute la question consiste en ceci seulement : que nous puissions former une conception de Dieu ne nous permettant plus de penser avec une égale facilité qu'il est trompeur et qu'il n'est pas trompeur, mais nous contraignant d'affirmer qu'il est souverainement véridique. » (Ibid. Page 244) Mais rien n'empêche — du moins dans la philosophie cartésienne, car il n'en est justement pas tout à fait de même dans celle de Spinoza... — que je forme l'hypothèse d'un mauvais génie, ce qui veut dire : l'hypothèse de l'existence d'un mauvais génie, même si j'ai par ailleurs une telle idée claire et distincte de la nature (ou de l'essence) de Dieu, comme être parfaitement véridique. Il ne saurait y avoir incompatibilité entre une essence et une existence : il ne peut y avoir incompatibilité qu'entre deux existences. De fait, l'hypothèse du mauvais génie ne pourra plus être retenue comme raison (valide) de douter, seulement lorsque j'aurai acquis la certitude de l'existence du Dieu parfait, car je ne peux pas croire en même temps (ni même faire semblant de croire) à cette existence et à celle d'un mauvais génie.

† « Puis aussi, pource qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs Dieux de même façon. Et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, & qu'il soit éternellement à l'avenir. » Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 54

Dans cette perspective, plutôt que de dire que Dieu est le garant de la vérité, il faut considérer que Dieu est là avant tout pour empêcher, non pas tant qu'un mauvais génie existe vraiment, mais seulement que je puisse envisager l'hypothèse d'un mauvais génie qui voudrait me tromper. Cette hypothèse a beau paraître bien peu probable, et n'être envisagée que dans le cadre d'une sorte de jeu de l'esprit, assez gratuit d'ailleurs, nous savons qu'elle suffit, pour Descartes, à ruiner la possibilité de toute certitude *définitive*, et donc de toute science. Et c'est pour éviter cette simple possibilité, purement théorique, que, selon nous, Descartes est contraint de devoir démontrer rien moins que l'existence de Dieu !

On aura compris que, non seulement il n'y a pas contradiction dans les propos de Descartes à propos de la règle de la vérité, mais qu'il n'y a pas non plus de cercle. En effet, la démonstration de l'existence de Dieu à laquelle se livre Descartes dans la *Troisième Méditation* se veut, bien sûr, claire et distincte. La vérité de l'existence de Dieu ne résulte pas de l'application de la règle qui dit que toute conception claire et distincte est vraie, mais directement de la conception même de cette existence (avec les raisons qui la prouvent), qui est claire et distincte, et donc vraie selon son essence.

Nous citons ci-après tout le passage de la *Cinquième Méditation* qui répond à cette problématique. Nous ne le donnons qu'à présent, car l'expérience a montré (cf. les incompréhensions des objecteurs de Descartes) qu'il restait dans une certaine mesure ambigu, et qu'il semble qu'on ne le comprend bien qu'après avoir déjà à l'esprit l'économie générale de la solution :

« Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement & fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, & que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie & certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues & inconstantes opinions.

Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la Géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, & il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouviens de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu. Car je puis me persuader d'avoir été

fait tel par la Nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence & de certitude; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies & certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses.

Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, pource qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, & qu'il n'est point trompeur, & qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement & distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouviens de l'avoir clairement & distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute; & ainsi j'en ai une vraie & certaine science.»  
*Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation.* Adam et Tannery, Vol. IX – pages 55-56

Les réponses que fera par la suite Descartes aux objections formulées par ses interlocuteurs sur cette question, ainsi que sa reprise dans *Les Principes de la Philosophie*, ne feront que répéter ce qui est dit dans ce passage de la *Cinquième Méditation*. Et, pour elles aussi, il faut déjà avoir à l'esprit l'économie générale de la pensée de Descartes pour bien les comprendre<sup>187</sup>.

Il reste cependant un problème. J'ai à l'esprit une proposition dont je sais que j'ai eu une conception claire et distincte. Je veux lui appliquer la règle de la vérité. Qu'est-ce qui m'empêche de former à ce moment-là l'hypothèse du mauvais génie? Nous avons vu que c'est la connaissance que j'ai de l'existence de Dieu, dont j'ai le souvenir que je l'ai démontrée de manière claire et distincte. Mais n'y aurait-il pas à nouveau un cercle ici? Comment puis-je être sûr, là, à l'instant, de la vérité de l'existence de Dieu, alors que je n'ai pas actuellement une conception claire et distincte de la preuve de son existence, telle que développée dans la *Troisième Méditation*? Ne dois-je pas, pour cela, utiliser la règle de la vérité, ce que je ne peux pourtant faire que lorsque je suis certain de l'existence de Dieu? Le nouveau cercle qui apparaît ici est le suivant : pour appliquer la règle de la vérité il me faut être certain, actuellement, de l'existence de Dieu, et pour en être certain actuellement, il me faut appliquer la règle de la vérité... Le cercle précédent portait sur la vérité de la règle, celui-ci porte cette fois sur la certitude de sa vérité, lorsque je n'en ai que le souvenir.

Une solution à ce problème peut être proposée. Mais il faut reconnaître qu'elle n'est pas formellement étayée par un texte de Descartes; on peut cependant trouver dans ses textes quelques indices qui rendent au moins plausible cette solution. Cette solution fait intervenir la "preuve" de la *Cinquième Méditation*.

La découverte qu'il y a une seconde preuve de l'existence de Dieu ne manque pas de surprendre le lecteur des *Méditations* : pourquoi donc Descartes a-t-il ressenti le besoin d'exposer ainsi une seconde preuve ? La première ne suffisait-elle donc pas ? Et puis, cette "preuve" de la *Cinquième Méditation* était déjà connue depuis longtemps (elle remonte au XII<sup>ème</sup> siècle et est due à St Anselme : cf. son *Proslogion*), et elle est moins probante, il faut le reconnaître, que celle de la *Troisième Méditation*. Ce que nous proposons ici, c'est de considérer que cette deuxième "preuve" joue justement un rôle dans la question du souvenir que l'on a d'avoir démontré l'existence de Dieu. Cette seconde "preuve" consiste à considérer l'essence de Dieu, et de constater que celle-ci comporte nécessairement l'existence. C'est à nouveau une pensée "éidétique". Or cette preuve, on pourrait la qualifier de "légère", en quelque sorte, au sens où elle mobilise peu l'esprit. Il suffit de considérer la nature de Dieu, qui est d'avoir toutes les perfections, donc aussi l'existence. Il n'en est pas du tout de même, au contraire, de la preuve développée dans la *Troisième Méditation*, comme le dit lui-même Descartes à son propos :

« Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire, qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement ; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci & comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 38

Or la "preuve" ontologique, en dépit de sa légèreté, suffit bien pour interdire l'hypothèse du mauvais génie. En effet, j'ai le souvenir d'avoir démontré l'existence de Dieu, et je vois clairement et distinctement que je ne peux pas avoir l'idée de Dieu sans avoir simultanément l'idée de son existence : il n'y a donc plus, dans ces conditions, de place pour l'hypothèse d'un mauvais génie. Et je n'ai pas eu besoin, pour cela, d'appliquer la règle de la vérité.

Mais on demandera peut-être alors pourquoi Descartes ne s'est pas contenté de cette seule preuve de la *Cinquième Méditation*. Pourquoi a-t-il ressenti le besoin d'en développer une autre dans la *Troisième Méditation* ? C'est que, toute seule, la preuve dite "ontologique" aurait une grande faiblesse. En effet, s'il n'est pas déjà établi que l'idée de Dieu que je trouve en moi m'a été donnée par Dieu justement, rien ne dit que cette idée n'est pas factice, ou, pire encore, qu'elle ne procède pas d'une très grande ruse du mauvais génie, qui me l'aurait donnée afin que je découvre à travers elle l'existence de Dieu, et donc m'interdirait de jamais le débusquer, lui, le mauvais

génie. La "preuve" de la *Cinquième Méditation*, qui s'appuie sur le contenu de l'idée de Dieu, ne fonctionne donc qu'à condition que j'aie déjà démontré, par la preuve de la *Troisième Méditation*, que cette idée de Dieu m'est venue du vrai Dieu, existant. C'est pourquoi ce mot "preuve" est à mettre entre guillemets pour la démonstration qui figure dans la *Cinquième Méditation*. Elle ne démontre pas, dans l'absolu, l'"existence réelle" de Dieu, si on peut s'exprimer ainsi, mais seulement que l'on ne peut pas penser Dieu sans le penser existant. Descartes lui-même affirme bien, dans la *Cinquième Méditation*, que cette démonstration « doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des Mathématiques, qui ne regardent que les nombres & les figures; », et ce, « encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable » (*Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 52*). Mais justement, en ce cas, on l'a bien vu dans la *Première Méditation* avec les vérités mathématiques, ce type de certitude ne résiste pas à l'épreuve du doute radical... D'ailleurs, la phrase introductive à ce qui paraît être une digression de pensée conduisant à la preuve ontologique, dans la *Cinquième Méditation*, montre bien que cette preuve a besoin de l'acquis des *Méditations* précédentes, pour être véritablement à l'abri de tout doute possible :

« Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement & distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument & une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 52*

Dans cette formulation, il faut cependant reconnaître que Descartes semble bien faire référence à la règle de la vérité (établie dans la *Quatrième Méditation*) plutôt qu'au fait que l'idée de Dieu me vient de Dieu lui-même (*Troisième Méditation*). Mais cela peut passer pour une simple approximation... Approximation que l'on retrouve également dans les *Réponses aux premières objections*, lorsque Descartes explique que la preuve ontologique qu'il présente n'est pas exactement celle de St Anselme et qu'elle n'est, du coup, pas concernée par la critique qu'en avait faite St Thomas, car, en son cas « on est déjà tombé d'accord ci-devant, que tout ce que nous entendons ou concevons clairement & distinctement est vrai. » (*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 91-92*). Quoi qu'il en soit, Descartes montre bien là que la preuve ontologique n'est pas autonome; et qu'elle a besoin, en fait, déjà de l'existence de Dieu (soit pour garantir la règle de la vérité, comme il le dit ici, soit, comme on peut le penser, pour exclure la possibilité que l'idée de Dieu puisse venir d'un mauvais génie).

D'un autre côté, dans cette perspective, Descartes n'aurait pas eu vraiment besoin, dans la *Troisième Méditation*, de démontrer l'existence de Dieu, en tant que telle : il aurait pu se contenter de démontrer que l'idée qu'il a de Dieu n'est pas factice (c'est-à-dire le fruit de sa propre fantaisie) ni qu'elle provient d'un éventuel mauvais génie. Mais pour démontrer cela (qui est à nouveau une impossibilité), il n'avait d'autre solution que de démontrer qu'elle lui a en fait été donnée justement par Dieu, dont l'existence ne "sert", si l'on peut dire, qu'à rendre impossible que son idée vienne d'ailleurs. La *Cinquième Méditation* n'apporte donc la preuve de l'"existence réelle" de Dieu que lorsqu'elle s'appuie sur l'acquis de la *Troisième*.

L'interprétation que nous proposons ici de la solution cartésienne à la question de la validité de la règle de la vérité est donc que je n'utilise pas, pour être certain à présent de l'existence de Dieu, alors que j'ai seulement le souvenir d'en avoir eu une conception claire et distincte, la règle de la vérité, mais à la fois le souvenir que j'ai démontré l'existence de Dieu, et d'autre part la conception claire et distincte actuelle que l'existence fait partie de l'essence de Dieu. En effet, je ne pourrais douter de l'existence de Dieu que si je pouvais douter que la démonstration que j'en avais faite (dans la *Troisième Méditation*), toute claire et distincte qu'elle fût, ne fût pas vraie pour autant. Et ceci ne se pourrait que si j'étais capable de former l'hypothèse du mauvais génie. Or je ne le peux pas, du fait que j'ai à l'esprit l'idée de Dieu, telle qu'elle m'est donnée par le souvenir que j'ai de la *Troisième Méditation*, et que je vois clairement et distinctement qu'elle implique son existence, et donc l'impossibilité d'un mauvais génie. Mais il faut bien voir que si je ne le peux pas, c'est bien parce que j'ai le souvenir d'avoir démontré que l'idée que j'ai de Dieu vient de Dieu, et non pas, donc, d'un mauvais génie. Car sinon, cette hypothèse du mauvais génie serait recevable, car, en disqualifiant l'idée que j'ai de Dieu, elle m'empêcherait de conclure à son existence par la preuve dite ontologique. Et ce souvenir, je suis contraint de lui faire confiance, non pas parce que je lui applique la règle de la vérité (ce qui constituerait un cercle), mais parce qu'il y aurait contradiction entre, d'une part ce souvenir associé à la considération de l'existence nécessaire dans l'essence de Dieu, et d'autre part l'hypothèse d'un mauvais génie. Autrement dit, le souvenir de la démonstration de l'existence de Dieu est une idée qui, en venant s'ajouter à l'idée (innée) de Dieu que j'ai toujours déjà en moi, me donne la certitude actuelle de cette existence, non pas en application de la règle de la vérité, ni parce que je conçois actuellement clairement et distinctement l'existence de Dieu, mais selon une troisième voie, tout à fait originale, et qui ne peut fonctionner que pour la seule question de l'existence de Dieu : à savoir la conception claire et distincte de l'essence de Dieu (seule essence à laquelle appartient l'existence). Mais, encore une fois, cette



dernière ne suffirait pas, à elle toute seule, à me préserver de tout doute possible concernant l'existence de Dieu, si elle n'était accompagnée, même seulement à titre de souvenir, de la preuve que l'idée que j'ai de Dieu me vient de Dieu.

C'est ainsi, donc, que le souvenir que j'ai démontré l'existence de Dieu, et la considération actuelle de son essence, m'autorisent à appliquer la règle de la vérité, par exemple à la propriété relative aux angles d'un triangle, dont j'ai le souvenir que je l'ai conçue naguère clairement et distinctement. Et ce, sans qu'il n'y ait plus aucun cercle logique...

Comme nous avons procédé précédemment, nous ne mentionnons qu'à présent les textes de Descartes qui peuvent être convoqués au soutien de cette interprétation, afin qu'on puisse les comprendre en ayant déjà à l'esprit la complétude de cette solution.

Le passage suivant est cohérent avec la thèse selon laquelle Descartes considérait que sa preuve par la présence en moi de l'idée de Dieu (*Troisième Méditation*) est trop "consommatrice de ressources" pour l'esprit, et qu'il lui fallait une preuve plus "légère" :

Extrait déjà cité page 293 : « Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire, qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci & comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison [...].

**C'est pourquoi je veux ici passer outre [...].** » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 38 (c'est nous qui soulignons)

Et Descartes se met à chercher une autre façon d'arriver à l'existence de Dieu (ce sera en fait, dans un premier temps, une variante de la précédente, qui part de mon existence, moi qui ai en moi cette idée de Dieu). Et quand, enfin, il aura celle de la *Cinquième Méditation*, il dira :

« Au reste, de quelque preuve & argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je connais clairement & distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement. » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 54

Ce qui semble bien signifier que, peu importe laquelle des deux (ou trois, si l'on veut) preuves de l'existence de Dieu il utilise, ce qui compte est qu'il puisse la concevoir clairement et distinctement quand il en a besoin, c'est-à-dire quand il veut appliquer

la règle de la vérité à une chose quelconque, dont il a le souvenir qu'il l'a conçue clairement et distinctement dans le passé. Et il poursuit en indiquant en effet que cette dernière preuve, par l'essence, est justement très facile à concevoir clairement et distinctement :

« Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, & que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair & plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain & parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, & par conséquent qui existe? » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 54

Par ailleurs, dans la fin de l'extrait déjà mentionné (page 292 note 187) des *Réponses aux quatrièmes objections* on peut comprendre que le « après cela » n'a pas un sens strictement temporel, et qu'en fait il s'agit d'une quasi-simultanéité :

« Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pource que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie : ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe & qu'il ne peut être trompeur. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 189-190

Il faut noter aussi au passage que Descartes ne dit pas « ce qui ne suffirait pas si Dieu n'existait pas », mais « ce qui ne suffirait pas si nous ne savions que Dieu existe », ce qui montre que Dieu n'est pas vraiment la garantie de la vérité, mais que *la connaissance que nous avons* de l'existence de Dieu est la *condition de notre certitude* quant à la vérité des choses.

Enfin, il faut relever que Descartes ne procède à la réintégration "automatique" dans sa créance de toutes les vérités dont il a gardé le souvenir qu'il les avait conçues clairement et distinctement, qu'à la fin de la *Cinquième Méditation*, et non pas juste après la *Troisième*, ni au cours de la *Quatrième*. D'ailleurs, à y regarder de près, et contrairement à ce que dit Descartes lui-même dans son *Abrégé des six Méditations*, à savoir que c'est dans la *Quatrième* qu'« il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies » (*Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 11; extrait déjà cité page 233), cette *Quatrième Méditation* est bien plutôt consacrée à la recherche des causes d'erreur, qu'à l'établissement d'une règle de la vérité. Et sa conclusion relève plus d'une maxime que d'une telle règle : Descartes

décide de ne plus admettre dans sa créance que ce qu'il conçoit clairement et distinctement, parce qu'au moment où il conçoit ainsi quelque chose il sait que ceci est vrai – alors que dans les autres cas il sait qu'il peut se faire qu'il se trompe. Mais ce n'est que plus tard (à la fin de la *Cinquième Méditation*), lorsqu'il examinera avec du recul le contenu de sa créance ainsi constituée, qu'il constatera qu'il lui est à présent impossible d'en douter, contrairement à ce qu'il avait pu faire lors de la *Première Méditation*, parce qu'il a à l'esprit une conception claire et distincte de l'existence de Dieu : la preuve ontologique est présente à son esprit (et non pas seulement son souvenir), tandis qu'il examine la question de la validité de sa créance et qu'il se souvient avoir démontré l'existence de Dieu.

## Examen critique de la solution de Descartes

**La preuve cartésienne de l'existence de Dieu repose sur le principe qui veut qu'une cause ait au moins autant de perfection ou réalité que son effet – Mais l'application de ce principe aux idées, et donc à l'idée de Dieu, n'est pas légitime – L'essence (sans parler de la règle de la vérité) d'une conception claire et distincte n'est la vérité que si on entend par là également une vérité possible – Il ne peut pas y avoir de règle de la vérité, car certaines vérités ne sont que possibles – Une conception claire et distincte est toujours actuelle et ne peut être mémorisée, en tant qu'elle est claire et distincte (car il s'agit là d'une action et non de la qualité d'une idée) – L'éthique de la pensée doit autoriser une éventuelle remise en cause de ma créance, même bâtie scrupuleusement**

Nous n'avons pas analysé, dans l'exposé ci-dessus, la démonstration elle-même que présente Descartes de l'existence de Dieu. Nous avons seulement vu que la "preuve" qu'il développe dans la *Cinquième Méditation* présuppose en fait que la démonstration de la *Troisième Méditation* a déjà été effectuée. C'est donc à l'examen de celle-ci que nous allons nous livrer.

Cette démonstration part de la considération générale sur les degrés de « réalité objective » que comporteraient les idées que j'ai en moi. Nous avons examiné cette théorie (cf. page 193) et il nous a paru qu'il n'était pas légitime de déduire du principe

qui veut que, dans le monde donné, une cause comporte au moins autant de réalité que son effet, que la chose représentée par une idée comporte au moins autant de perfection, formellement ou éminemment, que l'idée en comporte objectivement (cf. page 205). Or, Descartes, après avoir examiné toutes les idées qui sont en lui, et cherché pour chacune d'elles s'il est possible qu'il en soit lui-même l'auteur, constate que rien ne s'y oppose sauf en ce qui concerne l'idée de Dieu<sup>188</sup>. En effet, selon lui, je ne peux pas, moi qui suis une substance finie, être l'auteur d'une idée dont l'objet représente une substance infinie :

« Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »  
*Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 36

Nous pourrions discuter ici ces notions de « fini » et d'« infini », ou de « perfection », ou encore celle d'un être qui comporte « toutes les perfections ». Mais ce n'est pas nécessaire. Fondamentalement, la démonstration de Descartes repose sur l'application aux objets des idées, application qui ne nous paraît pas ici légitime, du principe qui veut qu'une cause ait au moins autant de perfection que son effet. C'est pourquoi cette preuve de l'existence de Dieu ne nous convainc pas. En effet, il s'agit de conclure à l'existence de la substance infinie, dont j'ai l'idée. Cela signifie que je ne sais pas encore que cette idée est vraie, c'est-à-dire qu'elle représente bien une chose du monde donné (autre que moi-même) qui l'a provoquée en moi. La substance infinie n'est donc pour l'instant qu'un *objet* d'une idée. Or la relation d'ordre entre les quantités de réalité (ou de perfection) n'a de sens que pour les seules choses du monde donné, ce que ne sont pas les objets des idées. Je ne peux donc pas dire que l'objet substance infinie a plus de réalité (ou de perfection), même "objective", que l'objet substance finie qui me représente, moi qui suis une chose du monde donné, ou qui représente toute autre substance finie. Je ne peux donc pas non plus en conclure que l'agent qui est à l'origine de cet objet substance infinie (qui de toute façon n'est pas non plus sa *cause*), doit *nécessairement* comporter plus de réalité (ou de perfection) que les choses représentées par des objets substances finies, que ce soit moi-même, si j'en suis l'auteur, ou toute autre chose du monde.

De plus, et plus grave encore, d'où Descartes tient-il qu'une substance infinie a plus de réalité (ou de perfection) qu'une substance finie (cf. la relation d'ordre qu'il mentionne dans sa réponse aux objections de Hobbes : page 186)? Et nous posons cette fois cette question pour les substances en tant que choses du monde donné et non plus pour les objets de mes idées. Affirmer, comme il le fait, que ceci « est de soi

si manifeste, qu'il n'est pas besoin d'y apporter une plus ample explication » (cf. extrait des *Réponses aux Troisièmes Objections* cité page 186), ne pourrait se justifier que si cette relation était une propriété du monde donné et qu'il en avait donc une idée vraie (dont il saurait qu'elle est vraie par intuition par exemple). Mais une telle relation ne peut être une chose du monde donné que si dans le monde donné existe bien une "substance infinie". Or, il s'agit justement de démontrer qu'il en existe une... En conséquence, l'idée de cette propriété n'a aucune raison *a priori* de représenter une chose donnée, et il me faut donc douter d'elle (soit j'en suis l'auteur, soit c'est le mauvais génie qui me l'a donnée...). Compte tenu de ce que cherche à démontrer Descartes, à savoir l'existence de la substance infinie, il aurait dû s'abstenir de s'appuyer sur cette relation, sauf à commettre un cercle logique.

Mais il y a plus important. En tout cas au regard du problème qui nous occupe, qui, nous le rappelons, est de voir si le respect de la maxime cartésienne de la pensée conduit bien nécessairement à une créance cohérente.

Il nous semble que Descartes, dans sa solution, ne distingue pas suffisamment la vérité d'une idée, de la certitude que j'ai que cette idée est vraie. On le constate dans le raisonnement apagogique qui le conduit à conclure que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie (cf. ci-dessus, page 283). En effet, ce raisonnement consiste à dire que si l'essence d'une conception claire et distincte n'était pas d'être vraie, alors je ne pourrais pas être certain de la vérité de l'idée que j'ai du *cogito*, car cette idée n'a rien de particulier que le seul fait que je la conçois clairement et distinctement justement ; or il se trouve que je suis certain de cette vérité. À nos yeux, en tout cas, et nous avons développé cela précédemment en nous appuyant sur des textes de Descartes (cf. page 70), la prise de position, ici la certitude, est toujours une action libre de l'esprit. L'esprit n'est jamais déterminé à prendre telle ou telle position, même en présence d'une idée vraie (ce qui, pour nous, a un sens objectif, et non pas subjectif : cf. page 213). Je peux parfaitement douter d'une idée vraie, ou être certain d'une idée qui n'est pas vraie. La prise de position relève de la volonté, même si elle peut être éclairée par l'entendement. Une conception claire et distincte m'incline à être certain d'elle, mais m'incline seulement. Et nous pensons même, nous l'avons déjà dit, qu'accorder systématiquement sa certitude à une conception claire et distincte relève d'une maxime, la maxime cartésienne de la pensée, justement. C'est donc la prémisse du raisonnement apagogique qu'utilise Descartes qui ne nous paraît pas correcte : même si l'essence d'une conception claire et distincte n'était pas d'être vraie, je pourrais tout de même être certain de la vérité du *cogito*. Et à supposer que Descartes ne le soit pas, lui, ce serait uniquement parce qu'il a décidé de respecter sa

maxime de pensée. En l'occurrence, cela ne prête pas à conséquences, selon notre vision de ce qu'est une "conception claire et distincte", d'une part, et une "idée vraie" d'autre part (cf. page 234), car nous pensons qu'il n'y a pas besoin de ce raisonnement apagogique pour savoir que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie. Mais il n'en est pas de même si l'on s'en tient strictement à la philosophie de Descartes : car on n'y trouve pas le concept de "vérité possible" (cf. page 227), et dire que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie, sans entendre que cette vérité comprend aussi ce que nous avons appelé "vérité possible" ne nous paraît pas alors justifié. Or, le raisonnement apagogique tenu par Descartes lui permet de conclure (à nos yeux à tort) que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie, sans avoir à préciser ce qu'il faut entendre exactement par "la vérité d'une idée".

L'absence du concept de "vérité possible" rend également très problématique la question de la validité de la "règle de la vérité" dans la solution de Descartes.

Certes, cette solution consiste, selon notre analyse, à rendre impossible l'hypothèse du mauvais génie, et donc à ne pas pouvoir douter d'une idée que j'ai conçue clairement et distinctement, et qui donc se trouve dans ma créance en tant que certaine. Si je ne peux pas en douter, je lui accorde donc à nouveau ma certitude et je constate que ma créance est cohérente. Ceci est satisfaisant. Mais la maxime cartésienne de la pensée comporte aussi une autre règle, qui est que j'accorde ma certitude à une idée que je conçois clairement et distinctement. Et si j'accorde ainsi ma certitude à une idée qui est incompatible, ou contradictoire, avec une autre idée que j'ai conçue clairement et distinctement dans le passé, que se passe-t-il ? N'est-ce pas là une raison suffisante (bien plus forte du reste que l'hypothèse du mauvais génie) pour que je doute à présent de cette autre idée dont j'étais certain précédemment, ce qui veut dire que je vais constater l'incohérence de ma créance ? On dira que ce cas n'arrive peut-être jamais, et même qu'il ne peut pas arriver. Et c'est en effet ce sur quoi compte Descartes. La force de sa métaphysique est qu'il y a bien un monde donné, transcendant à mon esprit. Et ce *monde est non contradictoire* — puisque le principe de non contradiction est lui-même une chose donnée, c'est-à-dire qui appartient à ce monde donné. En conséquence, si je n'accorde ma certitude qu'à des idées qui sont vraies, c'est-à-dire qui représentent des choses du monde donné, alors l'ensemble de ces certitudes est nécessairement lui-même non contradictoire. Oui, mais... le monde donné est actuel. La non contradiction est donc de règle pour toutes les choses du monde actuel, et aussi, du coup, pour les idées vraies actuelles. Mais une certitude ancienne a beau avoir résulté d'une idée qui était vraie au moment où j'ai pris cette position, rien ne dit que la même idée est encore

vraie actuellement. Non pas parce que je serais trompé par un éventuel mauvais génie, non pas parce que j'aurais eu tort d'accorder ma certitude à cette idée, *lorsque je la lui ai accordée*, mais tout simplement parce que le monde actuel n'est plus "le même" que celui d'avant. Du moins pour ce qui est des choses données qui ne sont pas des « vérités éternelles », ou des essences, c'est-à-dire pour les choses qui sont des Faits et qui, à ce titre, sont dans le temps. Nous avons vu, en effet, que pour les Faits (à l'exception de l'*ego*) la vérité d'une idée ne peut être qu'une vérité possible. Or, la vérité possible d'une idée n'est telle que dans l'instant où je pense cette idée, parce qu'elle dépend à la fois du monde donné tel qu'il est actuellement, et aussi de ma créance telle qu'elle est à cet instant. Il ne saurait donc y avoir de "règle de la vérité" pour les vérités possibles. Non pas qu'elle serait fautive pour ce type de vérités, mais le concept même de "vérité possible" exclut qu'il puisse y avoir une telle règle.

Il y a du reste encore une autre difficulté dans la solution cartésienne. C'est qu'elle fait, nous l'avons vu, le postulat que je peux me souvenir d'avoir conçu dans le passé telle idée clairement et distinctement. Nous ne voulons pas mettre en cause, ici, la fiabilité de la mémoire. Mais, plus fondamentalement, nous pensons qu'il n'y a pas de souvenir d'une conception claire et distincte. En effet, une conception claire et distincte est une action de l'esprit (cf. page 230), et donc une pensée, et il n'y a pas de mémoire des pensées (cf. l'extrait cité page 125 de la lettre de Descartes à l'Hyperaspistes : « pour ce qui est des choses purement intellectuelles, à proprement parler on n'en a aucun ressouvenir »). Comme toute action de l'esprit, la conception claire et distincte s'accompagne d'une passion, ou perception, et donc aussi de l'idée "que je conçois clairement et distinctement". Je sais que je conçois clairement et distinctement. Cette connaissance actuelle que je conçois clairement et distinctement peut alors me conduire, si je respecte la maxime cartésienne de la pensée, à une nouvelle action de mon esprit, qui consiste à accorder ma certitude à cette idée. Je peux aussi mémoriser (dans ma mémoire corporelle, ou sur un autre support matériel, comme une feuille de papier), la proposition langagière "je conçois clairement et distinctement telle idée (*A* par exemple)", qui exprime l'idée (*B*) que j'ai "de concevoir clairement et distinctement l'idée *A*". Plus tard, mes deux mémoires, corporelle et intellectuelle, me diront d'une part que j'ai eu l'idée *B* "que je concevais clairement et distinctement l'idée *A*", et d'autre part que j'ai accordé ma certitude à cette idée *A*. Accepter l'hypothèse d'une fiabilité sans faille de la mémoire revient à dire qu'il est bien vrai que j'ai eu l'idée *B* "que je concevais clairement et distinctement l'idée *A*". Ce qui est d'ailleurs confirmé par ma créance, qui me dit que j'ai accordé ma certitude à cette idée *A*, et comme je respecte scrupuleusement ma maxime de pensée, c'est donc que je savais que je l'avais bien conçue clairement et

distinctement. Mais en avoir eu l'idée n'implique pas que je l'ai effectivement fait ! Comprenons bien : je peux être certain, actuellement, que j'ai eu dans le passé l'idée *B* "que je concevais l'idée *A* clairement et distinctement", mais je ne peux pas être certain que l'idée *A* en question a bien été conçue clairement et distinctement. D'ailleurs, que pourrait bien signifier le concept d'une idée "qui-a-été-conçue-clairement-et-distinctement" ? La conception claire et distincte est une action de l'esprit, et à ce titre est purement actuelle. Et cette action agit sur l'esprit (qui subit une perception), et non pas sur l'idée elle-même qui fait l'objet de la conception claire et distincte. Elle ne laisse pas de "marquer" sur l'idée, car l'idée, qui est elle-même une qualité de l'esprit, n'a pas de qualités. Même le caractère de nouveauté ou non d'une idée, que me donne la mémoire intellectuelle, n'est pas à proprement parler une qualité d'une idée : c'est bien plus, en vérité, une qualité de l'esprit, qui est que, lui, a déjà pensé ou non cette idée. En conséquence, c'est le concept même de "règle de vérité", qui voudrait qu'une idée "qui-a-été-conçue-clairement-et-distinctement" soit actuellement vraie, qui perd toute pertinence.

À bien la considérer, la solution cartésienne conduit à ajouter une quatrième règle à la maxime cartésienne de la pensée : j'accorde ma certitude à toute idée qui a été précédemment conçue clairement et distinctement. C'est en application d'une telle règle que Descartes, à la fin de la *Cinquième Méditation*, décide de réintégrer dans sa créance toutes les idées dont il se rappelle qu'il les avait conçues clairement et distinctement. Mais cette règle n'est pas *bonne*, au sens où son application peut conduire en réalité à l'opposé de la finalité à laquelle elle est censée concourir, à savoir l'établissement d'une créance cohérente. En effet, nous venons de le voir, il se peut que, demain, je conçoive clairement et distinctement une nouvelle idée qui se révélera incompatible ou contradictoire avec l'une de ces idées que j'avais naguère conçues également clairement et distinctement. On dira peut-être qu'à la fin de la *Cinquième Méditation*, Descartes ne réintègre dans sa créance que les *Notions* qu'il a clairement et distinctement conçues, comme les vérités géométriques<sup>189</sup>; et, pour ce qui est des *corps*, à ce stade, il affirme bien qu'ils ne sont concernés qu'en tant qu'« ils peuvent servir d'objets aux démonstrations des Géomètres »\*. Or les objets de la géométrie sont des *Notions*, et non pas des *Faits*. Cela pourrait laisser entendre que la

---

\* « Et à présent que je le [Dieu] connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des Géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence. Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 56



conception claire et distincte ne concerne donc que les seules Notions (à l'exception de l'*ego*, et de Dieu, pour Descartes, qui sont des Faits conçus clairement et distinctement), c'est-à-dire donc des choses du monde donné qui sont hors du temps. Oui, sauf que toute la *Sixième Méditation* a pour objet d'établir, c'est-à-dire de concevoir clairement et distinctement, l'existence du corps propre et des corps matériels en général, qui, eux, sont des Faits qui s'inscrivent indubitablement dans le temps. En conséquence, l'application de cette quatrième règle fondée sur la "règle de la vérité", après que j'aurai pratiqué la *Sixième Méditation*, pourra bien me conduire à une incohérence de ma créance, au moins en ce qui concerne les Faits corporels.

On peut analyser globalement la solution de Descartes de la manière suivante :

Ce qu'il veut exclure, on l'a vu, c'est la possibilité même de l'hypothèse du mauvais génie. Or le mauvais génie représente la possibilité de l'erreur. Au moment où je vois la vérité (c'est-à-dire quand je conçois clairement et distinctement), je ne peux pas me tromper, ou plus exactement je ne peux pas envisager que je me trompe (l'hypothèse du mauvais génie est inopérante). L'idée de l'erreur possible est en effet incompatible avec l'idée de la vérité : je ne peux pas penser en même temps "je ne suis pas l'auteur de cette idée" et "je suis peut-être l'auteur de cette idée". Par contre, je peux parfaitement envisager que je me sois trompé dans le passé : c'est cela, l'hypothèse du mauvais génie. Et c'est ce que veut exclure Descartes. Ce qu'il veut, c'est pouvoir se faire totalement confiance, non pas seulement actuellement, mais aussi et surtout en tout ce qu'il a décidé (de croire, en l'espèce) dans le passé. Du moins à partir du moment où il a, « une fois en sa vie », rejeté tous ses préjugés et reconstruit avec rigueur et méthode sa créance. Dieu lui "sert" à cela. Dieu n'est pas le garant de la vérité, il est le garant de ma perfection en tant que je prends une suite de positions qui constitue une créance parfaitement cohérente — et donc aussi de ma perfection en tant que personne, puisque ma personne est ma créance.

Cette ambition nous paraît excessive. Surhumaine, certainement. La possibilité de l'erreur nous paraît devoir toujours être gardée à l'esprit ; et puis, le monde change, et moi-même (ma créance) je change également. Je *dois pouvoir* remettre en cause ma créance (ce qui veut dire "me remettre en cause") à tout moment — ce qui ne veut certainement pas dire qu'il faut le faire à tout moment, ni même fréquemment. Mais cette possibilité de remise en cause *doit* demeurer. L'éthique de ma pensée doit être telle qu'elle n'exclut pas cette possibilité. D'ailleurs, si la solution de Descartes "fonctionnait" (c'est-à-dire si la règle de la vérité était effectivement établie), on arriverait au paradoxe que la maxime cartésienne, complétée par la quatrième règle évoquée ci-dessus, s'apparenterait à de l'entêtement (ou à de l'aveuglement) : je suis certain aujourd'hui de telle idée *parce que* j'en ai été certain autrefois. La confiance

en moi, c'est-à-dire dans ma capacité à construire une créance cohérente, ne doit pas résulter d'une réflexion conduite « une fois en sa vie »; elle doit se fortifier progressivement, lorsque je constate, chaque fois que j'entre une nouvelle certitude dans ma créance, qu'elle est effectivement cohérente. Plus longue sera la série de mes prises de position qui exposeront la cohérence de ma créance, plus j'aurai confiance en moi — et plus cette confiance croissante sera légitime. Mais elle ne sera jamais totale. À tout moment je peux constater une incohérence, qui ne signera pas pour autant l'échec de ma vie, mais sera bien plutôt l'opportunité d'une nouvelle construction.

Il est évidemment bien dommage que Descartes n'ait pas connu les résultats des expériences provoquées par Pascal sur le vide : il aurait été intéressant de voir si ces preuves de l'existence du vide l'auraient conduit à remettre en cause le principe même qui est au fondement de sa physique, à savoir que les corps matériels sont purement étendus, principe qu'il avait autrefois conçu clairement et distinctement, mais qui est incompatible avec l'existence du vide...

## L'efficacité de la maxime cartésienne

**La question est de savoir si, lorsque j'ai conçu clairement et distinctement une idée, il se peut que plus tard je trouve une raison d'en douter – Ceci peut arriver pour les idées des Faits corporels car leur vérité n'est que possible, c'est-à-dire relative à la vision du monde qui était la mienne à l'instant où je les ai ainsi conçues – L'application stricte de la maxime cartésienne conduit à faire dépendre ma créance, de manière définitive, de l'ordre d'apparition de mes idées, y compris lorsqu'il est purement fortuit – Il est donc nécessaire de garder la possibilité de remettre en cause ma créance – La solution de Descartes est trop ambitieuse, car elle vise à ce que ma certitude actuelle conduise non seulement à ma certitude de demain, mais aussi à la vérité de demain – La certitude de l'existence de Dieu, qui résulte de la présence en moi de son idée, peut être remplacée par celle de l'existence d'un monde hors de moi**

Reprenons la question que nous nous étions proposé d'examiner, à savoir l'évaluation de la pertinence de la maxime cartésienne au regard de la finalité poursuivie, qui est de construire une créance cohérente. Mais, à présent, nous utiliserons les résultats de tous les chapitres précédents, en particulier ceux intitulés *Prises de position* (cf. page 64) et *Les idées et les choses* (cf. page 188).

Commençons par bien regarder comment "fonctionne" la maxime cartésienne. On voit qu'elle comporte deux règles qui pourraient éventuellement entrer en conflit : accorder sa certitude en cas de conception claire et distincte ; et douter si l'on trouve une raison de douter. En fait, ces deux règles ne se placent pas tout à fait sur le même plan. La seconde règle, celle du doute radical, porte sur la certitude, c'est-à-dire sur la position que je prends, moi sujet, devant tel objet. La règle de la conception claire et distincte, quant à elle, définit le périmètre des objets éligibles à ma certitude éventuelle. Je ne peux être éventuellement certain que des seules idées vraies (nous rappelons que la vérité d'une idée est bien une chose donnée, du moins pour les Notions, et n'est donc pas subjective, comme l'est au contraire ma certitude). Lorsque j'ai une idée et que je cherche à définir ma position relativement à elle, il me faut donc examiner tout d'abord si cette idée est vraie. Or, trois possibilités se présentent ici :

- soit je conçois actuellement cette idée clairement et distinctement, et alors cette idée est vraie ;
- soit je n'ai pas actuellement une telle conception claire et distincte, mais j'ai dans ma créance la certitude de cette idée, ce qui veut dire que j'en ai eu une conception claire et distincte à un instant précédent, puisque j'applique (depuis que j'ai reconstitué ma créance à partir de la lecture des *Méditations*) la règle qui veut que seules des idées vraies peuvent entrer dans ma créance : cette idée a donc été vraie ;
- soit enfin je n'ai pas actuellement de conception claire et distincte ni de certitude ancienne dans ma créance relativement à cette idée : cette idée peut donc ne pas être vraie et n'a pas non plus été vraie précédemment.

On voit que la règle du doute radical n'est opératoire que dans le second cas. Dans le premier, c'est la règle de la conception claire et distincte qui me conduit à accorder ma certitude, et dans le troisième cette même règle rend inéligible à mon éventuelle certitude l'idée en question. En d'autres termes, ce n'est que dans le cas où une idée a été vraie, et que je ne vois pas actuellement qu'elle est encore vraie, que je dois, si je respecte la maxime cartésienne, chercher s'il existe une raison d'en douter, et, au cas où je n'en trouverais pas, adopter à son égard la position de certitude.

Examinons à présent les différentes configurations qui peuvent se présenter lorsque j'applique la maxime cartésienne (et que je l'ai appliquée depuis que j'ai commencé à reconstituer ma créance après l'avoir, « une fois en ma vie », vidée entièrement).

Ma créance ne comporte, en dehors des doutes, que des certitudes pour lesquelles, *au moment où j'ai acquis cette certitude*, soit je concevais clairement et distinctement l'idée en question, soit je n'avais pas trouvé de raison de douter de cette idée tandis que ma créance *de l'époque* me disait qu'en j'en avais eu la certitude précédemment. En réalité, ces deux cas ne se différencient pas : toute certitude qui se trouve dans ma créance provient nécessairement d'une conception claire et distincte que j'ai eue au moins une fois dans le passé. En effet, l'application de la règle du doute radical ne saurait faire entrer dans ma créance une idée qui n'a pas déjà, au moins une fois dans le passé, fait l'objet d'une conception claire et distincte. Il suffit de remonter la série (qui est finie, puisqu'elle commence à ce « une fois en ma vie » à l'occasion duquel j'ai vidé toute ma créance) des positions de certitude que j'ai prises sur l'idée en question : elle comporte peut-être un très grand nombre d'applications de la règle du doute radical, mais, nécessairement, elle doit commencer par une conception claire et distincte de cette idée, tandis que je n'avais pris encore aucune position de certitude à son sujet (lorsque je commençais à sortir du doute général de la *Première Méditation*, par exemple).

Maintenant, lorsque je m'apprête actuellement à prendre position sur une idée pour laquelle ma créance comporte déjà la certitude (seule configuration qui est susceptible, comme nous l'avons vu, de conduire à une incohérence de ma créance), en appliquant la maxime cartésienne, les cas suivants peuvent se présenter :

- 1) j'ai actuellement une conception claire et distincte de cette idée : je lui accorde ma certitude, et ma créance se trouve être cohérente ;
- 2) je n'ai pas actuellement de conception claire et distincte de cette idée, et je ne trouve pas de raison d'en douter : je lui accorde ma certitude, et ma créance se trouve être cohérente ;
- 3) je n'ai pas actuellement de conception claire et distincte de cette idée et je trouve une raison d'en douter : je décide de douter de cette idée, et ma créance m'apparaît incohérente.

L'incohérence de ma créance ne peut donc m'apparaître que dans le cas où je trouve actuellement une raison de douter d'une idée pour laquelle je n'ai pas actuellement de conception claire et distincte, alors que j'en ai eu dans le passé. Le problème de l'efficacité de la maxime cartésienne au regard de l'objectif de cohérence de la créance peut donc être reformulé ainsi : se peut-il que, lorsque j'ai conçu clairement et distinctement une idée, je puisse trouver ultérieurement une raison d'en douter ?

Il faut rappeler ce que c'est que "trouver une raison de douter" d'une idée considérée (cf. page 86) : il s'agit de voir si ma certitude actuelle éventuelle à propos de cette idée est compatible avec ma créance, celle-ci étant imaginée complétée par n'importe quelle hypothèse elle-même compatible avec ma créance (peu importe que je croie effectivement ou non à cette hypothèse). La *compatibilité* dont il s'agit ici ne doit pas être confondue avec la *cohérence* (de la créance). Dire qu'une idée est compatible avec ma créance signifie qu'elle n'est contradictoire — au sens de la relation de non contradiction, qui est une chose donnée, mais que j'applique aux objets de mes idées — avec aucune idée dont j'ai été certain (dernière position que j'ai prise à son propos). On voit bien qu'il s'agit d'un véritable travail de la part de l'esprit, puisque ma créance ne m'est pas donnée directement : il me faut passer en revue, *les unes après les autres*, toutes les idées sur lesquelles il m'est arrivé d'être certain (et pour cela je m'appuie à la fois sur ma mémoire corporelle — pour l'idée elle-même, ou plus exactement pour son expression langagière — et sur ma mémoire intellectuelle — pour la position que j'avais prise), et vérifier qu'elles ne présentent pas de contradiction avec l'idée dont j'examine la compatibilité avec ma créance. Quant aux hypothèses qu'il me faut imaginer, elles correspondent aux conséquences que mon esprit pourrait tirer, par raisonnement et combinaison, de toutes ces idées dont j'ai été certain. En pratique, ce n'est évidemment pas réalisable. En dehors des

hypothèses générales qu'a envisagées Descartes dans le cadre de ses *Méditations Métaphysiques*, et qui reviennent essentiellement à celle du mauvais génie (cf. page 88), on ne fera que quelques hypothèses qui paraissent *a priori* susceptibles d'avoir quelque rapport avec l'idée examinée. Mais ce point a son importance : la maxime de Descartes n'est pas, *en pratique*, totalement applicable ; et cela explique peut-être que la vision du monde à laquelle Descartes est arrivé ne soit pas... totalement cohérente, justement.

Se peut-il alors que je trouve une hypothèse, compatible avec ma créance, qui, si elle était intégrée à ma créance, rendrait ma certitude relative à l'idée en question incompatible avec cette créance ainsi simulée ? On voit tout de suite que la réponse est négative si ma créance était déjà non contradictoire. En effet, en ce cas, puisque ma certitude sur l'idée en question est déjà dans ma créance, elle est compatible avec le reste de la créance, et toute hypothèse formulée de manière compatible avec cette créance qui comporte déjà ma certitude relative à l'idée en question est forcément compatible avec cette dernière. Mais si ma créance était contradictoire, alors cela n'est pas à exclure\*. La question devient donc la suivante : est-il possible que ma créance présente une contradiction, alors que je l'ai constituée en appliquant toujours la maxime cartésienne ? On pourrait, en conséquence, penser que la question de la "cohérence" de la créance revient en fait à celle de sa "non contradiction". C'est vrai, mais ce n'est vrai que dans le cadre de l'application de la maxime cartésienne. C'est parce que j'applique la maxime cartésienne, et que je l'applique depuis que j'ai refondé ma créance, que ma créance est cohérente si et seulement si elle est non contradictoire†. La finalité poursuivie par Descartes (ou du moins que nous lui prêtons) n'en reste pas moins la cohérence de sa créance, dans son caractère dynamique, et non pas sa non contradiction, en tant que telle. Mais la maxime qu'il a retenue pour cela conduit à n'avoir une créance cohérente qu'à la condition qu'elle soit non contradictoire. La non contradiction de la créance n'est donc qu'un moyen, et non la fin de l'éthique cartésienne.

En tout cas, on doit répondre par l'affirmative à la question de la possibilité d'une contradiction dans une créance constituée par application de la maxime cartésienne.

---

\* Ce n'est pas pour autant inéluctable, car il est possible que la contradiction qui existe dans ma créance ne concerne pas la région dans laquelle se trouve la certitude en question.

† En effet, si j'avais par exemple pour maxime d'accorder ma certitude à toute idée dont j'ai déjà été certain (maxime d'"entêtement", en quelque sorte), ma créance serait toujours cohérente, même si elle était contradictoire : cf. ce qu'il faut entendre par "cohérence" d'une créance (page 275).

Une telle contradiction ne peut certes pas venir des certitudes que j'ai acquises relativement à des Notions. En effet, j'ai conçu clairement et distinctement les idées qui représentent ces Notions, et celles-ci étaient donc vraies. Le monde donné étant non contradictoire, les idées vraies, qui représentaient des choses du monde donné — et qui les représentent toujours, puisque les Notions sont hors du temps —, ne sauraient donc non plus présenter des contradictions. Mais ce n'est pas la même chose pour mes certitudes relatives à des Faits. En effet, nous avons vu que la conception claire et distincte d'une idée dont l'objet est du type "Fait" (du moins du type "Fait corporel") signifie que cette idée est "possiblement vraie", et non pas vraie de manière absolue. Cela veut dire, en fait, qu'elle est compatible avec ma créance *telle qu'elle est au moment où j'en ai cette conception claire et distincte* (cf. page 227). Une certitude ancienne portant sur un corps (ou une qualité d'un corps, ou une vérité contingente) a donc bien été compatible avec ma créance. Mais l'est-elle encore? Pas nécessairement, car entre le moment où j'en avais effectué la conception claire et distincte et l'instant actuel dans lequel ma créance me dit que j'en ai eu la certitude, ma créance a évolué. Elle a évolué, car j'ai continué à l'enrichir par de nouvelles certitudes obtenues grâce à des conceptions claires et distinctes de nouvelles idées. Or l'adoption de nouvelles certitudes a pu introduire des contradictions avec cette certitude ancienne.

Cela peut provenir d'une nouvelle Notion dont j'ai acquis la certitude : nouvelle essence, ou nouvelle vérité éternelle, comme par exemple un développement des connaissances mathématiques, que j'ignorais au moment où j'avais accordé ma certitude à l'existence de tel corps (une planète très lointaine par exemple), et qui me fait voir à présent que cette existence est incompatible avec telles autres existences dont j'ai également par ailleurs la certitude. Exprimé ainsi, ce cas semble tout de même devoir être assez rare, du moins à l'échelle de la vie d'un individu (les nouveautés mathématiques qui conduisent à des révisions de notre vision du monde s'inscrivent dans une échelle de temps qui recouvre généralement plusieurs générations).

Mais ce qui peut arriver bien plus fréquemment, c'est la découverte d'un nouveau Fait (corps ou qualité d'un corps) qui se révèle incompatible avec une (ou plusieurs) certitude ancienne. Et il faut comprendre que cette "découverte" peut très bien résulter tout simplement de l'application de « vérités éternelles » bien connues à des Faits dont l'existence a déjà été accréditée. Il ne s'agit plus ici de nouveaux développements de la mathématique, mais de développements de la physique théorique par exemple : on tire de nouvelles conséquences de la science établie. On dira qu'en ce cas il n'y a pas de difficulté, puisque, si l'existence de ce Fait est incompatible avec ma créance, c'est que je ne conçois pas clairement et distinctement cette existence (conformément à la définition d'une conception claire et distincte d'un

Fait corporel), et qu'elle n'est donc pas vraie (ou plus exactement qu'elle n'est pas "possiblement vraie") : en conséquence, je ne lui accorde pas ma certitude, et il n'y a pas de problème d'incohérence avec ma créance. C'est juste. Mais ce nouveau Fait, qui est en réalité un Fait dont j'ai pour la première fois l'idée, va dorénavant pouvoir me servir d'hypothèse dans l'application de la règle du doute radical. Alors, certes, cette hypothèse n'est pas recevable puisqu'elle est incompatible avec ma créance, telle qu'elle est. Mais si je décide de *remettre en cause* ma créance, c'est-à-dire de réexaminer une (ou plusieurs) certitude ancienne, en lui appliquant la règle du doute radical après que je l'aurai retirée de ma créance, il se peut que, justement parce que ce nouveau Fait aura alors valablement pu me servir d'hypothèse, je conclue qu'il y a bien une raison de douter de cette certitude ancienne. Quelle est alors la situation ? Je viens de découvrir un nouveau Fait (ou je viens d'avoir pour la première fois l'idée d'un certain Fait). L'existence de ce Fait, que nous appellerons *A*, est incompatible avec telle de mes certitudes anciennes, que nous appellerons *B* (c'est l'idée correspondant à cette certitude que nous désignons ainsi). L'application stricte de la maxime cartésienne me conduit à douter de cette existence, c'est-à-dire de *A*. Très bien. Mais si je me livre à l'exercice de pensée qui consiste à simuler ma créance amputée de cette certitude ancienne (une créance qui ne comporte plus la certitude sur *B*), et à appliquer à cette dernière le test du doute radical en essayant de formuler l'hypothèse de l'existence de ce Fait dont je viens d'avoir l'idée (l'hypothèse que *A* est vraie), il se peut que je conclue que j'ai bien une raison de douter de *B*. Cela suppose, bien sûr, que l'hypothèse *A* est compatible avec ma créance amputée de *B*. Mais, si tel est le cas, cela veut dire aussi que, *si j'avais eu l'idée A avant l'idée B*, alors j'aurais pu, au moment où j'en aurais eu l'idée, concevoir clairement et distinctement *A*, et donc lui accorder ma certitude, ce qui m'aurait empêché par la suite d'accorder ma certitude à l'idée *B* quand elle me serait venue à l'esprit. On retrouve ici que l'histoire de mes pensées, et plus précisément l'ordre d'apparition de mes idées, joue un rôle essentiel dans la constitution de ma créance. En tout cas, rien ne m'empêche de *décider* de passer de cet "exercice de pensée" à sa réalisation effective. C'est-à-dire de douter effectivement de *B*, puis de concevoir clairement et distinctement *A*. Si je fais cela, je prends acte de l'incohérence de ma créance, et je refonde ma créance. Rien ne m'en empêche..., sauf le respect strict de la maxime cartésienne.

Récapitulons : l'application de la maxime cartésienne conduit bien à une créance cohérente, sauf cas de découverte d'une nouvelle « vérité éternelle », relativement



peu probable, surtout chez quelqu'un qui est « *un peu versé dans la Géométrie* »\* comme le dit Descartes de lui-même (Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 55). Mais cette cohérence est fortement dépendante de l'ordre dans lequel j'ai constitué progressivement mes certitudes. Or cet ordre est en grande partie fortuit, car il est lié aux circonstances de la vie : enseignements reçus par exemple, ou encore observation de tel phénomène naturel, comme ce verglas qui tomba le soir sur Amsterdam, où résidait Descartes, « le quatrième de février » de « l'hiver 1635 » (*Les Météores. Adam et Tannery, Vol. VI* – page 298). En particulier, il peut arriver que l'application stricte de la maxime cartésienne impose le rejet des conséquences résultant de nouveaux développements de la science qui, s'ils avaient été connus plus tôt, auraient conduit à une autre créance, tout aussi cohérente.

C'est pourquoi il nous semble que la maxime cartésienne devrait être aménagée et comporter une quatrième règle, ou plutôt possibilité, consistant à remettre en cause certaines certitudes acquises dans le passé – et nous ne parlons pas, bien sûr, de préjugés, mais bien de certitudes résultant de l'application de la maxime elle-même – . Cette possibilité doit être laissée à la libre appréciation subjective de son opportunité. Je décide de revenir sur certaines de mes certitudes, et pas d'autres, à l'occasion de telles nouvelles idées, et pas d'autres, selon que la nouvelle créance qui résulterait de cette éventuelle remise en cause serait ou non plus riche (ou plus belle) que la précédente. Cette quatrième règle revient, en quelque sorte, à autoriser – voire à encourager – plus souvent « qu'une fois en sa vie » de nouvelles "méditations", même s'il ne s'agit peut-être pas, pour autant, de remises en cause aussi fondamentales, radicales et générales que les *Méditations métaphysiques*.

On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas évoqué ici la question de l'hypothèse du « mauvais génie ». C'est que l'hypothèse du mauvais génie, selon notre analyse de la solution cartésienne, est celle qui me fait douter de la "règle de la vérité", qui veut, nous le rappelons, qu'une idée qui a été vraie soit encore vraie. Mais l'application de la maxime cartésienne ne conduit en réalité jamais à utiliser cette "règle". Ici à nouveau il faut bien distinguer entre la vérité et la certitude de la vérité. Lorsque j'applique la règle du doute radical à propos d'une certitude ancienne, je peux toujours envisager l'hypothèse du mauvais génie, elle sera sans effet. Car si ma

---

\* Nous voulons dire qu'un non mathématicien a beaucoup plus de chances qu'un mathématicien de "découvrir" de "nouvelles" vérités mathématiques, car il lui suffit d'apprendre les mathématiques. Pour lui (et c'est ce point de vue qu'il faut adopter ici, puisqu'il s'agit de la créance individuelle), en effet, toutes les propriétés qu'on lui enseignera seront des "découvertes" de "nouvelles" vérités.

certitude ancienne était compatible avec l'hypothèse du mauvais génie, alors ma certitude actuelle (qui porte sur la même idée) l'est aussi, bien sûr. Mais cela ne veut pas dire que mon idée est *encore vraie*. J'en suis encore certain (sauf au cas où j'aurais décidé de remettre en cause ma créance : cf. la quatrième règle que nous proposons), mais peut-être que cette idée n'est plus vraie (objectivement vraie). J'en suis certain, non pas *parce qu'elle est vraie*, ni même parce que je vois qu'elle est vraie (par une conception claire et distincte), mais par application de la deuxième règle de la maxime cartésienne : *je n'ai pas de raison d'en douter*. Tandis que dans la solution cartésienne, ma certitude actuelle *doit être fondée sur sa vérité actuelle* ; et cette vérité actuelle, puisque je ne la vois pas actuellement (car si j'en avais actuellement une conception claire et distincte, l'hypothèse du mauvais génie serait inopérante), ne peut qu'être déduite de la "règle de la vérité". Et c'est la validité de cette règle qui est rendue douteuse par l'hypothèse du mauvais génie. On voit bien que la solution cartésienne est ambitieuse : elle veut démontrer que la certitude actuelle, qui procède pourtant d'une certitude ancienne et de l'application d'une maxime, s'appuie toujours sur une vérité actuelle. L'application rigoureuse et systématique d'une maxime garantirait donc que la vérité que je vois aujourd'hui sera encore une vérité demain. Je serais donc capable de maîtriser l'avenir, au-delà même de mes propres volontés (ce que je cherche effectivement à faire, mais là, légitimement, en choisissant de suivre une maxime), puisque la vérité d'une idée est une chose du monde donné. Si la solution de Descartes était valide, cela signifierait que la vérité (objective) d'une idée serait une conséquence nécessaire de la certitude que j'ai en elle (même si cette dernière n'est tout de même pas arbitraire, bien sûr, mais élaborée en application d'une certaine maxime). Il n'empêche : la formule « du connaître à l'être la conséquence est bonne » (cf. page 228) ne saurait s'appliquer ici, car il ne s'agit pas de connaissances, mais de croyances — même si ces croyances sont des certitudes établies par l'application, la plus rigoureuse qui soit, d'une maxime qui, elle-même, a été conçue avec la plus grande rigueur. Une certitude est une prise de position, qui en dit autant sur le sujet que sur l'objet, et n'est pas une chose du monde donné, contrairement à une idée (ou connaissance), qui est une qualité de l'esprit et qui, à ce titre, a pu avoir pour agent une chose donnée autre que l'esprit lui-même. Une idée peut être *vraie*, en somme, ce que ne peut pas être une certitude. Une certitude *ne représente* jamais rien. On ne peut jamais conclure aucune vérité d'une certitude. Bien évidemment, Descartes est totalement éloigné de l'idée que c'est la certitude qui fonde la vérité. Toute sa philosophie repose au contraire sur le postulat fondamental qu'il y a un monde donné, et que la certitude ne doit porter que sur des idées vraies, c'est-à-dire des idées qui représentent effectivement des choses du monde donné. Mais si on tire toutes les conséquences de ses *Méditations*, du moins telles que nous les avons comprises — et nous ne prétendons certainement pas que

c'est ainsi que Descartes voulait qu'on les comprît —, on pourrait alors être conduit, à la limite, au renversement même de ce qui est pourtant au fondement de la philosophie cartésienne.

Pour autant, il va de soi que l'existence de Dieu, que, certes, Descartes a voulu établir comme une fin en soi (il l'affirme en tous cas, et il n'y a pas de raison d'en douter...), mais à laquelle il a donné tant d'importance dans sa métaphysique, ne saurait être une pièce en quelque sorte inutile de sa philosophie. Mais à quelle fonction, dans la métaphysique cartésienne, répond vraiment cette question de l'existence de Dieu ? Il faut se rappeler que, pour Descartes, l'hypothèse du mauvais génie est impuissante contre le *cogito*, au moment du *cogito*. Le *cogito* ne nécessite pas l'existence de Dieu, ni la certitude en l'existence de Dieu. Or, quelle est la conclusion du *cogito* ? Que j'existe, et que je peux donc être certain de mon existence. Mais Descartes observe qu'il lui sera ensuite extrêmement difficile d'acquérir la certitude « de l'existence d'aucune autre chose que de moi-même ». Il affirme même que la seule manière d'y arriver est de démontrer l'existence de Dieu (en réalité il ne dit pas cela ainsi, mais la manière qu'il évoque est celle qui conduit justement à l'existence de Dieu) : cf. extrait de la *Troisième Méditation* cité page 141. Et si notre interprétation de ce que nous avons appelé "la solution cartésienne" est correcte, alors l'existence de Dieu est nécessaire pour rendre impossible l'hypothèse du mauvais génie, cette hypothèse qui a justement toute son efficace destructrice lorsqu'il s'agit d'acquérir la certitude de l'existence d'un monde hors de moi, donné. L'existence de Dieu, donc, revient à l'existence d'un monde hors de moi. Plus exactement (car il n'est pas question d'assimiler Dieu au monde donné, à la manière de Spinoza) : être certain de l'existence de Dieu revient à pouvoir être certain de l'existence d'un monde hors de moi. Or, comment procède Descartes pour acquérir la certitude de l'existence de Dieu ? Il part de l'idée de Dieu qu'il trouve en lui. Mais il nous semble que l'on pourrait tout aussi bien partir directement de l'idée de monde que l'on trouve en nous. Pour Descartes, nous l'avons vu (cf. l'extrait de la *Troisième Méditation* cité page 141), je ne peux acquérir la certitude d'une existence autre que la mienne qui si j'ai en moi une idée dont je suis certain qu'elle n'a pas été produite par moi-même, qu'elle n'est pas factice en somme. Or, cette idée de monde, que j'ai en moi, et que nous avons analysée dans le chapitre intitulé *La structure du monde intelligible*, je suis certain, après le *cogito* et ses conséquences immédiates, qu'elle ne saurait être totalement factice. J'ai en effet acquis la certitude de l'existence d'un Fait (moi, ou mon esprit, chose qui appartient au monde donné, puisqu'elle peut, étant réflexive, agir sur mon esprit) ; mais aussi celle d'une essence (la "chose qui pense"), et d'une relation d'essence (je suis une chose qui pense). Plus même : je connais également

avec certitude une relation d'accident, c'est-à-dire une substance et son mode (ma pensée du doute, ou ma pensée du *cogito*, sont deux modes de la substance qu'est mon esprit). Je connais aussi avec certitude une vérité contingente, à savoir que telle de mes idées (le *cogito*, en l'occurrence) est vraie (chaque fois que je la prononce ou la conçois). Je connais enfin, toujours avec certitude, une autre relation d'essence, qui est qu'une idée claire et distincte est vraie. C'est très peu au regard de toutes les choses qui sont dans mon idée de monde donné, et pourtant c'est énorme, car je ne peux pas douter que ces idées ne viennent pas de moi : elles s'imposent à moi, je ne peux pas les modifier, elles sont donc vraies. Elles représentent donc des choses *données*, et leur ensemble, qui est déjà structuré, est l'embryon du monde donné. Mais la taille n'y fait rien : il s'agit déjà d'un monde *donné*, d'un ensemble de choses dont j'ai les idées, idées dont je suis certain qu'elles n'ont pas été produites par mon esprit. Le noyau central de toute la philosophie cartésienne est déjà là, dans le *cogito* et ses conséquences immédiates. Non seulement parce que, comme chacun sait, Descartes lui-même affirme que c'est sur le *cogito* qu'il va fonder, comme sur un roc, toute sa philosophie. Mais bien parce qu'on trouve dès le moment du *cogito* les deux points centraux qui déterminent la force de sa philosophie, à savoir d'une part qu'il y a bien un monde de choses données, un monde donné qui m'est transcendant, et d'autre part que mon esprit est capable de (voire à vocation à) connaître, avec certitude, certaines de ces choses données. On dira peut-être que cet embryon de monde ne contient qu'une seule substance, mon esprit, et que la véritable question, en tout cas celle que se pose Descartes, est celle de l'existence d'autres substances. Nous pensons que le problème de l'existence d'un monde donné ne se limite pas, chez Descartes, à la seule question de l'existence d'autres substances, puisqu'il révoque en doute également, au cours de la *Première Méditation*, les vérités éternelles, qu'il réhabilitera, ou replacera dans le monde donné, si l'on peut dire (compte tenu de la définition que nous avons donnée du "monde donné"), très explicitement au cours de la *Cinquième Méditation*. Cependant, pour ce qui est des substances, il faut observer, premièrement que dans mon idée du monde, toutes les substances font partie de ce monde, et donc aussi mon propre esprit : mon esprit est une chose donnée, il agit sur mon esprit, je peux le connaître, et je le connais effectivement au moment du *cogito*. Il aurait pu se faire que le concept de "substance" ne fût qu'une idée factice, et qu'il n'y eût donc aucune substance "réelle", c'est-à-dire *donnée*. Or le *cogito* (et ses conséquences immédiates, dont le fait que mes pensées sont des modes de mon esprit) atteste qu'il existe bien "des" substances (c'est-à-dire au moins une) qui me sont données, c'est-à-dire qui appartiennent au monde donné. On voit combien la faculté de réflexion de l'esprit est centrale : c'est parce que l'esprit peut agir sur lui qu'il est, pour lui, une chose du monde donné (puisque c'est justement cette possibilité d'action sur mon esprit qui définit le concept de "chose donnée"), et qu'il

peut se connaître. Une seconde observation est que la substance suivante dont Descartes acquiert la certitude de l'existence, Dieu, est au moins aussi unique et originale que l'*ego*. Son existence n'augure donc en rien l'existence des autres substances que sont les corps (ou les autres esprits humains). Le passage de l'existence de la substance spirituelle qu'est l'*ego* à l'existence de ces autres substances que sont les corps n'est pas moins facile que le passage de l'existence de deux substances spirituelles (l'*ego* et Dieu) à l'existence des substances matérielles. Car il ne faut pas se méprendre sur le sens qu'il faut donner à ce que l'on qualifie communément de "véracité divine" dans le système de Descartes. Dieu ne nous fait aucune *révélation*, aucune de nos connaissances n'est d'origine divine, origine qui serait évidemment une raison suffisante pour lui accorder notre créance. La "véracité divine" ne signifie pas que Dieu ne nous ment pas, puisque, dans le cartésianisme, il ne nous dit rien. L'existence de Dieu n'intervient, nous l'avons vu, que dans le cadre de la maxime cartésienne de la pensée, et nous avons soutenu qu'il était possible — et même préférable — d'adopter une maxime de la pensée tout aussi efficace (au regard de la finalité retenue pour cette éthique) sans faire appel à l'existence de Dieu. La dernière observation que nous voudrions formuler est que, de fait, Descartes est bien obligé, pour démontrer l'existence de Dieu, de faire appel à des choses du monde donné. Il y a tout d'abord celles que nous avons déjà mentionnées, comme les Notions de substance et de mode (il y ajoute d'ailleurs la notion de "substance infinie"). Mais il y en a une autre, qui joue un rôle primordial dans sa démonstration : c'est la relation de causalité, qui est une Notion. Et aussi la "vérité éternelle" qui dit que "tout effet a une cause". Et même celle qui, selon Descartes en tout cas, veut que toute cause comporte au moins autant de réalité, formellement ou éminemment, que son effet. Ces vérités-là, il dit, certes, qu'il les conçoit clairement et distinctement, et donc que ce sont bien des vérités (éternelles en l'occurrence) et qu'il en est certain (bien qu'il n'ait évidemment pas encore acquis la certitude de l'existence de Dieu, puisqu'elles vont précisément lui servir à démontrer cette existence); mais justement, ce qu'il dit là, qu'elles sont vraies, ne signifie rien d'autre que : ces vérités sont des choses *données*, et je suis certain que ce n'est pas moi qui les ai inventées. De fait, donc, Descartes utilise l'idée qu'il a d'un monde donné pour démontrer l'existence de Dieu, existence dont ma certitude ne saurait donc être le préalable à ma certitude de l'existence d'un monde donné.

Ce qui nous paraît clair, en tous les cas, et nous l'avons déjà dit, c'est que toute la philosophie cartésienne repose sur le postulat fondamental qu'il y a un monde qui nous est transcendant. Et faire de ce postulat la deuxième certitude (après celle de ma propre existence) que j'entre dans ma créance, nous semble bien avoir le même effet, dans l'économie générale de la philosophie cartésienne, du moins abordée sous l'angle des préoccupations qui sont les nôtres dans la présente étude, que la certitude

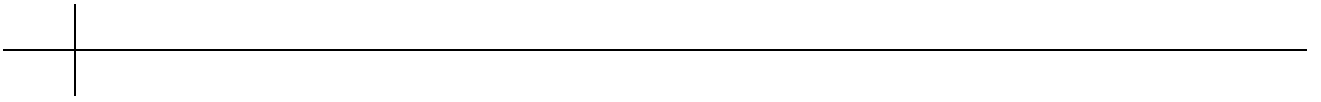
qu'acquiert Descartes de l'existence de Dieu dans le parcours des *Méditations*. Il reste ensuite à "remplir" ce monde — avec certitude — des choses déterminées que sont les différentes essences, les différentes relations nécessaires, les différentes substances, les différents modes et les différentes relations contingentes... Dans une telle approche le monde n'est pas donné comme *infini*, mais comme indéterminé; il s'avérera qu'il est *indéfini*, car je ne cesserai jamais d'enrichir ma créance de certitudes relatives à des choses données que je découvrirai toujours comme nouvelles...

Mais si l'on peut considérer que le *cogito* me donne la certitude de mon existence, puis me conduit à celle d'un monde donné, comment puis-je acquérir les certitudes suivantes? Il nous semble que la structure du monde donné, en tant qu'elle est générale (comme par exemple le fait que chaque chose a une essence) et la nature du temps (comme notamment le principe cartésien de la "création continuée", ou, dit autrement, que le monde est dans le temps, et non pas le temps dans le monde), telles que nous les avons examinées dans les chapitres précédents, doivent être, en tout état de cause, postulées. L'éthique cartésienne de la pensée s'inscrit — et ne peut s'inscrire que — dans un monde et dans un temps déjà structurés d'une certaine manière. Descartes, du reste, dans les *Méditations* — et, bien sûr aussi dans toutes ses autres œuvres —, les présuppose implicitement et ne cherche formellement à établir ni leur vérité, ni sa certitude en leur vérité. Le problème est que cette présupposition n'est qu'implicite. C'est la raison qui, à nos yeux, explique un certain manque de clarté dans la *Sixième Méditation*, au cours de laquelle Descartes s'efforce d'acquérir la certitude de l'existence des corps. Et c'est aussi la raison qui explique *l'erreur* qu'il a faite\*, en jugeant que les corps ont pour essence l'étendue. La science a très vite abandonné cette idée, sur laquelle est construite toute la physique cartésienne. Mais ce n'est pas parce que la science, dans son développement historique, n'a pas fait sien la théorie cartésienne de la matière, que nous disons qu'il s'est trompé. Il s'est trompé au regard du postulat implicite qui soutient toute sa philosophie (relativement à la structure du monde et du temps), ce qui l'a conduit à croire qu'il concevait clairement et distinctement que les corps ont pour essence l'étendue. Mais, *en réalité, sa conception de la nature des corps n'était pas claire et distincte*. C'est ce point que nous allons nous efforcer d'établir dans le chapitre suivant.

---

\* Cette façon de s'exprimer, qui est commune, n'est cependant pas conforme aux idées mêmes que nous développons ici : en toute rigueur nous ne saurions en effet affirmer qu'il y a *erreur* de la part de Descartes, mais seulement que nous n'arrivons pas à faire entrer ce point dans notre propre cohérence. C'est si nous le faisons nôtre qu'il y aurait erreur, de notre part...

La créance de Descartes, telle qu'elle peut nous apparaître au travers de son œuvre philosophique et scientifique, comporte donc, selon notre analyse, une certitude qui ne porte pas sur une vérité (la nature des corps). Cette certitude, il l'a acquise très tôt dans l'histoire de sa pensée (on trouve déjà dans les *Regulæ* l'affirmation que la matière n'est qu'étendue<sup>190</sup>). Et les très nombreux et très impressionnants travaux qu'il a conduits pendant toute sa vie, en physique, en médecine, en optique, en météorologie, en astronomie, en physiologie etc., non seulement se fondent sur cette vision de ce qu'est la matière, mais même, d'un certain point de vue, semblent n'avoir eu pour finalité que de prouver *a posteriori* la justesse de cette vision. Ici encore, on peut voir tout l'effort scientifique de Descartes comme une sorte d'immense démonstration apagogique : si la matière n'était pas qu'étendue, alors une créance construite sur cette vision ne serait pas cohérente ; or j'ai construit ma créance sur cette vision, et ma créance est cohérente ; donc la matière n'est qu'étendue. Bien entendu, la conclusion de ce raisonnement est erronée, car Descartes n'a jamais établi qu'une créance ne peut être cohérente que si ses certitudes portent uniquement sur des vérités. N'accorder sa certitude qu'à des vérités est le moyen qu'il a choisi dans son éthique. Mais l'application des règles d'une éthique ne saurait, nous l'avons déjà dit, donner, en tant que telle, une connaissance quelconque sur le monde — d'autant que, comme nous le pensons, même dans le cas de Descartes, une telle application peut être entachée d'erreurs. Et, en effet, la créance de Descartes est extraordinairement cohérente (mais pas parfaitement cohérente, cependant). C'est le génie de Descartes (génie de "romancier", peut-être, dirait Pascal) qui lui a permis de bâtir ainsi un immense et superbe édifice scientifique. Édifice malheureusement miné, dans ses fondations mêmes, par une incohérence. La vie intellectuelle de Descartes témoigne ainsi avec force, à la fois en faveur de l'éthique de la pensée qu'il a suivie, et simultanément pour la nécessité qu'il y a de la compléter par la possibilité de remises en cause.



## **Relativité de la cohérence**





---

## La matière et l'étendue

### L'étendue cartésienne

**Pour Descartes, un corps est un objet géométrique, un corps a pour essence l'étendue, un corps tombe sous l'imagination – L'équivalence entre ces trois concepts est postulée par Descartes – La nature des corps lui paraît évidente, contrairement à leur existence, qui est problématique – Les attributs d'un corps sont l'extension, la figure, la situation et le mouvement local**

La théorie cartésienne sur la nature des corps est tout à fait centrale dans sa philosophie, elle apparaît très tôt dans son œuvre, et elle sous-tend quantité de ses travaux tant philosophiques que scientifiques (on peut même affirmer que ces derniers ne consistent qu'en un long développement des conséquences de cette seule théorie). Cette théorie est bien connue et peut se résumer en une seule proposition : les corps sont pure étendue. Mais en réalité cette idée est loin d'être claire et distincte pour le lecteur de Descartes, même s'il n'en a pas forcément conscience, du fait de son accoutumance, voire de sa familiarité, avec cette théorie. En effet, la vision cartésienne relative à la nature des corps repose sur plusieurs concepts entremêlés, bien qu'ils se situent sur des plans différents : un corps est un objet géométrique ; un corps a pour essence l'étendue ; un corps est ce qui tombe sous l'imagination. Or, le rapport entre ces trois concepts : géométrie, étendue et imagination est tout sauf évident, et nécessite en tout état de cause une étude extrêmement approfondie.

Dans ce premier chapitre nous allons chercher à montrer que Descartes postule implicitement que ce rapport est celui de l'équivalence. En droit, pour Descartes, un objet géométrique est étendu et imaginable ; une chose étendue est imaginable et ressortit à la géométrie ; l'objet d'une image est étendu et objet de la géométrie. Et un corps, pour Descartes, est un tel objet *existant*. Pour lui, la nature des corps est une évidence, même s'il rencontre bien des difficultés pour en convaincre ses

interlocuteurs. Et la question qui lui paraît vraiment délicate — en tout cas au plan métaphysique — n'est pas celle de leur nature, mais de leur existence.

Dans les *Méditations*, Descartes introduit la question de l'existence des corps, question à laquelle est consacrée la dernière et sixième Méditation, par l'observation suivante :

« Il ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles : & certes au moins sais-je déjà qu'il y en peut avoir, en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de Géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement & fort distinctement. »  
*Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 57

Cette phrase signifie d'entrée qu'une « chose matérielle » peut être considérée « comme l'objet des démonstrations de géométrie », c'est-à-dire comme un objet géométrique. Mais pourquoi cela ? Et que veut dire au juste "être considéré comme" ? La suite rappelle que les objets géométriques sont conçus clairement et distinctement. Les idées que j'en ai sont donc vraies. Les objets géométriques sont, en conséquence, des choses données. Il n'y a donc pas lieu de se demander s'« il y en a » : il y en a effectivement. Mais bien sûr, Descartes pose la question pour les « choses matérielles », et il vise par là des substances, et non pas des Notions. On en conclut que "être considéré comme" ne peut vouloir dire que : "avoir pour essence". Et la question soulevée par Descartes est donc de savoir s'il existe dans le monde des substances qui ont pour essence des objets géométriques. Cette interprétation est confirmée par d'autres extraits de textes de Descartes<sup>191</sup>. En tout cas, c'est parce que Descartes considère que l'essence des corps est géométrique qu'il peut affirmer que toutes les connaissances que nous pouvons avoir des corps doivent pouvoir être démontrées mathématiquement, ou du moins que tout ce que nous pouvons démontrer mathématiquement à partir de leur essence (c'est-à-dire à partir de la géométrie) est nécessairement vrai lorsqu'il est appliqué aux corps — c'est en effet le propre de la relation d'essence :

« Car j'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être divisée, figurée & mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les Géomètres nomment la quantité, & qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations ; & que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures & ses mouvements ; & enfin que, touchant cela, je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui en sera déduit avec tant d'évidence, qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration Mathématique. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 102<sup>192</sup>

Descartes parle ici de la « quantité » des géomètres, qui est pour lui la seule « matière des choses corporelles », et qui « peut être divisée ». On trouvait déjà cela dans le *Discours de la Méthode* :

« Je voulus chercher, après cela, d'autres vérités, & m'étant proposé l'objet des Géomètres, que je concevais comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur, & hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures & grandeurs, & être mues ou transposées en toutes sortes, car les Géomètres supposent tout cela en leur objet, je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations. » *Discours de la Méthode – Quatrième Partie*. Adam et Tannery, Vol. VI – page 36

On comprend donc que pour Descartes « l'objet » de la géométrie est un espace continu et indéfiniment étendu, dans lequel on peut découper des parties de « diverses figures & grandeurs » qui se meuvent éventuellement. Et ces parties découpées dans l'espace sont en fait les corps\*. Il n'y a pas de différence entre un corps et l'espace qu'il "occupe" (expression impropre au regard même de la théorie cartésienne, puisqu'un corps n'"occupe" pas un certain espace : il est cette partie d'espace même). Il nous faudra examiner ce qu'il en est exactement, car il n'est pas du tout évident qu'un tel espace divisible en parties soit ce que l'on appelle l'espace géométrique justement : des triangles, des cercles, des droites etc., qui sont des Notions (des essences), peuvent-ils être des parties d'un espace ?

Cet espace, qui est l'objet de la géométrie, pour Descartes, et aussi la seule "matière" des corps, semble bien être ce qu'il appelle généralement *l'étendue*. Car il ne cesse de répéter que l'essence des corps est l'étendue. Dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes pose le problème des corps de manière différente des *Méditations*, car il ne part pas cette fois des objets mathématiques, dont il a les idées, pour se demander s'il existe des substances qui les ont pour essence, mais il analyse les idées qu'il a des choses matérielles, c'est-à-dire de substances corporelles (sans d'ailleurs préjuger leur existence), pour connaître leur essence. Et il conclut de cette analyse que l'essence des corps est *l'étendue* :

---

\* « L'espace, ou le lieu intérieur, & le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur & profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps ; & la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois & quantes qu'il est transporté, & que nous en attribuons à l'espace une si générale & si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, [...] » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX – page 68

« [...] si, pour mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons du corps, nous prenons pour exemple une pierre & en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Ôtons en donc premièrement la dureté, pource que, si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, & ne laisserait pas pour cela d'être un corps; ôtons en aussi la couleur, pource que nous avons pu voir quelque fois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur; ôtons en la pesanteur, pource que nous voyons que le feu, quoi qu'il soit très léger, ne laisse pas d'être un corps; ôtons en le froid, la chaleur, & toutes les autres qualités de ce genre, pource que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude & tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée que nous en avons consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur & profondeur : or cela même est compris en l'idée que nous avons de l'espace, non seulement de celui qui est plein de corps, mais encore de celui qu'on appelle vide. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 69

Autrement dit, Descartes observe que les qualités que sont la dureté, la couleur, la pesanteur etc. ne sont pas des attributs, c'est-à-dire ne sont pas des qualités de l'essence des corps. Les seules qualités qui soient des attributs, c'est-à-dire qui ne peuvent pas ne pas appartenir à la substance en question, parce qu'il est dans sa nature (dans son essence) d'avoir justement ces qualités, sont donc « longueur, largeur & profondeur », ce qu'il appelle ici l'étendue, et ailleurs parfois aussi l'extension<sup>193</sup>. Dans d'autres textes, Descartes parle aussi de la figure, de la situation et du mouvement local comme étant des modes de l'étendue, essence des corps ou choses matérielles<sup>194</sup>.

Une autre caractéristique des choses étendues est qu'elles sont toujours divisibles en parties qui elles-mêmes sont étendues :

« [...] la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur & profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties & la disposition qu'elles ont à être divisées, & telles autres propriétés, se rapportent au corps. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 45<sup>195</sup>

Mais la figure, la position, le mouvement et la divisibilité semblent, selon certains textes, avoir un "statut" quelque peu différent de celui de la longueur, largeur et profondeur, ensemble de trois qualités que nous conviendrons dorénavant d'appeler "extension", réservant le terme d'"étendue" à l'essence elle-même (l'adjectif "étendu" est cependant à entendre au sens de "qui a de l'extension", et non pas au sens de "dont l'essence est l'étendue"). C'est en particulier le cas dans la définition qu'il donne des corps dans ses *Réponses aux Seondes Objections* :

« VII. La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension & des accidents qui présupposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouvement local, &c., s'appelle *Corps*. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 125

On pourrait comprendre que si la figure et le mouvement « présupposent l'extension », cela signifie qu'ils ne sont pas nécessairement présents, mais que s'ils le sont, c'est alors que la chose qui a ces qualités a aussi nécessairement de l'extension. Une chose figurée (ou une chose en mouvement, ou encore une chose située) est nécessairement une chose étendue. Avec cette interprétation, qui paraît confortée par d'autres textes de Descartes\*, la figure et le mouvement ne seraient pas alors, à proprement parler, des modes de l'étendue, cette dernière n'ayant qu'un seul mode : l'extension, car on pourrait considérer qu'ils pourraient ne pas être présents dans une chose dont l'essence est l'étendue. On comprendrait aussi pourquoi Descartes utilise indifféremment les termes "étendue" et "extension". Mais en ce cas, si la figure a pour propriété de ne pouvoir être la qualité d'une chose que si cette chose a de l'extension, qu'est-ce qui la différencie encore de la couleur par exemple, qui, elle non plus, ne peut être la qualité d'une chose que si celle-ci a de l'extension ?

« Supposez par exemple que la couleur soit tout ce qu'il vous plaira : vous ne nierez point cependant qu'elle soit étendue, ni par conséquent qu'elle soit figurée. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII*. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 137

Mais le texte ci-dessus laisse entendre qu'une chose étendue est nécessairement figurée (cf. la consécution entre l'étendue et la figuration). S'il en est bien ainsi, c'est-à-dire si une chose qui a de l'extension a aussi une figure, un mouvement et une position, alors toutes ces qualités sont bien des modes de l'étendue.

\* « [...] il est impossible de se représenter une figure dépourvue de toute étendue, [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 147

Et aussi : « Mais il est en notre pouvoir d'éviter cette erreur : il suffit que nous nous gardions toujours d'établir une liaison entre deux choses, à moins de voir par intuition que la connexion de l'une avec l'autre est absolument nécessaire : ainsi lorsque nous déduisons que rien ne peut être figuré s'il n'est étendu, de ce fait que la figure possède avec l'étendue une connexion nécessaire, etc. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 152

Et aussi : « Car je vois clairement que l'idée de la figure est ainsi jointe à l'idée de l'extension & de la substance, vu qu'il est impossible que je conçoive une figure, en niant qu'elle soit l'extension d'une substance. » Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642. Adam et Tannery, Vol. III – page 475

Et aussi : « [...] nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure & du mouvement ; [...] » Lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643. Adam et Tannery, Vol. III – page 665

Nous avons voulu discuter cette question, même s'il ne fait guère de doute que pour Descartes la figure et le mouvement sont bien des modes de l'étendue. Mais, on vient de le voir, ce qu'il en dit peut prêter à confusion. Or, cette question n'est pas seulement formelle, car elle ne porte pas tant sur le statut ontologique des qualités liées à l'extension, que sur la nature exacte des concepts d'"étendue" et d'"extension" : ces concepts recouvrent-ils des choses différentes (comme peut-être un "espace" et une qualité), ou une seule et même chose (une "pure" essence, en quelque sorte) ?

D'autre part, s'il ne fait guère de doute non plus que pour Descartes l'extension, la figure et le mouvement sont des Notions, et donc des choses données, on relève cependant un texte dans lequel il les présente exactement comme il le fera plus tard pour de simples universaux (ou idées-outils produites par l'esprit lui-même), comme par exemple les nombres ou la durée (cf. page 152, extrait déjà cité) :

« Il est vrai aussi que chacun de ces êtres déjà connus, comme l'étendue, la figure, le mouvement et autres semblables, que ce n'est pas ici le lieu d'énumérer, se fait connaître par une seule et même idée dans des sujets différents, et ce n'est pas autrement que nous imaginons la figure d'une couronne, qu'elle soit en argent ou qu'elle soit en or ; cette idée commune ne se transpose d'un sujet à l'autre que par une comparaison simple, par laquelle nous affirmons que la chose cherchée est, sous tel rapport ou sous tel autre, semblable, identique ou égale à l'une de celles qui sont données : [...]. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 168

Descartes, par ailleurs, associe l'imagination et l'étendue. Il observe tout d'abord qu'imaginer quelque chose revient à former une *figure* de cette chose\*. De ce point de vue, l'imagination est donc une faculté en relation avec l'étendue, dont la figure est un mode. Plus précisément, il dit aussi qu'« *imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle.* » (Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 22*), ce qui signifie que l'on ne peut imaginer que des choses étendues†. Mais, dans une lettre, il va encore plus loin en affirmant également la réciproque : non seulement on ne peut imaginer que des choses étendues, mais il n'y a d'étendue que dans les choses imaginables :

\* « En ce qui concerne les figures, on l'a déjà montré ci-dessus, c'est par leur seul secours qu'on peut forger des idées < corporelles > de toutes choses ; [...]. » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV.* Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 180-181

† « Car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en étendue, en mouvement & en figure, qui soient imaginables, & qu'il y en a quantité d'autres que celles-là, qui sont intelligibles. » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie.* Adam et Tannery, Vol. IX - page 60

« [...] car par un être étendu on entend communément quelque chose qui tombe sous l'imagination; que ce soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe. [...]

En effet, rien ne tombe sous l'imagination qui ne soit en quelque manière étendu. [...] ainsi, je dis qu'il n'y a d'étendue que dans les choses qui tombent sous l'imagination, comme ayant des parties extérieures les unes aux autres, et qui sont d'une grandeur et d'une figure déterminées, quoiqu'on nomme aussi d'autres choses étendues, mais seulement par analogie. » *Lettre à Morus du 5 février 1649*. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 877-878<sup>196</sup>

Cette fois, il y a équivalence entre les faits, pour une chose, d'être étendue et d'être imaginable. Mais quelle en est la raison? La question est d'autant plus légitime qu'il semble bien que cette équivalence entraîne quelques contradictions. En effet, il y a des objets qui, selon Descartes, ont la propriété d'être étendus, et qui, cependant, ne peuvent être imaginés. C'est le cas du chiliogone, par exemple :

« Que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. » *Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 57<sup>197</sup>

Descartes va même jusqu'à considérer que l'imagination, du moins lorsqu'elle est activée par les sens, ne nous présente jamais des objets géométriques\*. Certes, il réaffirme qu'il peut y avoir de tels objets géométriques dans le monde, mais le fait est que nos sens n'en rencontrent pas. Il est alors légitime de se demander si l'esprit lui-même (par la fantaisie) est à même de produire des images cérébrales pour de tels objets auxquels le corps propre n'a jamais été confronté. Mais il y a plus : le passage des *Réponses aux Cinquièmes Objections* qui vient d'être cité se poursuit de la manière suivante :

---

\* « Cependant, je ne demeure pas d'accord que les idées de ces figures [géométriques] nous soient jamais tombées sous les sens, comme chacun se le persuade ordinairement; car, encore qu'il n'y ait point de doute qu'il y en puisse avoir dans le monde de telles que les géomètres les considèrent, je nie pourtant qu'il y en ait aucune autour de nous, sinon peut-être de si petites qu'elles ne font aucune impression sur nos sens : car elles sont pour l'ordinaire composées de lignes droites, et je ne pense pas que jamais aucune partie d'une ligne ait touché nos sens qui fût véritablement droite. Aussi, quand nous venons à regarder au travers d'une lunette celles qui nous avaient semblé les plus droites, nous les voyons toutes irrégulières et courbées de toutes parts comme des ondes. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 829



« Et partant, lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, cette figure n'a pu nous apprendre comme il fallait concevoir le triangle géométrique, parce qu'elle ne le représentait pas mieux qu'un mauvais crayon une image parfaite. Mais, d'autant que l'idée véritable du triangle était déjà en nous, et que notre esprit la pouvait plus aisément concevoir que la figure moins simple ou plus composée d'un triangle peint, de là vient qu'ayant vu cette figure composée nous ne l'avons pas conçue elle-même, mais plutôt le véritable triangle. » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 829-830

Nous comprenons deux choses : d'une part que les idées des objets géométriques ne nous viennent pas de l'imagination, et donc que la géométrie est une science qui relève de l'entendement et non pas de l'imagination, et d'autre part que l'idée que nous concevons à partir d'une image n'est pas nécessairement celle qui correspond à la chose figurée sur cette image. C'est le rapport entre imagination et conception, et donc entre image et chose du monde (dont j'ai éventuellement l'idée) qui est à examiner ici.

En conclusion, si les thèses défendues par Descartes sur la nature des corps matériels, sur la relation de celle-ci avec la géométrie et sur le rôle que joue ici l'imagination sont bien connues, leur cohérence d'ensemble n'est pas si évidente que la force et la netteté des affirmations cartésiennes pourraient le laisser penser. Il nous faut en réalité examiner ces différentes questions très méticuleusement, et avec d'autant plus d'attention que les concepts qui interviennent ici sont sans doute les tout premiers concepts que le petit enfant apprend à former, et qu'il nous est en conséquence bien difficile, d'une part de nous libérer de préjugés particulièrement bien ancrés parce que très anciens, et d'autre part de donner un nouveau sens, plus précis et plus rigoureux, à ces concepts sur lesquels nous nous trompons d'autant qu'ils nous sont les plus familiers (voir par exemple le concept d'"espace", parmi bien d'autres).

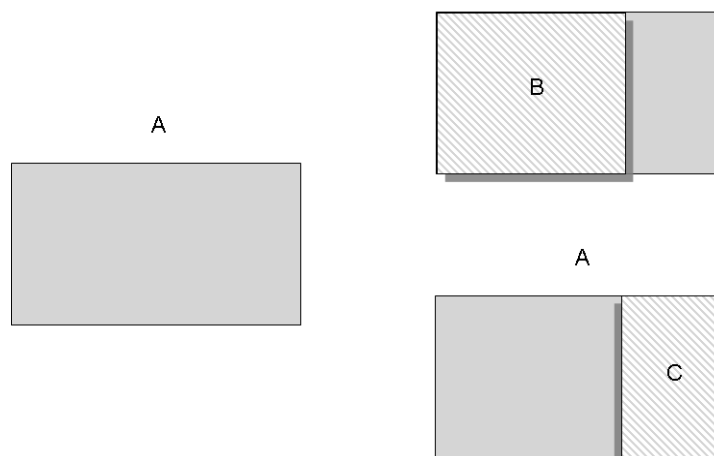
## Les objets géométriques

**Les objets géométriques ne sont pas des Faits, mais des Notions – L'analyse d'un objet géométrique montre qu'il n'est pas indéfiniment divisible mais composé d'objets simples – Les objets géométriques ne connaissent pas le mouvement, ils ne sont pas dans le temps – Il est dans la nature d'un objet géométrique d'être une essence, mais pour d'autres objets géométriques – La figure et l'extension d'un corps sont des idées-outils, et non des essences : elles ne sont pas des objets géométriques – Mais on peut les assimiler à des objets géométriques, ce qui constitue une approximation**

Nous l'avons dit, Descartes a acquis très tôt la conviction que l'essence de la matière est l'étendue, et que l'étendue est l'objet même de la géométrie. Nous allons examiner ici ce que sont réellement des objets géométriques. Par là, nous procédons dans l'esprit même de la démarche cartésienne – mais seulement dans son esprit, car nous ne suivons pas les conclusions de Descartes –, qui consiste à partir des idées que l'on trouve en nous. Or, il est bien certain que nous avons les idées d'objets géométriques. Du reste, dans les *Méditations*, Descartes s'assure de la vérité des objets géométriques (au sens de leurs propriétés) dès la *Cinquième Méditation*, avant de consacrer la *Méditation* suivante à la question de leur éventuelle existence en tant que corps. Dans l'extrait cité du début de la *Sixième Méditation* (cf. page 322), Descartes observe que les géomètres « n'ont point d'égard » à l'existence de la « nature corporelle », et donc non plus à celle de leurs objets. Certes. Dans l'esprit, Descartes veut dire que les géomètres ne s'intéressent pas à l'éventuelle existence des objets géométriques, parce qu'ils sont *seulement* géomètres, et que la science géométrique n'a pas besoin de prendre position sur cette question pour se développer. Le métaphysicien, lui, (et aussi le physicien) s'intéresse tout au contraire à cette question. Or, pour notre part, nous pensons que la question même de l'existence éventuelle des objets géométriques n'a pas de sens : car les objets géométriques *ne sauraient exister*. Les objets géométriques ne sont pas des Faits, ce sont des Notions.

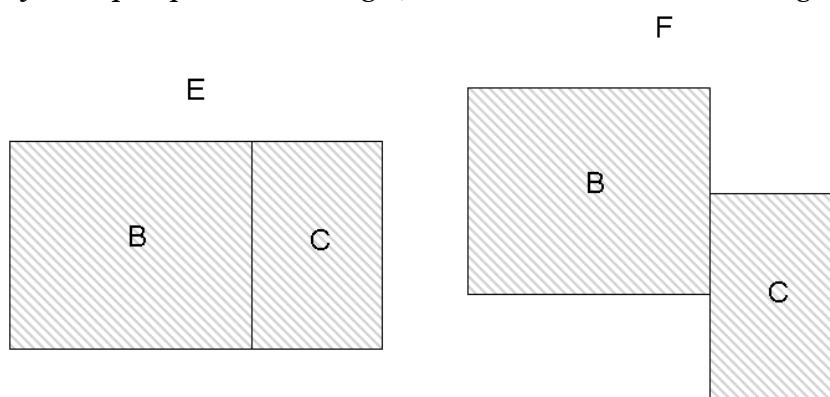
La manière dont on peut s'assurer de la vérité des idées que l'on a des objets géométriques, c'est-à-dire la manière dont on les conçoit clairement et distinctement, le montre déjà. En effet, l'analyse de l'idée d'un objet géométrique conduit à des

objets simples et la relation qui les compose est elle-même une relation simple. Or, nous avons vu (cf. page 224) que cette manière de concevoir clairement et distinctement, qui conduit à la vérité d'une idée, et non pas seulement à sa vérité possible, ne "fonctionne", en quelque sorte, que pour les Notions. Car les corps, eux, sont indéfiniment divisibles\*. Or, un objet géométrique n'est pas indéfiniment divisible. Un triangle est composé de trois segments de droites, un rectangle en comporte quatre, et un chiliogone mille. Un segment de droite, quant à lui, n'est pas un ensemble (infini) de points "alignés", il est "le plus court chemin entre deux points", ou encore la courbe représentant la fonction affine. Bien sûr, on dit que le cercle est l'"ensemble des points équidistants d'un centre", mais le cercle est tout entier donné par cette définition ; on ne construit pas le cercle à partir de ses points, et un point d'un cercle n'est qu'une abstraction effectuée sur le cercle "déjà là". Plutôt que de dire que le cercle est l'ensemble des points qui présentent telle particularité, on devrait dire qu'il est la figure qui a pour propriété que chacun de ses points (abstraction effectuée sur cette figure) est à une distance donnée d'un centre. Car le cercle est d'abord une figure dans un espace à deux dimensions, et, à ce titre, il n'est pas constitué d'un ensemble de points (qui sont des objets sans dimension). Il en est de même d'un rectangle, en tant que surface, qui est d'abord une figure plane et qui ne saurait être considéré comme une sorte d'empilement de segments de droite de même longueur : on ne saurait obtenir une figure à deux dimensions par assemblage de figures à une dimension. Plus généralement, il faut bien comprendre que si l'on peut découper par exemple un rectangle en rectangles inclus, comme dans la figure suivante, dans laquelle les rectangles *B* et *C* sont "sortis" du rectangle *A* de départ :

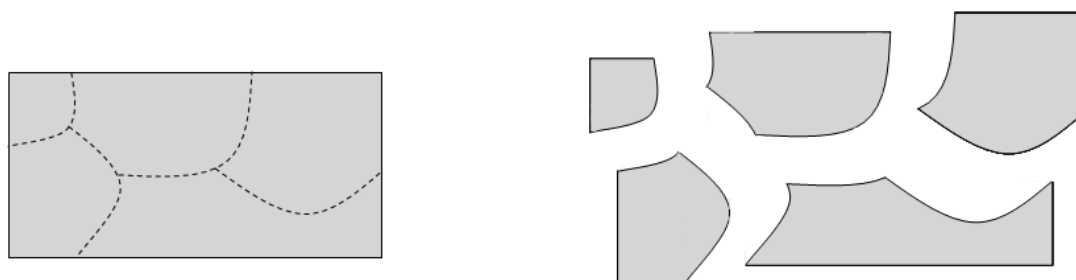


\* On dira que la divisibilité à l'infini des corps vient justement de ce qu'ils ont pour essence l'étendue, et que c'est l'étendue qui est indéfiniment divisible. Certes. Nous reviendrons sur la question de la divisibilité des corps. Mais pour l'instant nous nous préoccupons des objets géométriques.

le rectangle n'est pourtant pas un *tout constitué de parties*. En effet, si l'on part maintenant des deux rectangles *B* et *C*, et que l'on considère le tout constitué de ces deux rectangles, ce tout est un tout, justement, et seulement un tout. Il n'est, en particulier, pas un rectangle : c'est le cas de la figure *F*, ci-dessous, dont, par exemple, la surface n'est pas égale au produit de sa longueur (qui est bien la somme des longueurs de *B* et de *C*) par sa hauteur (qui, elle, est égale à environ une fois et demie la somme des hauteurs de *B* et de *C*). Il peut se trouver cependant que ce tout soit un rectangle, comme dans le cas *E* ci-dessous, mais il faut constater (ou démontrer) que le tout de *B* et de *C* a les propriétés d'un rectangle (par exemple que sa surface est égale au produit de sa longueur par sa hauteur), pour pouvoir le considérer comme un rectangle. Mais alors, il n'est plus considéré comme le tout constitué de *B* et de *C*, mais bien comme un rectangle *E*. Et toutes les propriétés que l'on en déduira seront celles de *l'objet simple* qu'est le rectangle, et ne devront rien aux rectangles *B* et *C*.



On aurait d'ailleurs pu découper le rectangle initial en figures quelconques (comme dans le schéma suivant),



et, cette fois, en partant de ces figures élémentaires et en concevant le tout constitué de ces parties, on aurait été incapable de savoir que ce tout est identique à un rectangle (c'est-à-dire que les cinq morceaux s'emboîtent parfaitement) et en conséquence on aurait été bien en peine de calculer sa superficie. Cela montre bien que les propriétés du rectangle initial ne résultent pas de l'assemblage de parties qui le constitueraient, mais bien de ce qu'il est *simplement* un rectangle. En tout état de cause, c'est bien parce que, lorsqu'on conçoit les objets mathématiques clairement et

distinctement, on les conçoit comme, soit des objets simples, soit une composition d'objets simples, que leurs propriétés nous apparaissent alors comme des « vérités éternelles », et non pas comme des vérités contingentes. On peut même dire d'un objet (d'une idée) qu'il n'est un objet mathématique que s'il peut être conçu soit comme un objet simple, soit comme une composition d'objets simples\*. Du reste, le premier des objets géométriques, le point, est évidemment un objet simple : il est tellement simple, a-t-on envie de dire, qu'il n'y a même pas de sens à se demander s'il est composé, et de quoi il pourrait être composé... Aussi, quand bien même on voudrait qu'une droite soit composée de points, et une surface de lignes (ce qui n'est pas notre position), on devrait bien reconnaître qu'une figure géométrique résulte donc d'une composition d'objets simples. Cette composition serait certes infinie, mais elle ressortirait cependant à une règle (comme par exemple d'être une série de telle raison), et, en tant que règle, il s'agirait bien d'une relation, chose donnée. La conception claire et distincte d'un objet mathématique ainsi considéré comme résultant d'une relation entre éléments simples (les points, en l'occurrence) permet donc d'être certain de la vérité de son idée, et non pas seulement de sa vérité possible. Dans le cas des corps, ce qui rend inaccessible la vérité au sens absolu, ce n'est pas tant l'infini des possibilités de division, que l'absence d'éléments simples, qui en est la conséquence. Il n'y a pas d'atomes, pour Descartes, c'est-à-dire d'éléments de matière qui ne soient pas divisibles, car la matière est étendue et toute chose étendue est toujours divisible. Or, si le point était de la matière, ou s'il était étendu, il serait un atome puisqu'il n'est pas divisible (au sens où il n'y a pas de sens à concevoir une division d'un point, et non pas au sens où une telle division serait impossible).

Il y a encore une autre raison, plus essentielle, qui fait qu'un objet géométrique n'est pas un Fait : c'est qu'il est hors du temps. Le temps n'intervient pas dans la géométrie : il n'affecte pas les objets géométriques. Il n'y a tout simplement pas de sens à parler de temps en géométrie. Et nous ne voulons pas seulement dire par là que les vérités mathématiques sont « éternelles », mais aussi que les objets géométriques *ne connaissent pas le mouvement*.

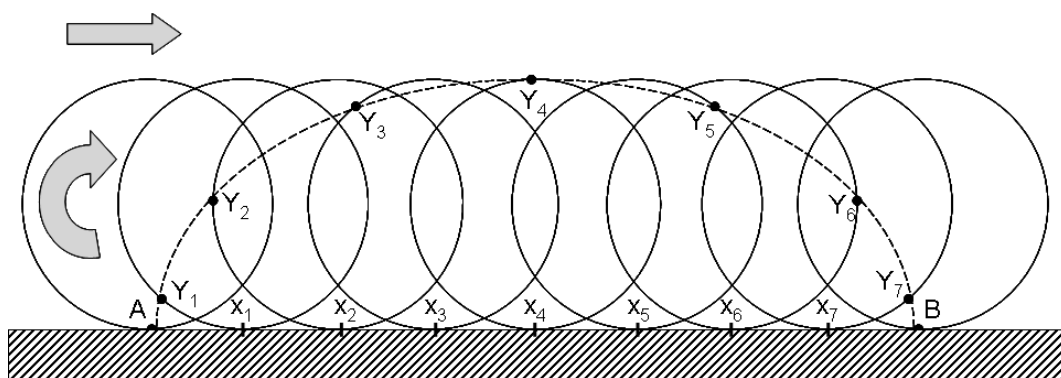
Nous croyons devoir insister sur ce point, car nous ne suivons pas ici Descartes, qui a mis le mouvement des petites parties qui composent la matière subtile, et qui ne sont

---

\* On peut trouver en mathématiques des objets construits à partir d'une infinité d'objets simples, mais alors cette composition obéit à une règle (il s'agit par exemple d'une série géométrique de telle raison...), et, en tant que ressortissant à une règle, cette infinité n'empêche pas que l'on puisse être certain de la vérité de l'idée correspondante, et non pas seulement de sa vérité possible (contrairement à la divisibilité à l'infini des corps qui signifie, elle, que l'on ne trouve jamais d'objets simples).

que des objets géométriques (comme notamment les sphères du « deuxième élément »), au centre de toute sa physique.

Certes, on peut étudier les mouvements des corps abstraction faite de leur masse, c'est-à-dire en ne considérant que leurs propriétés géométriques. Mais il s'agit clairement, alors, d'une démarche de modélisation : un corps se meut, une roue d'un charriot par exemple, et l'on *exprime* son mouvement *sous une forme géométrique*. Mais l'objet géométrique lui-même, un cercle par exemple, y a-t-il un sens à dire qu'il se meut, autrement que par métaphore? Examinons cela à travers le célèbre "problème de la roulette", auquel Descartes lui-même s'est attaqué, en compétition avec d'autres grands mathématiciens de son époque, comme Fermat et Roberval. Il s'agit de l'étude de la courbe (appelée cycloïde) que trace un point de la circonférence d'un cercle qui "roule" sans glisser sur une ligne droite. Voilà un cercle qui roule, donc; du moins, je peux concevoir le mouvement, en l'espèce une combinaison de translation et de rotation, d'un cercle. Mais est-ce vraiment un *mouvement*? Personne ne niera qu'une détermination essentielle d'un mouvement est sa *vitesse*. Or, ici, non seulement la vitesse peut rester parfaitement indéterminée, mais elle est un concept qui n'intervient absolument pas. Le temps lui-même est absent du problème de la roulette. Non pas au sens où le problème serait indifférent à la durée que met le cercle à effectuer un tour complet, mais bien au sens où ce problème peut s'exprimer sans qu'intervienne quelque durée que ce soit.



En fait la cycloïde peut être définie comme le lieu (c'est-à-dire l'ensemble) des points  $Y_i$  appartenant à tous les cercles tangents au segment AB, points tels que la longueur de l'arc de circonférence qui les sépare (dans le sens antitrigonométrique) du point  $X_i$  de tangence est égale à la distance  $AX_i$  entre ce point de tangence et le point A. Avec cette formulation, non seulement le temps et la vitesse disparaissent, mais également la notion de mouvement. C'est d'ailleurs en reformulant ainsi le problème de la roulette qu'on peut le résoudre. On retrouve ici la différence qu'il y a entre une conception et une image cérébrale : la formulation que nous venons de donner est la

formulation conceptuelle du problème de la roulette; mais si nous voulons nous en former une image, alors ce sera celle d'un cercle (ou plutôt d'un cerceau, ou d'une roue de charriot) qui "roule" sur une surface plane. D'une manière générale, les problèmes de géométrie qui mettent en scène des objets "en mouvement" sont exprimés sous la forme d'images, et non pas sous une forme conceptuelle. Et la première tâche, qui n'est d'ailleurs pas la moins difficile, pour les résoudre, est justement de réussir à former les bons concepts à partir de ces images. Et une fois que le problème est ainsi formulé conceptuellement à partir de purs objets géométriques, le temps et le mouvement disparaissent. Ou alors, si le temps demeure, ce n'est qu'une variable qui n'a en réalité rien de temporel, et qui pourrait être appelée "x" tout aussi bien que "t". Et cela se voit on ne peut plus clairement au fait que le "temps" auquel on a affaire, en géométrie, est toujours réversible : jamais on ne rencontre la "flèche du temps", qui pourtant est le caractère le plus remarquable du "vrai" temps. Le "temps" de la géométrie est au "vrai" temps ce qu'une figure géométrique est à la figure d'un corps : une signification (ou une modélisation si l'on préfère). Le "temps" de la géométrie n'a pas d'histoire, il est hors du (vrai) temps, au même titre que les objets géométriques sont hors du temps. Le cercle qui forme la cycloïde roule "éternellement" sur sa ligne droite...

Le temps mathématique est une dimension, et n'est qu'une dimension, exactement comme le sont les autres dimensions, dites "spatiales" (axes des  $x$ , des  $y$  et des  $z$ , plutôt que "longueur", "largeur" et "profondeur", car il y a symétrie totale entre ces différentes dimensions). Et de même qu'un objet géométrique est linéaire, plan ou volumétrique selon que l'on décide *a priori* de travailler dans un espace à une, à deux ou à trois dimensions, il est "temporel" si l'on décide d'ajouter une dimension supplémentaire, que l'on convient d'appeler "l'axe du temps". Mais il faut observer que l'étude d'un point qui "se déplace" sur une droite revient exactement à un problème plan, ou celle d'une courbe en mouvement dans un plan à un problème dans l'espace; ce qui montre bien que le temps, ici, est parfaitement substituable à l'une des autres dimensions. Le temps mathématique n'a donc rien à voir avec le temps des corps. Le premier est défini *a priori*, tandis que le second *se construit* à partir des mouvements instantanés. Ces mouvements instantanés, qui sont *perçus*, peuvent eux aussi être modélisés sous une forme géométrique, depuis Leibniz en tout cas, mais le fait même qu'il a fallu attendre si longtemps dans l'histoire de l'humanité pour trouver une manière adéquate de rendre compte sous forme mathématique de ces mouvements instantanés témoigne qu'il y a une différence de nature radicale entre le temps des corps et le temps géométrique.

Les objets géométriques ne sont pas des Faits, mais des Notions. Ce sont des essences. "La droite", "le cercle", "le triangle" sont des essences. Mais un segment de droite de telle longueur déterminée, ou un cercle de tel rayon déterminé, ou encore un triangle ayant tel angle, ou tels angles déterminés, sont aussi des essences. Certes, ils jouent le rôle de choses singulières\* dans les relations qui leur donnent pour essence, respectivement la droite, le cercle ou le triangle. Mais eux-mêmes sont les essences de ces autres choses singulières que sont tels segments de droite, tels cercles ou tels triangles "positionnés" en tels et tels lieux de l'espace. En fait, il est dans la nature de tout objet géométrique d'être une essence (ou d'entrer, en tant qu'essence, dans une relation d'essence) : toutes ses propriétés s'appliquent toujours à des choses singulières (dont ils sont les essences, du coup). En effet, quel que soit l'objet géométrique considéré, nous pouvons toujours concevoir de nouveaux objets en lui ajoutant des déterminations supplémentaires variables (comme par exemple différents positionnements par rapport à un nouveau référentiel comportant une dimension supplémentaire), et ces nouveaux objets ont alors pour essence l'objet géométrique de départ (toutes les propriétés de celui-ci s'appliquent à eux). Par exemple : un cercle de rayon donné est l'essence de tous les cercles qui ont ce rayon et qui se trouvent sur des plans variables dans l'espace à trois dimensions ; un cube de côté donné est l'essence de tous les cubes qui ont ce côté dans un espace à quatre dimensions ; etc.

Les objets géométriques sont des essences. Ils n'"existent" donc pas, au sens où seuls des Faits peuvent exister. Très bien. Mais ne peut-on pas envisager que des Faits, les corps en l'occurrence, soient des choses singulières ayant pour essences ces objets géométriques ? Une balle de golf, une boule de pétanque et un ballon de football ne sont-ils pas des corps ayant pour essence la sphère ? ou une sphère de telle rayon, différent selon chacune de ces trois choses ?

Ces trois choses ont un bien un « rapport » entre elles, qui est leur *figure*. Mais cette figure, ici la figure sphérique, joue exactement le même rôle que le "nombre deux", par exemple, qui permet de penser avec une seule idée à la fois deux pierres, deux oiseaux ou deux arbres (cf. page 150), c'est-à-dire des groupes de deux éléments. Il s'agit d'idées-outils, ou universaux. Deux pierres, deux oiseaux, deux arbres : je pense des pierres, ou je pense des oiseaux, ou des arbres, qui sont à chaque fois des substances, et j'abstrais de ces idées que je forme pour penser ces substances, le

---

\* Nous avons vu (cf. page 148 note \*) qu'une chose singulière dans une certaine relation d'essence peut aussi être essence dans une autre relation, et qu'un Fait est une chose singulière qui n'est essence dans aucune autre relation.



nombre deux, idée-outil (ou universel). Si maintenant je perçois une balle de golf, une boule de pétanque ou un ballon de football, je peux de la même façon abstraire des idées que je forme pour penser ces corps la figure sphérique. Enfin, devant un corps matériel quelconque, je peux penser le parallélépipède dans lequel ce corps pourrait être inscrit, et donc abstraire de l'idée que j'ai du corps en question sa longueur, sa largeur et sa profondeur, c'est-à-dire son extension. La figure et l'extension sont ainsi des idées-outils que je forme pour penser tous les corps qui présentent telle figure ou telle extension. Figure et extension sont donc des idées de même nature que les nombres. Elles me permettent de viser par une seule et même idée des objets différents, qui ont en commun, soit la même figure, soit la même extension. Il n'empêche que, de même que deux pierres ne sont certainement pas la même chose que deux oiseaux, une balle de golf n'est pas non plus un ballon de football, et un stère de bois n'est pas du tout la même chose que mille litres d'eau. De plus, ce n'est pas parce que les pierres, les oiseaux et les arbres sont dénombrables que l'on dit qu'ils ont pour essence d'être dénombrables ; pourquoi serait-il alors plus légitime de dire que les balles de golf, les ballons de football, les tas de bois ou les citernes d'eau ont pour essence l'étendue, au motif que l'on peut abstraire de leurs idées une figure et une extension ?

Maintenant, quel rapport y a-t-il entre ces idées-outils, comme le nombre deux, la figure sphérique ou une longueur, une largeur et une profondeur égales à un mètre, et les objets géométriques (ou mathématiques, plus généralement) ? Ces idées-outils ne représentent pas des choses données. Mais je peux les *assimiler* aux idées qui représentent le deuxième nombre dans la suite des entiers naturels, ou l'ensemble des points de l'espace à trois dimensions équidistants d'un centre, ou un cube de côté un mètre, qui sont des objets géométriques ou mathématiques, et donc des choses données. Les assimiler revient à considérer que les propriétés, ou vérités éternelles, qui sont celles des objets mathématiques, sont aussi vraies pour les universaux, et donc pour chacun des corps qui sont en fait visés par ces universaux. Mais, on le sait, cette vérité n'est pas alors absolue. Une balle de golf n'est pas lisse, une boule de pétanque est striée et un ballon de football comporte des coutures : leur surface n'est pas exactement égale à  $4\pi r^2$ . Si ces trois choses avaient pour essence la sphère, alors leur surface serait exactement égale à ce que donne cette formule. Il ne faudrait pas croire qu'il ne s'agit là que d'un détail, d'un point tout à fait secondaire. On peut voir les choses ainsi d'un point de vue pratique, c'est certain, et c'est ce qui rend si utiles les mathématiques *appliquées*. Mais sur un plan théorique, il faut bien comprendre que si l'on n'a jamais affaire à un corps dont la figure soit parfaitement un objet géométrique, ce n'est pas dû à une quelconque imperfection de nos sens ou de nos instruments (comme l'a cru Descartes), mais au fait, tout à fait fondamental, qu'une *figure n'est pas un objet géométrique*. On pourrait en dire autant de la longueur (ou

d'une largeur ou d'une profondeur) d'un corps, qui n'est jamais parfaitement déterminée. *Figure et extension sont des universaux*, et non des objets géométriques – qui seraient en l'espèce des modes d'une essence, l'étendue géométrique. Mais ils peuvent être "assimilés" à des objets géométriques. Et pour comprendre comment s'opère cette assimilation, il nous faut examiner en détail ce que sont les images cérébrales, car c'est l'imagination qui est à l'œuvre ici, et, plus généralement, c'est la connaissance même des corps qui passe avant tout par l'imagination.

## Les images cérébrales

**La conscience d'une image cérébrale est appelée image mentale – L'idée que l'on conçoit à partir d'une image mentale n'est pas cette image mentale elle-même – Une image mentale s'inscrit dans un espace à une ou plusieurs dimensions – Une image mentale comporte des éléments pour lesquels une qualité varie continûment – Les discontinuités entre éléments de continuité découpent des objets dans l'image mentale – Une image mentale peut être en mouvement – L'objet conçu à partir d'une image mentale n'est pas un objet géométrique ; il ne le devient qu'après abstraction de la qualité, puis assimilation – La conception d'un objet géométrique déclenche la formation d'une image cérébrale – La figure d'une image mentale est assimilée à l'objet géométrique dont l'image qui résulte (via le corps propre) de sa conception a cette même figure – L'objet d'une idée est dit corporel si cette idée s'accompagne d'une image cérébrale, et si l'idée conçue à partir de cette image est la même que l'idée de départ – Tout objet conçu à partir d'une image cérébrale est corporel – Les objets géométriques ne sont pas corporels**

Nous avons vu, dans le chapitre relatif à l'imagination (cf. page 113), qu'une image cérébrale est un corps, ou une qualité d'un corps (les mouvements de la glande pinéale, pour Descartes). L'esprit a conscience de cette image cérébrale, c'est-à-dire qu'il la pense, et, de ce fait, il conçoit une idée correspondant à cette image. Symétriquement, lorsque l'esprit conçoit une idée – mais pas n'importe quel type d'idée : nous y reviendrons –, il se forme une image cérébrale, qui, elle-même, va être

perçue par l'esprit. On a là un schéma analogue à celui que Descartes a longuement décrit dans *Les Passions de l'âme* : le corps agit sur l'esprit ; l'esprit agit sur le corps ; et donc l'esprit peut agir sur lui-même par l'intermédiaire du corps. Cette interaction entre l'esprit et l'imagination relève de l'union de l'âme et du corps, et ne peut être pensée (ou "expliquée") autrement que par cette « notion primitive » de l'union de l'âme et du corps.

Nous allons chercher, dans ce chapitre, à cerner ce qu'est la pensée (ou la conscience) d'une image cérébrale. Il va de soi qu'il ne s'agit pas de chercher quelle est la nature corporelle des images cérébrales (mouvements de la glande pinéale, ou excitations nerveuses de certaines zones du cortex cérébral...). Mais il ne s'agit pas non plus de s'intéresser, et nous insistons sur ce point, à l'idée conçue à l'occasion de la pensée d'une image cérébrale. Pour illustrer la différence — essentielle — qu'il y a entre la pensée d'une image cérébrale et l'idée conçue à partir de cette pensée (car, nous le rappelons, une idée est la « forme » d'une pensée, selon Descartes : cf. page 100), prenons le célèbre exemple du "canard-lapin". Le dessin ci-après impressionne ma vue et une image cérébrale se forme. Je perçois, ou je pense, cette image cérébrale.



Ma conscience de cette image cérébrale est celle d'un fond sombre sur lequel se découpe un motif blanc, aux formes arrondies. Il se trouve qu'à partir de cette pensée je peux concevoir trois idées différentes : celle d'un lapin, celle d'un canard, ou celle d'un dessin, alternativement. Mais l'image cérébrale correspondant au dessin ci-dessus, lorsqu'elle est pensée pour elle-même, n'est ni l'image d'un lapin, ni l'image d'un canard, ni un dessin (ce dessin, imprimé sur cette feuille) : elle est un certain assemblage de zones sombres et de zones claires. On aurait envie de dire, même si nous n'en savons rien, et même si cela n'a peut-être guère de sens, que tout le monde a "la même image cérébrale", mais lui "donne une signification" différente, ou "n'y voit pas la même chose".

La pensée d'une image cérébrale est une pensée *d'image*, comme peut l'être la perception d'un tableau ou d'un schéma. Même si une image cérébrale n'est certainement pas un tableau, c'est-à-dire un assemblage de matières qui est ressemblant au motif représenté. Peu importe ici comment "fonctionne" l'image, par ressemblance, ou codage..., en tous les cas une pensée d'image se caractérise par le fait qu'elle *représente un objet*. Il faut prendre garde que les mots "représentation" et "objet", que nous avons déjà employés dans le cas de la conception, ne désignent pas ici la même chose. Une idée a toujours un objet, qu'elle *visé*, et cet objet peut, le cas échéant, représenter une chose (du monde donné). Ici, nous disons qu'une pensée d'image représente un objet, et non pas qu'elle a un objet, et la question de sa conformité à une chose donnée ne se pose pas. En fait, on pourrait dire, plus justement, qu'une pensée d'image *présente... quelque chose*, mais sans signification (c'est l'idée conçue à partir de cette image qui donnera une signification). En tous les cas, pour éviter par la suite toute ambiguïté due à l'usage du mot "objet", nous conviendrons d'appeler "image mentale" l'objet représenté dans la pensée d'une image cérébrale. Dans l'exemple du "canard-lapin", l'image mentale est donc un fond sombre sur lequel se découpent des formes claires et arrondies.

L'image mentale, et c'est sa caractéristique principale, comporte une ou plusieurs *dimensions*. C'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans un espace\* à une ou plusieurs dimensions. En outre, et c'est la deuxième caractéristique essentielle des images mentales, elle est *continue*, ou du moins comporte des éléments de continuité. Il nous faut préciser ce que cela signifie. Un élément de continuité d'une image mentale est une partie de l'espace dans laquelle une *qualité* varie de manière continue (ou est constante, ce qui est une forme limite de la variation continue). La qualité en question peut être une couleur, dans le cas des images cérébrales visuelles, un timbre ou une hauteur de note, dans le cas des images cérébrales sonores, ou encore la dureté ou la chaleur, dans le cas des images cérébrales tactiles... En tout état de cause il s'agit des qualités auxquelles nous font accéder nos sens, qui sont la source principale, et de loin, des images cérébrales. Mais même lorsque l'image cérébrale n'est pas provoquée par l'excitation d'un sens, mais par la mémoire corporelle, ou encore par l'action de l'esprit sur le corps (la fantaisie) à l'occasion de la conception d'une idée susceptible d'être "imagée", la qualité dont la variation continue forme en quelque sorte l'image cérébrale, est l'une de ces qualités sensibles. C'est comme si

---

\* L'espace est ici à entendre au sens de l'espace "mental", en quelque sorte, c'est-à-dire aux dimensions sur lesquelles s'inscrit l'image mentale. Il ne s'agit pas d'un éventuel "espace géométrique", ni d'un "espace physique" qui serait une sorte de contenant dans lequel on trouverait des corps matériels.

l'imagination ne disposait, comme seuls matériaux de base, que de ce que lui ont fourni les sens. Une image mentale est généralement composée de plusieurs éléments de continuité, ce qui signifie qu'elle comporte à la fois des continuités, et des discontinuités. Ce sont ces discontinuités de la qualité (celle qui fonde le type d'image cérébrale, comme la couleur, la hauteur de note etc.) qui permettent de "découper" des objets dans l'image globale. Si j'imagine une bille de billard, par exemple, mon image mentale comportera un fond uniformément vert (le tapis du billard), sur lequel se détache une boule de couleur unie, rouge par exemple. La discontinuité est le passage du rouge au vert. Si ma bille est cerclée d'une bande blanche, l'image comporte quatre parties continues : le fond vert, une bande blanche encadrée de deux calottes rouges. Mais il y a encore une autre continuité : celle que forme la ligne de discontinuité entre le vert du tapis et les deux autres couleurs. En effet, cette ligne est circulaire et est donc, en tant que telle, continue. C'est à cette continuité que je dois de pouvoir considérer que les deux calottes rouges et la bande blanche forment *un* objet, une bille en l'espèce. En tout état de cause, il nous est impossible d'imaginer, c'est-à-dire de penser une image cérébrale, qui ne comporterait aucune continuité.

Une image mentale peut être en mouvement. Autrement dit, je peux penser une image cérébrale dans laquelle la qualité qui forme l'objet, non seulement varie de manière continue dans l'espace comportant le nombre de dimensions requis par l'image considérée (typiquement trois s'il s'agit d'une image spatiale, ou deux s'il s'agit d'une image plane), mais varie également de manière continue selon une dimension supplémentaire, celle que l'on qualifie de "temps". On retrouve bien sûr le mouvement et le temps objectif, tels que nous les avons étudiés dans le chapitre intitulé *Le temps et la persistance* (cf. page 243).

La question qu'il nous faut examiner à présent est celle de la relation entre les objets géométriques et les images cérébrales, d'une part, et entre les corps et les images cérébrales, d'autre part.

*Une image mentale n'est pas un objet géométrique.* Ceci est évident, puisque l'image mentale est la pensée d'une image cérébrale, et non pas une conception, alors qu'un objet géométrique est l'objet d'une conception. Mais il y a plus. L'objet que je conçois (par une idée, donc) à partir d'une image mentale n'est jamais directement un objet géométrique. Il ne peut le devenir que par deux actions de l'esprit sur cet objet, qui sont tout d'abord l'action d'abstraction, puis l'action d'assimilation. En effet, l'objet dont je conçois l'idée à partir d'une image mentale est toujours affecté d'une (ou de plusieurs) *qualité*, la qualité dont la variation continue forme justement l'image mentale considérée, alors qu'un objet géométrique ne comporte jamais ce type de

qualités. Un objet géométrique n'a pas de couleur, n'a pas de timbre ou de hauteur de note, il n'est ni dur ni mou, ni chaud ni froid... L'idée qui me vient à l'esprit lorsque j'ai l'image cérébrale (puis mentale) d'une bille de billard, soit parce que je la vois, soit parce que j'en ai le souvenir, soit encore parce que je la produis par ma fantaisie, a pour objet justement une bille de billard, et non pas une sphère, ni même une sphère de tel diamètre déterminé. L'objet que je vise à partir d'une telle image cérébrale est certes sphérique, mais il présente également une très grande dureté, il brille et est coloré uniformément (éventuellement avec une bande blanche). L'idée que j'ai d'une sphère est toute différente : c'est une partie de l'espace à trois dimensions dont tous les points sont équidistants d'un centre. La première étape pour arriver à cette idée de la sphère géométrique à partir de l'idée de la bille de billard, consiste à faire abstraction en cette dernière de ses qualités que sont la couleur, la dureté, sa brillance... Et aussi, de ses éventuelles irrégularités de surface, si j'en ai perçu (ce qui serait malencontreux pour une bille de billard...). Dans le cas d'une balle de golf, il me faut bien "faire abstraction" de ses méplats de surface pour avoir l'idée d'une sphère. L'idée que j'obtiens alors est celle d'une figure sphérique, objet de type "universel", produit par mon esprit. Ce n'est pas encore celle de la sphère géométrique, Notion qui est une chose donnée. Mais il se trouve que l'idée d'une figure sphérique et l'idée d'une sphère géométrique ont les mêmes images cérébrales, comme nous allons le voir. C'est pourquoi je vais passer, par *assimilation*, de l'idée de la figure sphérique à celle de sphère géométrique. On voit bien que l'idée de la sphère géométrique est en fait une tout autre idée que celle qui se forme aussitôt que je pense l'image cérébrale d'une bille de billard. Lorsque je pense la chose donnée qu'est la sphère géométrique (et qui est une Notion), je la pense peut-être à l'occasion (et non pas à *partir*) de l'image cérébrale d'une bille de billard, mais, ce faisant, je ne pense plus cette bille de billard.

Nous venons de voir comment je passe de l'image cérébrale à la conception d'un objet géométrique (dans le cas d'une image qui se prête particulièrement bien à ce type d'opération, c'est-à-dire d'une image présentant une figure sphérique). Mais il nous faut examiner l'opération symétrique, qui est en fait partie intégrante du processus, car les deux opérations interagissent en permanence. Lorsque je conçois un cercle (exemple plus simple que celui de la sphère), il se forme aussitôt, par l'union de l'âme et du corps, une image cérébrale. Mon esprit a conscience de cette image cérébrale, il a donc une pensée nouvelle qui est l'image mentale correspondante. Or, cette image mentale, comme toute image mentale, comporte une qualité qui varie continûment et présente également des discontinuités. En l'espèce, il s'agit de la couleur : l'image mentale est constituée d'une couronne (ou d'un cerceau, comme on voudra) de très

faible épaisseur, mais non nulle cependant, de couleur noire ou grise, sur un fond blanc ou incolore. Les couleurs peuvent être autres, et plutôt qu'une couronne ce sera peut-être un disque de couleur uniforme qui se détache sur un fond. Mais peu importe. L'important est que l'image mentale que je pense à l'occasion de la conception d'un cercle comporte une qualité non géométrique (la couleur ici\*). Et donc l'objet que je conçois à partir de cette image n'est pas un cercle, mais une couronne. Bien sûr, je peux ensuite abstraire de l'idée de cette couronne sa couleur et son épaisseur et former ainsi l'idée d'une figure sphérique. L'ensemble du processus conduit donc à la conception de la figure sphérique à partir de l'idée du cercle, en passant par l'image d'une couronne. On peut dire que le cercle a une figure circulaire, au même titre que la bille de billard a une figure sphérique. Le cercle géométrique est rond, en somme...

C'est sur ce processus qu'est bâtie l'opération d'assimilation : la figure sphérique est *assimilée* à la sphère (géométrique) du fait qu'ils sont l'un et l'autre en relation avec la même image mentale. Autrement dit, le rapport qu'il y a entre la sphère géométrique et la figure sphérique est que l'image (mentale ou cérébrale, la distinction n'importe pas ici) qui leur correspond est la même. Mais il n'en reste pas moins que la sphère et la figure sphérique sont de natures radicalement différentes : la première est une Notion, une chose donnée, tandis que l'autre est un universel, une idée-outil qui ne représente pas une chose du monde donné, mais est produite par mon esprit.

Nous venons de voir que la conception d'un objet géométrique, comme un cercle, déclenche dans le corps la formation d'une image cérébrale. Mais ce ne sont pas toutes les idées qui provoquent ainsi l'apparition d'images cérébrales. Les idées de "liberté", ou d'"âme", par exemple, ne s'accompagnent pas d'une image. Ou alors, ce n'est que par métaphore. C'est-à-dire en fait à la suite de la conception d'une autre idée, qui, elle, peut donner lieu à production d'une image. L'idée de "liberté", par exemple, peut être suivie de celle de la toile de Delacroix intitulée "*La liberté guidant le peuple*", et ainsi se forme l'image cérébrale correspondant au souvenir que j'ai gardé de cette peinture. Mais bien sûr, l'image en question est celle qui correspond à l'idée de la toile de Delacroix, et non à l'idée de liberté. Et j'en prends immédiatement conscience, car l'idée qui me vient à partir de cette image a bien pour objet la peinture de Delacroix, et non pas le concept de liberté. Il en est de même, comme nous l'avons vu, des objets géométriques : l'image mentale que je perçois à l'occasion

---

\* Quant à l'aveugle de naissance, si familier aux philosophes, il aura sans doute une image mentale dont la qualité sera la dureté, ou la rugosité, ou la chaleur...

de la conception d'un cercle me conduit à une autre idée que celle du cercle, celle de la couronne. Ces idées-là ont des objets que l'on qualifiera de *spirituels*, car soit il n'y a pas d'image qui leur corresponde, soit l'idée provoquée par l'image cérébrale qu'elles ont déclenchée est différente de l'idée initiale. Les objets géométriques, en particulier, sont donc *spirituels*\*. Les idées des Notions ont toutes des objets *spirituels*. Mais il en est de même pour nombre de Faits, comme l'esprit, Dieu, une pensée en tant que mode de l'esprit, mais aussi par exemple la loi du 9 décembre 1905, la république française, etc. Par contre il y a des idées qui provoquent toujours la formation d'une image cérébrale dont l'idée qui en est induite en retour est exactement la même que celle dont on est parti. C'est le cas par exemple de l'idée d'une bille de billard, ou d'un ballon de football, ou bien sûr de toute autre chose que l'on qualifie habituellement de "matérielle". Nous conviendrons alors de qualifier de *corporels* les objets de ces idées, et ce, que ces objets représentent ou non une chose du monde donné (une « montagne d'or » est tout autant corporelle que l'objet de mon idée du Mont Ventoux). Avec cette définition, on peut comprendre que le qualificatif de "corporel" vient du mot "corps propre", puisqu'un objet (d'une idée) est "corporel" lorsqu'il y a une image qui lui correspond *exactement* dans le "corps propre". Le mot "exactement" ne signifie pas ici que l'image cérébrale "ressemblerait" parfaitement à l'objet de l'idée, ce qui n'aurait proprement aucun sens, mais seulement, comme nous l'avons dit, que l'idée conçue à partir de l'image cérébrale est identique à l'idée qui a provoqué l'image. On voit ainsi qu'en particulier tout objet conçu directement à partir d'une image cérébrale, que celle-ci résulte des sens ou de la mémoire, est bien entendu corporel (puisque sa conception ne donne pas lieu à une autre image cérébrale que celle qui a provoqué cette conception, justement). *Seul un objet qui n'est pas conçu à partir d'une image cérébrale peut ne pas être corporel, c'est-à-dire être spirituel.*

---

\* L'idée d'un rectangle, ou celle d'un hexagone, provoque bien l'apparition d'une image, mais, comme nous l'avons vu dans le cas du cercle, l'idée correspondant à cette image n'est pas vraiment celle d'un rectangle ou d'un hexagone (leurs bords ont une certaine "épaisseur" colorée). Il n'y a alors plus de différence théorique avec le cas de la conception d'un chiliogone : soit cette idée ne provoque aucune image, soit l'image qu'elle provoque ne correspond pas à l'objet conçu, notamment en ne présentant qu'un nombre de côtés bien inférieur à mille.



## L'existence des corps

**L'existence du corps propre résulte nécessairement de l'existence de l'esprit et de la Notion primitive de l'union de l'âme et du corps – L'existence du corps propre, c'est-à-dire en tant qu'il est uni à l'esprit, est établie avant que l'on connaisse son essence, ses parties, ou son fonctionnement – Si j'ai une image cérébrale non provoquée par mon esprit, c'est qu'il existe une chose du monde donné qui en est la cause – J'ai tendance, banalement, à assimiler cette cause à l'objet de l'idée que je conçois à partir de cette image – Mais je sais par expérience que cette assimilation peut être trompeuse – Un corps est un Fait qui est cause d'une image cérébrale – L'objet de l'idée d'un corps est corporel – Un objet corporel, du fait des éléments de continuité de l'image mentale, est toujours divisible en parties qui sont aussi corporelles – L'idée d'un corps ne peut donc être au mieux que possiblement vraie – L'existence d'un corps n'a de sens que relativement à mon corps propre**

Dans un premier temps, nous ne nous intéresserons qu'au seul corps propre. Et nous allons voir qu'il est possible d'acquérir la certitude de l'existence de mon corps propre en partant simplement d'une pensée de type image mentale (quelle qu'elle soit, d'ailleurs). Une image mentale est une pensée. Elle provoque la conception d'une idée (qui est sa « forme », selon Descartes). L'objet de cette idée est de nature corporelle, au sens où nous venons de le définir. Mais en tant qu'elle est une pensée, l'image mentale est donc aussi un mode de l'esprit, c'est-à-dire une chose du monde donné que je peux concevoir, ou dont je peux avoir l'idée. Il ne faut pas confondre l'idée d'une image mentale avec l'idée que je conçois à partir d'une image mentale. Par exemple, si j'ai l'image d'une bille de billard, cette image me fait concevoir l'objet "bille de billard", et par ailleurs je sais (c'est-à-dire que j'ai l'idée) que j'ai telle image, composée d'un fond vert sur lequel se détache une boule rouge (éventuellement cerclée de blanc) etc. Or, cette idée que j'ai telle image mentale est vraie, nécessairement vraie puisqu'il s'agit d'une idée réflexive (cf. page 218). Cela ne veut évidemment pas dire que l'idée que je conçois à partir de cette image est vraie, elle : il est bien vrai que j'ai une image mentale composée d'un fond vert sur lequel se détache une boule rouge, mais il n'existe peut-être pas de bille de billard là, devant moi. Mais si j'analyse l'idée réflexive que j'ai d'une image mentale, je trouve qu'elle

résulte de la combinaison de trois éléments : d'une part l'idée de mon esprit, en tant que substrat de cette pensée (ou substance dont cette pensée est un mode); d'autre part l'idée d'une image cérébrale; et enfin l'idée de l'union de l'âme et du corps qui effectue le passage de l'image cérébrale à l'image mentale, c'est-à-dire qui rend possible la conscience par mon esprit de cette image cérébrale\*. L'union de l'âme et du corps est une Notion primitive : elle est donc vraie. L'idée que j'ai de mon esprit est elle aussi vraie depuis le *cogito* : j'existe, en tant que chose qui pense. On en déduit que le dernier terme qui entre dans la combinaison qui conduit à l'idée réflexive vraie de l'image mentale est lui aussi nécessairement vrai. Autrement dit, l'image cérébrale est vraie. Attention ! la vérité n'a de sens que pour les idées : c'est l'idée d'image cérébrale qui est vraie. Cela veut dire que lorsque j'ai une image mentale il existe bien une image cérébrale, dont mon image mentale est la conscience. Bien entendu cela ne donne aucune information sur la nature de cette image cérébrale : elle n'est d'ailleurs peut-être pas du tout dans le cerveau, et encore moins dans la glande pinéale... Mais, et c'est le point important, elle est extérieure à mon esprit (puisque, selon la définition même de ce qu'est une idée vraie, elle est une chose du monde donné autre que mon propre esprit).

D'une manière plus générale, l'existence du corps propre résulte nécessairement de l'existence de l'esprit et de la Notion primitive de l'union de l'âme et du corps. En effet, l'analyse que nous venons d'effectuer à partir des images mentales peut être transposée par exemple à la douleur : lorsque j'ai mal à mon bras, il est bien vrai que je ressens cette douleur, et cette douleur me vient bien de mon corps propre, même si peut-être j'ai été amputé de ce bras il y a déjà fort longtemps. Tout ce qui, dans le corps, interagit avec l'esprit, existe donc de manière certaine (j'en suis certain à partir du moment où j'ai acquis la certitude du *cogito*), mais sans qu'on puisse en dire plus que : "c'est mon corps propre" (et non pas : c'est telle partie de mon corps, le bras, qui me fait souffrir). Mon "corps propre" correspond donc ainsi à *l'ensemble des choses qui interagissent directement par l'union-de-l'âme-et-du corps* (qu'il faut prendre ici comme Notion primitive, et non pas comme l'union de deux choses qui

---

\* Il faut préciser que l'idée de l'union de l'âme et du corps doit comporter le fait que les images sont toujours des images cérébrales. Autrement dit que si l'esprit a une pensée d'image c'est nécessairement il pense une image cérébrale qui est dans le corps, ce qui est un postulat implicite de Descartes (cf. page 119).

préexisteraient, puisque "le corps" en question est justement ce qu'il faut définir) *avec mon esprit*\*.

On se rappelle que le corps humain peut être appréhendé de trois manières différentes (cf. page 175) : soit en tant que substance, un tout constitué d'autres substances (les membres, les organes...); soit en tant qu'union de différents membres et organes qui remplissent chacun une fonction; soit enfin en tant que participant, avec l'esprit, à l'union de l'âme et du corps. C'est évidemment dans ce troisième sens qu'il faut comprendre l'expression "corps propre" : le corps propre est le corps humain en tant qu'il est uni avec l'esprit. Son existence peut donc être établie, comme celle de l'esprit, avant même que l'on connaisse son essence, c'est-à-dire, plus précisément, sans que l'on connaisse de quelles parties ce tout est constitué et quel est le fonctionnement de cette union de membres et d'organes. Nous ne voulons pas dire qu'il est impossible de douter de l'existence de son corps, comme le fait Descartes dans la *Première Méditation*, mais que l'on peut acquérir la certitude de cette existence directement (c'est-à-dire sans passer par un Dieu vérac) à partir du *cogito*, exactement comme il nous a semblé que du *cogito* procédait également ensuite la certitude de l'existence d'un monde extérieur à moi (cf. page 314). Nous ne voulons pas dire non plus qu'il serait dans la nature de l'esprit d'être uni à un corps propre, c'est-à-dire que l'esprit ne peut exister qu'uni à un corps. Au contraire : le *cogito*, qui suit le doute général pratiqué lors de la *Première Méditation*, montre bien, et Descartes a beaucoup insisté sur ce point, que l'esprit est une substance, et donc qu'il est réellement distinct de toute autre substance. Mais c'est la certitude du *cogito* qui conduit à celle de l'existence de mon corps propre, par l'intermédiaire de la Notion primitive de l'union de l'âme et du corps, et aussi de la conscience d'une interaction entre le corps et l'esprit (comme une image mentale, par exemple, ou encore une douleur). Si un ange, c'est-à-dire un pur esprit, existait, il pourrait certainement acquérir la certitude de son existence par le *cogito*; mais, même s'il avait l'idée de l'union de l'âme et du corps, il ne pourrait pas être certain de l'existence de son corps (corps qui n'existerait effectivement pas, puisqu'il s'agit d'un ange), car *il n'éprouverait aucune interaction entre lui et un corps*. Même si cet ange « logeait »

---

\* Nous ne voulons pas dire que le corps propre n'aurait pas d'existence autonome. Il est bien une substance, et n'a besoin de rien pour exister (il n'a pas besoin, notamment, de l'âme, ce qui serait en fait la vision aristotélicienne de l'âme). L'union de l'âme et du corps est bien l'union de deux substances. Nous ne définissons donc pas ce qu'est le corps propre ontologiquement, ou ce qu'est sa nature, mais ce que j'en sais : je sais que mon corps propre est tout ce qui interagit avec mon esprit par l'union de l'âme et du corps. Ce savoir ne me fait pas connaître la nature du corps propre, mais m'assure cependant de son existence.

dans un corps, sans lui être uni, il serait alors, selon la célèbre expression de Descartes, « *ainsi qu'un pilote en son navire* »<sup>198</sup> :

« Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; [...] »  
*Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 64

Un ange qui « logerait » dans un corps blessé et un homme dont le corps est blessé auraient tous les deux l'idée de la blessure dont souffre le corps en question. Mais l'ange aurait besoin encore de l'idée de Dieu pour être certain qu'il loge bien dans un corps (blessé en l'occurrence) et que tout cela n'est pas qu'une tromperie d'un éventuel mauvais génie. Tandis que l'homme, lui, parce qu'il *éprouve* sa douleur, c'est-à-dire qu'il la pense (au sens cartésien de la pensée, bien sûr), est certain qu'il est uni à un corps. L'ange en saura peut-être beaucoup plus sur la nature exacte de la blessure (il ne pensera pas, par exemple, que c'est le bras du corps qu'il habite qui est blessé alors même que ce corps aurait été amputé de ce bras), mais il ne pourra pas être certain, sans Dieu, de l'existence même de ce corps.

Il nous paraît, ainsi, que la certitude de l'existence du corps propre suit aussitôt celles du *cogito* et d'un monde différent de moi. Mais, de même que la certitude du *cogito* – Je suis, J'existe – n'est, originairement, acquise qu'au moment même où « je la conçois », la certitude de l'existence de mon corps propre n'est établie que « toutes les fois que » j'éprouve une interaction entre l'esprit et le corps, c'est-à-dire que je pense une image cérébrale, ou une douleur, ou la faim, ou le mouvement que je veux provoquer dans un de mes membres... Cette certitude, qui entre ainsi dans ma créance, se maintient ensuite par la vertu même de l'éthique de la pensée que l'on a adoptée.

Qu'en est-il à présent des autres "corps", ou des corps en général? Ici, nous suivrons un cheminement tout à fait différent de celui de Descartes, c'est-à-dire que nous ne chercherons pas tout d'abord quelle est l'essence des corps, pour nous demander ensuite s'il existe des Faits qui ont cette essence. Au contraire, nous essaierons dans un premier temps de savoir s'il peut y avoir des Faits que l'on pourrait qualifier de "corps", puis nous reconnaitrons l'essence de ces corps.

L'existence du corps propre est le pivot sur lequel s'articule la question de l'existence des corps. Nous avons dit que l'objet d'une idée conçue à partir d'une image cérébrale est corporel. Si cette image cérébrale résulte de ma fantaisie (c'est-à-dire de l'action

de mon esprit sur mon imagination), alors je ne peux rien dire de plus. Par contre, si tel n'est pas le cas, alors je sais, et je suis certain, qu'elle a *une cause*\*. En effet, l'image cérébrale est un Fait, et s'inscrit donc dans une chaîne de causalité (puisqu'on exclut ici qu'elle résulte d'une *action* de l'esprit). Autrement dit, il existe un Fait, différent de mon esprit, qui est la cause de cette image cérébrale. Cette existence est à son tour certaine, bien qu'on ne sache encore rien du Fait en question. En particulier, on ne connaît toujours pas l'essence de ces choses du monde qui donnent lieu à image cérébrale.

Rappelons-nous que dans le cas où j'ai une idée vraie, ce qui signifie que cette idée a pour agent une chose du monde donné, je conviens d'assimiler celui-ci à l'objet de mon idée : je dis que l'objet de mon idée représente cette chose donnée qui en est l'agent (cf. page 211), chose que je *désigne* ainsi par l'objet de mon idée. Eh bien ! dans le cas des images cérébrales, on a tendance à procéder de la même façon : la cause de telle image cérébrale — dont je suis certain qu'elle existe — est assimilée à l'objet de l'idée que je conçois à partir de cette image cérébrale. C'est ainsi que si j'ai l'image cérébrale de tel arbre défini, je pense que la cause en est l'existence d'un arbre, là devant moi, comme je le conçois à partir de son image. C'est ainsi également que si j'ai l'image cérébrale d'un bâton rompu trempé dans l'eau, j'ai tendance à penser que la cause en est la présence d'un bâton effectivement rompu. Ou encore, si, dans le désert, ou dans un rêve, j'ai l'image d'une oasis bordée de palmiers, je suis enclin à penser qu'il y a là, un peu plus loin, de vrais palmiers, *et donc de l'eau*. Ce dernier exemple montre qu'on est en fait toujours dans une chaîne de causalité, même implicitement : je déduis de l'existence de palmiers la présence d'une eau, qui est la cause de ces arbres. Si j'ai l'image cérébrale d'une image matérielle (comme un tableau ou une photographie), l'idée que je conçois peut alternativement être le motif représenté par cette image matérielle (la personne dont elle est le portrait, par exemple), ou le tableau ou la photographie en tant que choses matérielles. Mais dans tous les cas, je considérerai que la cause de mon image cérébrale est la présence devant moi du tableau ou de la photographie, et non celle de la personne représentée (qui peut d'ailleurs être un personnage de fiction). Devant le dessin du canard-lapin, je peux concevoir un canard, un lapin, et aussi la chose "dessin du canard-lapin" : bien évidemment, je ne penserai pas que mon image cérébrale a pour cause un vrai

---

\* On remarquera que cette fois il nous paraît tout à fait légitime de convoquer le principe de causalité, alors que nous avons contesté l'usage qu'en fait Descartes à propos des objets des idées, car ici nous avons affaire aux images cérébrales, qui, à la différence des objets des idées, sont bien des Faits.

canard ou un vrai lapin, mais bien le dessin lui-même. Ou le souvenir que j'ai de ce dessin. C'est-à-dire, en ce dernier cas, que la cause de mon image cérébrale est mon propre corps (cf. le mécanisme de la mémoire corporelle). Tel est le cas également lorsque mes images proviennent de rêveries, d'illusions, ou de rêves. D'une manière générale, donc, nous pouvons dire que je suis certain de l'existence d'une chaîne causale de Faits à l'origine d'une image cérébrale que mon esprit n'a pas provoquée lui-même (par la fantaisie ou la conception d'un objet corporel), et que, si banalement j'ai tendance à juger que l'objet que je conçois à partir de cette image cérébrale, en représente la cause (prochaine), de nombreuses expériences me font connaître que cette assimilation peut être erronée. La science développée par Descartes peut du reste être considérée comme l'analyse de la chaîne causale qui conduit aux images cérébrales : mouvements de la glande pinéale, esprits animaux et petits filets excités par les organes des sens, formation d'une image (matérielle) dans le fond de l'œil, réfraction de la lumière dans le cristallin du globe oculaire, propagation de la lumière par les mouvements des parties les plus petites de la matière subtile...

Car, autant je ne peux connaître de la chose donnée qui est l'agent de mon idée, que cette idée justement (puisque le concept même de "chose donnée" signifie une action possible sur mon esprit), autant l'idée que je conçois à partir d'une image cérébrale est loin, très loin même, de constituer la seule connaissance que je peux avoir de la cause de cette image cérébrale. Du reste, il n'y a pas univocité entre image cérébrale et idée conçue à partir d'elle. C'est que l'action d'une image cérébrale sur mon esprit est le fait de l'union de l'âme et du corps, et que cette union de l'âme et du corps se déforme tout au long de la vie, par l'apprentissage, les habitudes, les expériences passées, l'entraînement etc. Celui qui n'aurait jamais vu un canard de sa vie ne concevra jamais qu'un lapin à l'occasion de l'image du canard-lapin. Au contraire de l'objet géométrique "triangle", que je conçois toujours à l'aide de la même idée, et que tout le monde conçoit de la même manière. Mais surtout, ce qu'il faut comprendre, c'est que "connaître la cause d'une image cérébrale" consiste à avoir l'idée de cette chose du monde donné (dont je sais qu'elle existe) qui est la cause de cette autre chose du monde donné qu'est l'image cérébrale. Et cette relation de causalité se situe en amont de l'action de l'image cérébrale sur mon esprit, qui me fait concevoir une idée à l'occasion de cette image cérébrale (et qui passe par l'union de l'âme et du corps). Il n'y a aucune raison *a priori* pour que l'idée que je conçois à partir d'une image cérébrale représente effectivement la cause de cette image cérébrale. Et si la cause de cette image cérébrale peut être connue, alors elle peut l'être par n'importe qui (et en particulier par les savants, anatomistes, physiologistes, physiciens, psychologues...), et pas seulement par moi : la relation de causalité en question est une chose donnée, en effet, et mon esprit n'y est en rien impliqué. Tandis que l'action d'une chose du monde donné sur mon esprit ne peut être connue que de mon seul

esprit, qui pâtit de cette action. L'action / passion n'est pas la relation de causalité, nous le rappelons.

Lorsque je pense une image cérébrale qui ne s'est pas formée par l'action de mon esprit je sais donc qu'il y a toute une série de Faits, organisés dans une chaîne de causalité, qui concourent à la présence dans mon corps de cette image cérébrale. L'union de mon âme et de mon corps, telle qu'elle s'est façonnée au cours de ma vie, mes connaissances et ma créance actuelles, ainsi que l'attention que je décide de porter à la pensée de cette image cérébrale\*, vont me faire concevoir tel objet que je jugerai être la cause de cette image. Si l'idée correspondante est vraie, c'est-à-dire que l'objet ainsi conçu représente bien une chose donnée, cette chose est nécessairement un Fait, puisqu'elle est cause d'un autre Fait (l'image cérébrale). Elle sera dite un *corps*, s'il s'agit d'une substance. Un corps est donc une substance qui est cause d'une image cérébrale. Et je peux être certain de son existence, c'est-à-dire que l'idée que j'en ai est vraie, si, d'une part l'image cérébrale en question ne s'est pas formée à la suite d'une action de mon esprit, et si d'autre part le corps que j'ai ainsi conçu est bien effectivement cause de la présence en mon corps de cette image cérébrale. Mais si la seconde condition est remplie, bien évidemment la première l'est aussi. Il me faut donc acquérir la certitude que l'objet que je conçois est la cause de mon image cérébrale.

Or, quelle est ma connaissance relative à cette image cérébrale? La connaissance originaire que j'en ai m'est donnée par l'idée (ou les idées, car il peut y en avoir plusieurs, comme dans le cas du "canard-lapin" : un canard, un lapin, ou un dessin représentant telles formes) que je forme sur la conscience de cette image cérébrale, c'est-à-dire sur l'image mentale correspondante. L'objet de cette idée est, par définition, corporel. Mais ce n'est pas la cause de cet objet corporel qui est ici en question (l'objet d'une idée n'a d'ailleurs pas de cause, selon nous), mais celle de l'image cérébrale qui en a été à l'origine. J'ai également l'idée réflexive que je forme sur la pensée qu'est mon image mentale. Et cette idée réflexive est composée de deux éléments : l'existence d'une chose qui est cause de mon image cérébrale, et l'union de l'âme et du corps qui fait que je pense cette image cérébrale. Je n'ai pas d'autres connaissances. Mais cela suffit déjà pour que nous puissions affirmer que l'objet que

---

\* Par exemple, lorsque j'ai l'image d'un arc en ciel, je ne conçois pas nécessairement des gouttes d'eau dans lesquelles se réfracte la lumière : si je "pense à autre chose", comme l'on dit, couramment, je concevrai simplement un très beau phénomène naturel, sans chercher à remonter sa chaîne de causalité.

je conçois comme étant la cause de mon image cérébrale est nécessairement un objet *corporel* (toujours au sens où nous avons défini un objet "corporel"). En effet, il s'agit d'un Fait qui n'est ni l'esprit, ni un mode de l'esprit (une pensée), puisqu'il entre dans une relation de causalité (il ne s'agit pas d'une action / passion). Il n'est donc pas spirituel. Or, je n'ai aucune possibilité de connaître de tels Faits autrement qu'en les concevant à partir d'images cérébrales justement (cf. page 343). Si je conçois un objet qui doit représenter une telle chose du monde, c'est donc que je le conçois à partir d'une image, et, en conséquence, il est corporel.

Or, et c'est le point capital, un objet (d'une idée) qui est corporel est toujours divisible en parties qui, elles-mêmes, sont corporelles. Cela veut dire qu'il ne peut pas être décomposé en éléments simples. En effet, une image mentale comporte des éléments de continuité (pour une certaine qualité). Et un élément de continuité peut toujours être divisé — c'est le propre de la continuité —, suivant chacune des dimensions de l'espace dans lequel il s'inscrit, par exemple en deux autres éléments de continuité, de telle sorte que le tout constitué par juxtaposition de ces deux nouveaux éléments soit exactement identique à celui dont on est parti. L'identité ici signifie que c'est le même nombre de dimensions et la même continuité (de la même qualité) que l'on retrouve dans le tout que dans l'élément initial. Or, l'image mentale est définie par un nombre de dimensions et par un (ou plusieurs) élément de continuité d'une certaine qualité, et c'est tout. L'image mentale comportant l'élément de continuité divisé en deux sous-éléments de continuité est donc inchangée. Mais si je porte mon attention sur les deux sous-éléments, je conçois deux autres objets, corporels bien sûr (puisque'ils proviennent d'une image) et je conçois également que l'objet initial est identique au tout composé de ces deux objets. Il faut bien comprendre la différence avec ce que nous avons présenté concernant les objets géométriques : le tout constitué par les deux parties découpées dans un rectangle est bien un objet corporel, mais pas un rectangle. C'est qu'en fait ces parties n'ont pas été découpées *dans le rectangle*, objet géométrique défini, mais *dans l'image* correspondant à l'idée du rectangle. Ici, par contre, la seule idée dont nous partons est celle que Descartes dit être « la forme » de la pensée qu'est l'image mentale, puisque l'objet n'est considéré qu'en tant qu'il est corporel. Il faut comprendre également que si la conception du tout formé par les deux objets correspondant aux deux sous-éléments de continuité m'apparaît identique à l'objet initial, c'est parce que nous n'avons affaire ici qu'à des objets corporels : la relation qui associe les deux objets en un tout est elle-même un objet corporel, au sens où je la conçois à partir de la continuité résultant de la juxtaposition continue de deux continuités.



La conséquence que l'on peut tirer de cette divisibilité à l'infini (ou plutôt de l'inexistence d'éléments simples) est que je ne peux pas être certain de la vérité absolue de l'idée que j'ai d'un objet corporel, mais seulement, au mieux, de sa vérité possible. La certitude que je peux acquérir de l'existence d'un corps (à l'exception de celle relative à mon corps propre), doit donc, selon l'éthique cartésienne de la pensée, résulter de sa cohérence avec l'ensemble de ma créance. Au passage, la vérification de cette cohérence portera, entre autres, sur le respect de toutes les relations de causalité, et il sera donc également vérifié que le corps en question peut être la cause de mon image cérébrale. En cas de mirage, par exemple, l'oasis que j'aperçois, dans le désert, à quelque distance de moi, disparaît lorsque j'arrive sur place : son existence n'est pas compatible avec celle du sable que je vois à présent au même endroit. L'idée de l'oasis porte bien sur un objet corporel (je peux en former une image, et l'objet que je conçois à partir de cette image est le même), mais elle n'est pas vraie, c'est-à-dire pour l'idée d'un Fait : il n'existe pas une chose représentée par cette idée.

On voit, par ce dernier exemple, que l'existence d'un corps n'a de sens, pour moi, que relativement à mon corps propre. Lorsque je conclus qu'il n'existe pas d'oasis, je veux bien entendu seulement dire qu'il n'y a pas d'oasis là, devant moi, qui aurait provoqué, par l'intermédiaire de mes sens, la formation de l'image cérébrale à partir de laquelle j'ai conçu l'objet oasis. Mais cette image cérébrale, je l'ai bien eue. Elle a pu provenir de ma mémoire, ou alors d'une illusion provoquée par mon corps (effet d'optique, soif...). Ou bien c'est mon esprit qui a conçu l'objet oasis, et, ce faisant, a fait se former cette image dans mon corps. La vérité de l'idée de l'oasis peut alors avoir plusieurs sens, selon que je la considère comme cause ou non de la présence actuelle en moi de l'image correspondante, et dans le cas où elle serait une cause, selon la place que je lui fais occuper dans la série causale de mon image cérébrale. L'oasis n'existe pas si j'entends par son existence le fait qu'elle est la cause immédiate de mon image cérébrale. Par contre, je peux dire qu'elle existe si je la considère comme une cause lointaine : j'ai vu autrefois une oasis (peut-être même "à ce même endroit" ?), et c'est ma mémoire corporelle, elle-même déterminée par l'existence réelle de cette oasis, qui a provoqué la formation actuelle de l'image d'une oasis. Ces séries causales peuvent être extrêmement longues. Je peux croire qu'il existe un sommet de montagne qui culmine à 8448 m, bien que je n'aie jamais vu de près (ni même de loin), le mont Éverest. La chaîne causale comporte toute une série de causes, dont certaines sont les textes ou les paroles d'autres hommes. Mais, *in fine*, pour pouvoir conclure que cette montagne existe bien, et que son idée n'est pas le fait de ma fantaisie, ou du délire de mon corps, il me faut bien, au moins implicitement, pouvoir placer son existence dans une série causale, cohérente avec ma créance, qui

aboutit à mon corps propre. Si je n'ai jamais vu le mont Éverest, l'image que j'en ai est celle d'une vague montagne, présentant peut-être quelques particularités dont j'ai gardé le souvenir de mes lectures. Mais, en tout état de cause, puisqu'il s'agit d'un objet corporel, sa conception s'accompagne nécessairement de la formation d'une image.

## La nature des corps

**Un corps est inscrit dans un espace à plusieurs dimensions – Un corps est continu, ce qui signifie qu'il a une matière qui varie continûment – Dimensions et matière ne sont pas nécessairement celles de l'image mentale que nous en avons, ni nécessairement les mêmes pour tous les corps – Un tout constitué de corps est un corps s'il présente une figure continue – La figure est ce qui délimite un corps dans l'espace, lieu de pertinence de la matière – Le vide est une idée-outil dont l'objet n'est pas corporel, mais il a une matière – La position relative de deux objets corporels dans l'espace est une idée-outil construite par l'esprit – Les positions dans l'espace matériel peuvent être assimilées à l'espace géométrique – L'extension n'est pas un attribut des corps – La continuité d'un corps s'apprécie compte tenu de l'échelle de l'image mentale correspondante**

Que connaissons-nous de l'essence des corps? Comme toujours, nous ne pouvons répondre à cette question qu'en examinant les idées que nous avons des corps, c'est-à-dire les idées dont les objets sont corporels. Nous allons donc chercher à repérer les propriétés qui se trouvent nécessairement dans tous les objets qui sont corporels, puisque l'essence est le noyau commun des propriétés des choses dont elle est l'essence. Or, ce qui fait la corporéité de l'objet d'une idée, c'est qu'il est conçu à partir d'une image. Toute notre réflexion s'appuiera donc là-dessus, mais il faut prendre garde que l'objet de notre attention est à présent l'*objet corporel*, qui est conçu, et non plus l'image mentale à partir duquel il est conçu, et qui nous avait préoccupé dans un chapitre précédent (cf. page 337).

La première propriété que l'on retrouve dans tous les objets corporels, c'est, nous l'avons dit, sa divisibilité à l'infini. Et cette divisibilité s'effectue de manière "spatiale", c'est-à-dire selon les dimensions de l'espace dans lequel s'inscrit l'image qui correspond à cet objet. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'objet corporel lui-même comporte des dimensions, ou encore que lui-même s'inscrit dans un espace à plusieurs dimensions. Nous voulons dire qu'il est dans la nature des corps d'être inscrits dans un espace à plusieurs dimensions, mais le nombre de ces dimensions n'est pas nécessairement celui de l'image que nous en avons, et rien ne dit non plus que tous les corps sont dans le même espace, doté du même nombre de dimensions.

La divisibilité à l'infini d'un objet corporel nous conduit également à considérer qu'il est continu. Cela veut dire qu'il y a "quelque chose" qui varie continûment (ou est constant) selon chaque dimension de l'espace, et qui "fait" la corporéité de l'objet en question. C'est ce que l'on appelle une *matière*\*. Il faut comprendre que le concept de continuité implique que "quelque chose" soit continu. La continuité, en effet, est la qualité de quelque chose qui varie d'une certaine manière (continue en l'occurrence) sur une ou plusieurs dimensions. C'est cette matière qui fait qu'il est possible de considérer que le tout constitué de plusieurs parties est lui-même un objet corporel, c'est-à-dire continu : c'est par leur matière que les parties "fusionnent" dans un tout, en quelque sorte. Mais, de même qu'il n'est pas possible de préjuger le nombre de dimensions d'un espace de corps, il n'est pas non plus possible de déterminer *a priori*, et de manière générale, la matière des corps. On peut seulement dire qu'un corps a une matière, c'est-à-dire qu'il est dans la nature des corps d'avoir une matière (ou qu'avoir une matière est un attribut des corps), mais tous les corps n'ont pas nécessairement la même matière (aujourd'hui, nous dirions qu'il peut s'agir soit de masse, soit d'énergie, soit de charge électrique...), et cette matière n'est pas nécessairement non plus celle qui figure dans l'image que l'on en a (la matière n'est pas nécessairement la couleur, ou la hauteur d'un son, ou la dureté etc., c'est-à-dire d'une manière générale une des qualités que nous font percevoir nos sens). Il faut noter également que c'est parce qu'un corps a une matière qu'il peut se mouvoir : le mouvement instantané, on le rappelle (cf. page 245), est la dérivée ou la courbure d'une qualité de la substance ; lorsque cette qualité n'est pas la matière du corps, on dira plutôt que le corps *change* (sa couleur change, par exemple) ; mais lorsque cette

---

\* La "matière" est ici à entendre dans un sens très général, et non pas seulement dans le sens de la physique. La matière peut être une couleur, ou une hauteur de son, ou une masse, ou une charge électrique etc. La "matière" est le concept qui s'applique aux objets corporels, tandis que la "qualité" est le concept qui s'applique aux images mentales. La "matière" de l'objet corporel peut correspondre à la "qualité" qui fait l'image mentale, mais elle peut être tout autre.

qualité est la matière du corps, alors on parlera proprement de *mouvement* du corps. La continuité de la matière dans l'espace fait le corps, et sa continuité dans le temps (si l'on peut s'exprimer ainsi) fait son mouvement. On peut concevoir l'"espace-temps" constitué de l'espace en question augmenté d'une dimension — celle "du temps" — et un corps en mouvement est une partie de matière qui est continue dans cet espace-temps.

Parce qu'un objet corporel est toujours divisible il peut être toujours considéré comme un tout composé de parties elles-mêmes corporelles. Il faut alors se poser la question réciproque : dans quel cas la composition d'objets corporels conduit-elle à un tout qui est un objet corporel ? Et la réponse est : lorsque l'ensemble constitué des objets élémentaires présente une *figure* (ou encore une *superficie*) *continue*\*. L'exemple que nous avons pris précédemment de deux calottes rouges et d'une tranche blanche dont le tout constitue une bille de billard rouge cerclée de blanc permet d'illustrer cela. Autrement dit, même si chaque objet élémentaire est continu, il peut se faire qu'il n'y ait pas continuité (de la matière en question) entre eux. Mais si, par un exercice de pensée, je conçois qu'ils ont tous la même matière et que je constate que, avec cette hypothèse, leur ensemble est continu, alors cela signifie que cet ensemble a une figure continue. Dans le cas de la bille de billard, ce cas se présente si les trois objets élémentaires *se touchent* ; mais si l'un au moins est séparé des autres, alors leur ensemble ne présente pas une figure continue. Or, je ne peux pas me former une image d'un ensemble de deux objets corporels qui ne se touchent pas (ou ne s'interpénètrent pas), telle que l'objet que je conçois à partir de cette image soit bien cet ensemble des deux objets élémentaires. En effet, ce que je conçois en présence d'une telle image, c'est *deux objets*, et non pas un seul objet. Ce n'est qu'ensuite que je peux construire, par l'entendement, l'idée qui appréhende ces deux objets sous la forme d'un ensemble (ou d'un tout). Tandis que si l'image présente une figure continue, alors je peux directement concevoir à partir d'elle un objet qui correspondra bien à l'ensemble constitué par les deux objets élémentaires qui se touchent. Il est donc possible de conclure de cette analyse qu'une des propriétés des corps est qu'ils présentent une figure continue. Et la propriété d'un corps d'être

---

\* Le terme de "figure" est ici utilisé au sens de "frontière", "délimitation", "enveloppe" ou encore "superficie". Il est donc tout différent du sens que nous lui avons donné dans le chapitre relatif aux objets géométriques (cf. page 335), lorsque nous en faisons une abstraction de l'esprit, comme par exemple lorsqu'on parle de la "figure sphérique" d'un ballon de football. Ici, la figure du ballon de football n'est pas une sphère, mais ce qui le sépare du milieu dans lequel il se trouve (l'air, généralement).

continu est à comprendre au sens où il est composé de parties contiguës à l'intérieur desquelles la matière varie de manière continue.

Le concept de "figure" est directement lié à celui d'"espace". La figure est ce qui délimite un corps *dans* l'espace. L'espace est le milieu pour lequel la matière en question a un sens : c'est le lieu de pertinence de la matière. C'est ainsi que l'on peut parler de l'espace visuel, ou l'espace sonore, ou l'espace électrique..., selon que la matière considérée est la couleur, la hauteur du son, la charge électrique etc. L'espace lui-même n'est pas un corps, car il ne saurait avoir une figure. La figure, en effet, suppose un "dedans" et un "dehors", ce qui n'a évidemment aucun sens pour l'espace lui-même : ce qui serait "en dehors", et qui a toujours une matière (puisque le "dehors" d'un corps est dans l'espace, lieu de la matière), serait donc aussi "en dedans", puisqu'il appartiendrait aussi à l'espace, en tant qu'il a de la matière. L'espace n'a pas de figure, ce qui veut dire qu'il n'a pas de limites : il est *indéfini* (au sens où Descartes utilise ce terme, pour le différencier de l'"infini", qui est une notion positive). Lorsque je conçois un objet corporel, ou un ensemble d'objets corporels, je les conçois nécessairement *dans l'espace* correspondant au nombre de leurs dimensions et à la matière qui est la leur. C'est pourquoi je peux aussi concevoir l'objet constitué du complément de cet (ou de ces) objet corporel dans l'espace. En d'autres termes, je construis un nouvel objet, en considérant l'espace comme un tout dont une partie est l'objet (ou les objets) corporel dont je suis parti. Ce nouvel objet, qui est l'autre partie du tout qu'est l'espace, est ce que l'on appelle *le vide*. Il s'agit là d'une définition, et l'idée correspondante est une idée-outil, ou universel, et ne représente donc pas une chose donnée\*. Ce n'est pas un objet corporel, tout simplement parce qu'il n'a pas de figure : je ne peux pas en avoir une image. On ne peut pas dire, par contre, qu'il "n'a pas de matière". Au contraire, il a de la matière, par définition, puisque l'espace est le lieu de la matière. Mais une des "valeurs" possibles pour une matière est la valeur nulle : l'absence de matière n'est qu'un cas limite de la présence de la matière, comme le repos n'est qu'un cas limite du mouvement. Mais on peut aussi très bien avoir un espace dans lequel le vide a une matière dont la valeur est non nulle (par exemple si l'espace est coloré). Pour Descartes, il n'y a pas de vide parce qu'il n'y a pas de matière, et donc il ne peut pas y

---

\* Ici encore, il faut bien comprendre qu'un tel "vide" n'a de sens que relativement à l'espace de "matière" dans lequel on se place. Il n'a pas un sens absolu, sauf peut-être si l'on pouvait expliquer tous les corps par une seule "matière" (ce que cherche à faire la théorie contemporaine dite "des cordes") : dans l'espace correspondant à cette matière primordiale, le vide pourrait alors être qualifié de vide absolu...

avoir d'absence de matière; nous pourrions dire aussi qu'il n'y a pas de vide, mais ce serait pour la raison que tout est matière dans un espace. En tout cas, le vide n'étant pas un objet corporel, il ne saurait représenter un corps : et c'est dans ce sens là qu'il nous paraîtrait légitime de dire qu'il n'y a pas de vide. C'est ce qu'affirme Descartes. Mais nous donnons à cette affirmation un tout autre sens, et peut-être même un sens opposé au sien. Pour Descartes, il n'y a pas de vide parce que l'espace est rempli de corps, ou que tout est corps dans un espace. Pour nous, il n'y a pas de vide parce que le vide n'est pas un corps. Je peux concevoir le vide, je le conçois même nécessairement dès que je conçois un objet corporel (puisque c'est le complément de celui-ci dans l'espace), mais je ne peux pas être certain que l'objet "vide" que je conçois ainsi représente une chose du monde donné. Car le vide ne saurait être la cause d'une de mes images cérébrales. Et, en disant cela, nous rejoignons à nouveau Descartes lorsqu'il dit, du moins dans ce passage de son traité du *Monde* — mais partout ailleurs il développe une autre vision du vide, ou plutôt de son impossibilité —, ce qu'il faut entendre par "vide" :

« En sorte que, si tout l'espace qui est au-delà du cercle ABCD était vide, c'est-à-dire, n'était rempli que d'une matière qui ne pût résister aux actions des autres corps, ni produire aucun effet considérable (car c'est ainsi qu'il faut prendre le nom de vide), [...] » *Le Monde – Chapitre XI*.  
Adam et Tannery, Vol. XI – page 75

Mais il nous faut poursuivre l'analyse du concept d'"espace". Je peux concevoir deux objets corporels qui ne forment pas un tout qui soit lui-même un objet corporel, c'est-à-dire qui ait une figure continue. Ces deux objets corporels ne sont donc pas contigus. Mais je peux concevoir un troisième objet, que je construis par mon entendement, qui viendrait "s'insérer" en quelque sorte "entre" ces deux objets et qui donnerait à l'ensemble des trois objets une figure continue. Ce troisième objet, indéniablement fictif (au sens où je n'essaie même pas de savoir s'il peut représenter un corps, car je sais que je l'ai construit moi-même), est cependant un objet corporel. Bien sûr, il y a une infinité de tels objets possibles, avec par exemple des figures toutes différentes les unes des autres. Mais je peux construire une idée-outil, ou universel, pour penser tous ces objets corporels, ainsi construits. Cette idée est ce que l'on appelle *la position relative des deux objets corporels* initiaux. Étant un universel, elle ne représente donc pas une chose donnée. Et je peux aller encore plus loin dans la construction d'idées-outils. Je pense un objet corporel. Je peux alors concevoir un autre objet corporel fictif, non contigu au précédent, et, du coup, concevoir la position relative de cet objet fictif par rapport à l'objet corporel initial. Si je conçois cet objet corporel fictif de taille très réduite, je finirai par parler de la position de tel point de l'espace par rapport à l'objet corporel initial. Si cet objet corporel initial est lui-même

fictif, je peux le concevoir également de taille réduite, et j'en arrive à des positions relatives de points de l'espace par rapport à un point de référence dans cet espace. Du coup, je conçois un nouvel objet, qui est un ensemble de *points référencés*. Ce nouvel objet est l'espace géométrique\*. Il est une Notion, et à ce titre il représente une chose donnée, mais cette chose donnée n'est pas un Fait. Mais je vais assimiler l'espace "dans" lequel se trouve l'objet corporel que je conçois, et que nous appellerons dorénavant "l'espace matériel" (car il est le lieu de la matière en question), à cet espace géométrique. Et c'est ainsi que je suis conduit à voir l'espace comme une sorte de maillage très fin sur les nœuds duquel viendraient "se placer" des corps. Les corps occupent ainsi des *positions*, ils sont *situés*. D'un certain point de vue, cette idée que l'espace est comme un arrière-fond devant lequel se positionnent les corps n'est pas erronée, car cet espace-là est effectivement d'une nature totalement hétérogène à celle des corps, puisqu'il s'agit de l'espace géométrique. Il est aussi correct de dire que cet espace est "vide", au sens où il ne saurait avoir de la matière, car un espace géométrique est sans matière et sans qualité. Mais si tout cela peut être dit, ce n'est qu'à la condition de ne pas confondre cet espace géométrique avec l'espace matériel, dans lequel se trouvent les corps, et d'avoir conscience *que c'est mon esprit qui superpose ces deux espaces*, en quelque sorte (ou plus précisément, qui les assimile), par une opération qui pourrait être qualifiée de "géométrisation" de l'espace matériel. En tout état de cause, le fait d'être situé ne nous paraît pas être une propriété relevant de la nature des corps. Ce n'est en fait qu'une faculté de l'esprit humain que de pouvoir situer les corps, ou plutôt les objets corporels qui représentent, le cas échéant, les corps.

L'assimilation de l'espace matériel à l'espace géométrique conduit à attribuer, à nos yeux de manière abusive, ou du moins impropre, d'autres propriétés aux corps. Dire par exemple que deux corps ne peuvent occuper simultanément le même endroit, est, au mieux, une évidence, et au pire n'a tout simplement pas de sens. C'est que le corps, on le rappelle, est *dans* son espace, et non pas "au-dessus" (il n'est "au-dessus" que de l'espace géométrique, qui est "glissé" sous lui après coup, en quelque sorte, par l'esprit). Par allusion avec les théories de la physique contemporaine, on pourrait dire qu'un corps est une "déformation" (locale) de l'espace. Il est tissé dans la matière même de l'espace. On ne peut donc pas concevoir deux corps "au même endroit". Mais la formulation exacte devrait d'ailleurs être plutôt : je ne peux pas concevoir un espace géométrique dans lequel le même point serait "sous" deux corps différents. La

---

\* Nous disons "l'espace géométrique" en sachant bien qu'il n'y a pas qu'un seul espace géométrique, d'un point de vue mathématique.

propriété d'imperméabilité des corps est donc plutôt liée à l'esprit qu'aux corps eux-mêmes. Et l'histoire moderne de la physique nous apprend que des propriétés qui nous paraissent être dans les corps ne relevaient en fait que de l'emploi, par l'esprit, d'une géométrie bien particulière, la géométrie euclidienne, et que ces propriétés ne sont plus vraies si l'on "glisse" sous les corps un espace courbe du type de ceux étudiés par Riemann ou Lobatchevsky.

Les "qualités" de longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire l'extension, sont, elles aussi, liées à la position, et donc à l'espace géométrique. On le voit immédiatement au fait que le propre d'une image (qu'elle soit mentale ou matérielle, au sens d'une peinture ou d'une photographie) est de représenter son objet à une certaine échelle, mais que cette échelle ne fait pas partie de l'image elle-même. Autrement dit, une image peut être agrandie ou rétrécie tout en représentant toujours exactement le même objet. La conséquence que l'on en tire pour ce qui est des images mentales, c'est que l'objet corporel que l'on conçoit à partir d'une telle image n'a pas d'extension (ou pas de taille, si l'on veut). Je ne peux lui attribuer une longueur, une largeur et une profondeur qu'en comparant les positions de ses extrémités, c'est-à-dire en plaçant cet objet "sur" l'espace géométrique. Il faut remarquer que lorsque nous parlons de "longueur, largeur et profondeur", cela pourrait être tout aussi bien la hauteur et le timbre d'une note, par exemple, si nous étions dans un espace sonore, ou la luminosité, la teinte et la saturation si nous étions dans l'espace des couleurs, ou toute autre distance selon la nature de l'espace considéré. Mais l'extension, il est vrai, bénéficie d'un privilège du fait qu'elle représente la taille des objets corporels conçus à partir des images cérébrales produites par le sens de la vue, qui est, et de loin, le sens qui fournit le plus d'images cérébrales. De plus, les sens du toucher et de l'ouïe nous fournissent des sensations en partie compatibles avec celles qui proviennent de la vue (cette compatibilité étant justement la localisation). Mais l'objet que l'on conçoit à partir de l'image d'une mélodie, par exemple, ou d'une odeur, ou d'un goût, c'est-à-dire telle mélodie, ou telle odeur ou tel goût, n'a pas d'extension en longueur, largeur et profondeur. Maintenant, il est vrai, je peux concevoir la cause de cette mélodie, de cette odeur ou de ce goût ; et généralement, je vais la concevoir comme un objet corporel "visible", c'est-à-dire inscrit dans l'espace étendu. Par exemple, pour une mélodie, je dirai que sa cause est tel piano qui en égrène les notes : et l'image qui me viendra du piano sera visuelle.

Affirmer que l'extension est une propriété des corps, ou que l'étendue est l'essence des corps, consiste donc à faire un choix qui revient à imposer *a priori* que les corps soient visibles, ce qui signifie, non pas que l'on puisse les voir effectivement, mais qu'ils aient une matière, ou qualité, susceptible, au moins en droit, d'avoir un effet sur le sens de la vue. Mais l'existence même d'objets corporels pour lesquels l'image correspondante ne fait pas appel à une qualité qui ressortit au sens de la vue, comme



les objets sonores, si elle ne garantit pas qu'il existe des corps qui n'auraient aucune qualité visuelle, devrait, nous semble-t-il, nous inciter à ne pas faire ce postulat. Il est vrai que Descartes a cru pouvoir tout expliquer, y compris les qualités non visuelles des corps, à partir de causes qui sont toutes des corps placés dans l'étendue (cf. sa théorie des trois éléments).

Car il ne faut pas oublier qu'un corps est la cause d'une de mes images cérébrales, et que la série des causes est indéfinie. Et, selon que je suis plus ou moins savant, ou plus ou moins attentif actuellement à cette question, je peux concevoir cette cause à différents niveaux de profondeur dans la chaîne de la causalité. Et rien n'interdit *a priori* de concevoir une cause, lointaine, placée dans un espace différent de celui dans lequel se trouve l'objet immédiatement conçu à partir de l'image en question. À deux conditions cependant. Tout d'abord que je puisse bien concevoir une relation de causalité entre cet objet et mon image cérébrale, et d'autre part que cet objet soit corporel. C'est ainsi que je peux expliquer une image sonore, comme une mélodie, par un objet corporel étendu, comme un piano par exemple. Ou réciproquement une image visuelle, comme la vibration d'une corde, par un objet sonore, un son qui fait entrer en résonance la corde, par exemple. L'espace de la cause peut avoir une matière toute différente, et comporter un tout autre nombre de dimensions que celui qui correspond à l'image qui en est l'effet. Et ici, il nous faut préciser notre définition d'un objet corporel. Nous avons dit qu'il s'agit d'un objet tel que sa conception donne lieu à la formation d'une image cérébrale, et que l'objet conçu à partir de cette image cérébrale soit identique à l'objet initial. Cela passe par l'union de l'âme et du corps et par le corps propre. Or, le corps propre et l'union de l'âme et du corps ont des caractéristiques définies et limitées, et leurs capacités sont en tout état de cause bien inférieures, pour la question qui nous occupe, à celles de l'esprit. Descartes, qui pourtant s'appuie le plus possible sur l'imagination, ne manque pas de reconnaître les limites de celle-ci :

« Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes & fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir. » *Lettre au Père Mersenne de juillet 1641*. Adam et Tannery, Vol. III – page 395

C'est pourquoi il faut comprendre, dans la définition d'un objet corporel, que c'est *en droit* que la formation d'une image cérébrale doit avoir lieu, et non pas nécessairement en fait. En d'autres termes, il ne s'agit pas de se livrer à un exercice de pensée réel, psychologique, mais de concevoir que l'objet de mon idée est tel que, si mon corps propre et l'union de mon âme et de mon corps avaient des capacités illimitées, tout en étant cependant de même nature que celles qui sont effectivement

les leurs, alors une image cérébrale se formerait et l'objet que je concevrais à partir de cette image serait identique à celui dont je suis parti. L'union de notre âme et de notre corps est, par exemple, très fortement déterminée par l'importance majeure qu'occupe, pour l'espèce humaine, le sens de la vue. C'est pourquoi les images mentales que nous sommes capables de former comportent typiquement trois dimensions ou moins, c'est-à-dire les dimensions de l'espace étendu. Et nous sommes quasiment incapables d'avoir une image mentale qui comporterait quatre dimensions ou plus. De même, la matière des images mentales est nécessairement une de celles que nous font connaître nos sens. Mais on est en droit de concevoir d'autres types de matière que les seules couleur, son, odeur, dureté etc., comme si, en quelque sorte, nous avions des sens supplémentaires.

C'est grâce à cette extension de la définition d'un objet corporel qu'il est envisageable qu'une charge électrique, par exemple, ou encore une énergie, puissent être considérées comme des corps. C'est aussi ce qui autorise, si l'on peut dire, la physique contemporaine à chercher les causes de la "matière" (au sens classique) dans des espaces à quatre ou cinq dimensions.

Mais, plus banalement, c'est aussi grâce à cette extension de la définition d'un objet corporel, que je peux considérer qu'il existe un corps que je nomme "la grande muraille de Chine", bien que je ne puisse pas en former une image exacte. Dans cette perspective, le chiliogone et le triangle occupent exactement la même position au regard de leur caractère non corporel : je peux former une image pour chacun de ces deux objets géométriques, en droit pour le premier, en fait pour le second, mais l'objet que je conçois à partir de cette image n'est pas un chiliogone dans le premier cas, ni un triangle dans le second (mais un objet corporel, justement, et non pas un objet géométrique).

Il nous faut faire une dernière observation concernant la nature des corps. Elle porte sur la continuité : continuité de la matière dans une partie d'un corps, ou continuité de la figure d'un corps. L'objet corporel est continu. Mais l'objet corporel est en relation avec une image. Or, nous l'avons vu, le propre d'une image est d'être à une certaine échelle. Le corps, représenté par cet objet corporel, est donc continu *compte tenu de l'échelle de l'image* correspondante. Si j'avais une image mentale à une échelle beaucoup plus grande, peut-être concevrais-je, non plus *un* objet corporel, mais *plusieurs* objets corporels non contigus : par exemple, là où j'avais l'image d'un morceau de cire, j'aurais l'image d'une multitude de cristaux, de molécules ou d'atomes (au sens de la physique contemporaine, et non pas au sens philosophique). Peut-être même que la matière de la première image ne serait plus celle de la seconde : par exemple, la couleur ferait place à l'énergie. On voit, en conséquence,

que la vérité de l'idée d'un corps, c'est-à-dire l'existence d'un Fait représenté par cette idée, est relative à l'échelle à laquelle je conviens de me placer. Ce surprenant résultat ne doit pas être mal compris : l'existence d'un (ou plusieurs) corps est certaine lorsque j'ai une image cérébrale qui n'est pas provoquée par mon esprit ; mais l'existence de ce corps, tel que je le conçois précisément, elle, n'est certaine (et encore : uniquement au sens de la vérité possible) que relativement à l'échelle à laquelle je me place. On retrouve ici encore que la certitude de l'existence d'un corps précède la connaissance de ce qu'est ce corps.

En résumé, il nous paraît que *la nature des corps est d'avoir une figure continue dans un espace à une ou plusieurs dimensions, figure qui délimite un ensemble d'une ou plusieurs parties dans chacune desquelles la matière de cet espace varie continûment.*

## Divergences par rapport à la vision cartésienne

**Contrairement à ce que fait Descartes, il faut d'abord établir l'existence des corps, puis rechercher leur essence – Descartes n'établit pas l'existence du corps propre, autrement que comme un corps en général, alors pourtant qu'il dispose de la Notion d'union de l'âme et du corps – L'existence des corps est une vérité, mais l'existence de tel corps (autre que le corps propre) ne peut être qu'une vérité possible – Les éléments de matière subtile, qui sont des objets géométriques, ne peuvent avoir aucun effet – Un corps ne peut avoir une figure que s'il a une matière – La continuité suppose elle aussi qu'il y ait une matière – Descartes refuse l'idée de matière, car elle ne peut pas conduire à une vérité absolue (mais seulement possible)**

La sixième et dernière des *Méditations*, qui est consacrée à la question de l'existence des corps, est de loin la plus longue des six, et n'est certainement pas la plus claire. Sa conclusion est d'ailleurs bien moins assurée que celles qu'il a pu tirer des *Méditations* précédentes, comme mon existence en tant que chose qui pense, l'existence de Dieu, la distinction réelle de l'âme et du corps, ou encore la vérité des idées claires et distinctes. Descartes l'assume d'ailleurs pleinement :

« Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps, & autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens ; mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu & de notre âme ; [...] » *Méditations Métaphysiques – Abrégé des six méditations suivantes.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 12

Nous pensons que cela vient d'une question de *méthode*. Le problème est résumé dans la phrase suivante (déjà citée page 166 note \* et page 225) : « *selon les lois de la vraie Logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose, si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est.* » (*Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 85-86*). On peut déjà observer que cette posture est plus celle d'un ingénieur que d'un savant : l'ingénieur conçoit d'abord, puis fait passer l'objet de sa conception à l'existence ; tandis que le savant, en tout cas tel qu'on l'imagine traditionnellement, découvre une existence, puis cherche à en déterminer la nature (c'est-à-dire à la comprendre). La relation d'essence, qui associe un Fait à une Notion, est une relation, justement : elle n'existe (elle n'est une chose donnée) que si le Fait et la Notion sont eux aussi des choses données. Il faut déjà s'assurer que telle Notion et tel Fait sont des choses du monde donné pour juger ensuite, le cas échéant, que ce Fait a pour essence cette Notion. C'est exactement ce qu'a fait Descartes dans le cas de l'esprit : il a tout d'abord acquis la certitude de son existence en tant que Fait, au moment du *cogito*, puis celle de la Notion de chose qui pense, et ce n'est qu'ensuite qu'il conclut que sa nature est d'être une chose qui pense. Bien qu'il présente les choses différemment, nous pensons que c'est aussi ce qu'il fait pour Dieu, du moins avec la preuve de la *Troisième Méditation* : il acquiert la certitude de la vérité de l'idée qu'il a de la notion d'être parfait (idée qui ne peut être le fait de sa fantaisie), et donc aussi la certitude de l'existence d'un Fait autre que lui (par un raisonnement causal que, pour notre part, nous avons cru pouvoir critiquer), pour finir par conclure que ce Fait a pour nature d'être parfait. Dans le cas des corps, pourtant, il ne le fait pas. Il part de Notions dont il a les idées, les objets géométriques, et cherche ensuite à conclure à leur existence en tant que Faits. C'est-à-dire qu'il veut s'assurer *simultanément* (non pas dans un sens chronologique, mais logique) de l'existence des corps et du fait qu'ils ont bien pour essence les Notions dont il part. Or l'existence d'un Fait ne peut résulter de son essence (sauf peut-être, en tout cas aux yeux de Descartes, pour Dieu : cf. la preuve de la *Cinquième Méditation*). Et, on aura beau faire, se demander s'il existe des choses qui ont pour essence telle Notion revient tout de même bien à rechercher la nécessité

de l'existence de telles choses dans cette Notion. Sauf si l'on part également, par ailleurs, de l'existence de choses et que l'on examine ensuite si ces choses ont ou non cette Notion pour essence.

Pour notre part, nous avons recherché l'essence des corps en partant de l'idée que j'ai de leur existence, c'est-à-dire qu'il *en existe*. Il se trouve en effet que je peux être certain de l'existence de *mon* corps, nous l'avons vu. Et cette certitude de l'existence de mon corps me donne la certitude de l'existence *des* corps (en tant que causes de mes images cérébrales). La seule connaissance, ou la seule idée, que j'ai sur les corps est qu'il en existe. C'est par l'examen de cette idée de leur existence que nous avons pu découvrir leur essence : puisqu'il en existe, voilà ce qu'ils sont. Descartes, quant à lui, pose *a priori* que l'essence des corps, *s'il en existe*, est l'étendue. Et pourtant, il nous semble qu'il était bien près d'emprunter la voie que nous avons cru pouvoir esquisser, comme en témoigne le passage suivant de la *Sixième Méditation*, mais il est aussitôt revenu à l'idée qu'il avait *a priori* de la nature des corps :

« [...] en imaginant il [l'esprit] se tourne vers le corps [propre], & y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par le sens. Je conçois, dis-je, aisément que l'imagination se peut faire de cette sorte, s'il est vrai qu'il y ait des corps; [...] mais ce n'est que probablement, & quoique j'examine soigneusement toutes choses, je ne trouve pas néanmoins que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps. » *Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation*. Adam et Tannery, Vol. IX – page 58

Lorsque Descartes, dans les *Principes de la Philosophie*, retire progressivement toutes les qualités d'une pierre, de l'existence de laquelle, à ce stade, il n'est pas encore sûr, pour ne conserver finalement que la longueur, la largeur et la profondeur, qu'il ne peut pas enlever sans que la pierre elle-même disparaisse, quelle conclusion peut-il tirer? Seulement que l'idée qu'il a d'une pierre est qu'elle est étendue. Et en effet, puisqu'il pense (pour ne pas dire qu'il *croit*) qu'une pierre est étendue, s'il enlève l'extension à l'idée qu'il a d'une pierre, l'idée qui lui reste, en quelque sorte, il ne la reconnaît plus comme l'idée d'une pierre. Mais en quoi une telle expérience de pensée pourrait-elle attester de la vérité de l'idée de départ, à savoir qu'une pierre est étendue? Car l'idée d'une pierre peut parfaitement résulter ici de la fantaisie de l'esprit. C'est d'ailleurs ce que, pour notre part, nous pensons : l'idée d'une pierre en tant qu'elle est étendue est l'œuvre de l'entendement. Encore une fois, il aurait fallu partir de l'idée que j'ai d'une pierre *qui existe*, pour ensuite chercher à voir si je peux retirer toutes les qualités que j'y trouve, sauf l'extension. Du reste, si Descartes n'était pas arrivé à démontrer l'existence de choses dont l'essence est l'extension, qu'aurait-il

fait? Sa méthode l'aurait conduit à poursuivre ses recherches dans d'autres directions, en formulant de nouvelles hypothèses quant à l'essence des corps, pour ensuite vérifier s'il existe ou non des Faits relevant de ces différentes essences envisagées, et ce, jusqu'à ce qu'il finisse par en trouver, par hasard en quelque sorte... Autrement dit, les corps ont pour essence, dans la philosophie cartésienne, l'étendue, parce que Descartes est parti *a priori* sur cette hypothèse, et ce, très tôt dans sa carrière, comme nous l'avons vu.

Descartes établit, dans les *Méditations*, la distinction réelle entre l'âme et le corps. Cette distinction réelle est celle de deux substances. Certes, ces deux substances ont des essences différentes, et cela impose que ces substances soient distinctes. Mais deux substances peuvent être réellement distinctes alors même qu'elles ont la même essence. C'est d'ailleurs le propre d'une essence que de pouvoir être l'essence de plusieurs substances. De plus, le propre d'une substance est d'être distincte des autres substances. Mais si l'on examine attentivement la démarche de Descartes, elle consiste à démontrer que l'âme n'a pas besoin du corps pour subsister, et que le corps, *s'il existe*, n'est pas une chose qui pense, c'est-à-dire qu'il n'a pas la même essence que l'âme. Puisque, par ailleurs, par le *cogito*, il s'assure de l'existence de l'âme, il établit bien que l'âme est une substance, et ce, même si le corps n'existe pas. Il établit aussi que, toujours *s'il existe*, le corps est une substance, et donc est distinct de l'âme. Mais il n'établit pas l'existence du corps propre. Et donc il n'établit pas que le corps propre est une substance.

L'existence du corps propre est alors traitée simultanément à celle des corps en général. Ceci est très surprenant. Car Descartes avait le concept d'*union de l'âme et du corps*, qui aurait dû lui permettre de distinguer le corps propre des autres corps. Dans le passage suivant :

« Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, pource que nous apercevons clairement que la douleur & plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, & que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 64

Descartes distingue bien en effet le corps propre de « tous les autres », mais il oublie aussitôt cette particularité en ne voyant plus en lui qu'une « chose étendue ». Il ne veut voir le corps propre qu'au travers de sa nature de chose étendue, parce qu'il a posé *a priori* que l'existence d'un corps, quel qu'il soit, ne pouvait être établie qu'en

tant qu'il est une chose étendue. De notre côté, nous ne disons pas que le corps propre a une autre essence que les autres corps. Mais son existence, par contre, est assurée indépendamment de celle des autres corps — c'est même elle qui permet ensuite d'établir celle des autres corps.

La certitude qu'il existe des corps s'appuie sur la certitude de l'existence de mon corps propre, et toutes deux se fondent sur ce qui est à l'origine du fait que j'ai leurs idées, à savoir l'existence d'images cérébrales que je perçois. Descartes semble dire la même chose lorsqu'il affirme que

« [...] je n'ai pas prouvé l'existence des choses matérielles de ce que leurs idées sont en nous, mais de ce qu'elles se présentent à nous de telle sorte, que nous *connaissons clairement* qu'elles ne sont pas faites par nous, mais qu'elles nous viennent d'ailleurs. » *Lettre à destinataire inconnu d'août 1641*. Ferdinand Alquié, Vol. 2 – page 367

Mais en réalité son point de départ est bien les idées des objets mathématiques, qu'il trouve en lui, et pour lesquelles il conclut qu'elles ne sont pas le fait de la fantaisie. Mais cela prouve seulement que ces idées sont vraies, et, comme leurs objets sont des Notions, cela ne peut conduire à l'existence de Faits. Tandis que nous pensons que l'existence des « choses matérielles » peut être établie, sans partir des idées que nous en avons, mais bien du seul fait que *des* idées (et peu importe ce que sont ces idées) « se présentent à nous » d'une certaine manière, tout à fait particulière, et c'est cette manière tout à fait particulière qui implique qu'il existe des Faits qui en soient la cause.

La certitude de l'existence de mon corps propre vient après celle du *cogito* ; elle repose en outre sur la présence en moi de l'idée de la Notion simple d'union d'âme et du corps et elle ne s'acquiert originellement qu'à l'occasion d'un type de pensée particulier, l'image mentale. Mais elle est de même nature que celle du *cogito* : la vérité de l'idée que mon corps propre existe et, conséquemment, qu'il existe des corps, est une vérité absolue et non pas seulement une vérité possible.

Mais si je suis certain qu'il existe *des* corps, la question de l'existence d'un corps particulier est autrement plus difficile. C'est la question de la vérité de l'idée que j'ai d'un objet corporel. Et une idée est vraie lorsque l'agent qui l'a provoquée n'est pas mon esprit lui-même. Il se trouve que l'esprit peut s'en assurer lorsque son idée est claire et distincte, c'est-à-dire lorsqu'il peut l'analyser en idées dont les objets sont simples. C'est le cas des Notions. Mais le propre des corps est la continuité. Ou plutôt les objets des idées que j'ai des corps comportent la continuité. Et cela m'empêche d'être jamais certain de la vérité absolue de ces idées. La certitude de l'existence d'un corps particulier ne peut être, en conséquence, que relative :

– à ma créance actuelle ; et, compte tenu de la nature des objets corporels :

- à la profondeur, dans la série causale, à laquelle je conviens de me placer ;
- à l'échelle à laquelle je conviens de considérer ce corps.

C'est la continuité qui conduit à la relativité de la vérité. Mais Descartes *veut* une vérité absolue. Il nous semble qu'à l'origine même de sa démarche il y a le postulat qu'une vérité absolue est toujours accessible, au moins en droit, à l'esprit humain. C'est effectivement le cas pour les Notions, qui sont discrètes — car même le "continu" mathématique est traité comme un objet simple. C'est pourquoi il projette *a priori* le monde des Notions (la géométrie) sur le monde des corps, et, ne voyant plus les corps qu'au travers de cette grille discrète, il peut retrouver des vérités absolues. Le continu, c'est bien sûr aussi l'infini, l'infiniment petit en l'espèce. Descartes a bien évidemment reconnu l'infini, et son caractère réfractaire à l'esprit humain. Mais en y distinguant deux concepts, l'un positif : le parfait, l'autre négatif : l'indéfini, et en transcendant le premier au travers de Dieu, il a cru pouvoir contourner l'obstacle. Finalement, c'est l'infini qui est en Dieu, qui, de l'extérieur en somme, vient me garantir la vérité absolue de celles de mes idées qui comportent de l'indéfini, mes idées des corps. De ce point de vue, nous pourrions dire que Descartes s'est arrêté en chemin, ce chemin qu'il avait ouvert avec le *cogito*, qui, lui, se passe de toute transcendance. La transcendance est, en somme, le prix à payer pour une vérité qui ne soit pas que relative...

En pratique, dans ses travaux, Descartes reconnaît pourtant que la vérité des idées que j'ai sur les corps est relative, notamment au niveau de profondeur auquel je décide d'aller dans la série causale, et aussi à l'échelle à laquelle je considère les corps<sup>\*199</sup>. La démarche scientifique de Descartes, consistant à élaborer un système d'hypothèses cohérent qui explique, par la relation de causalité, la formation des images cérébrales, est parfaitement légitime. Il fait preuve, dans tous ces travaux, d'un véritable génie. On devine qu'il y prit un grand plaisir. Le plaisir d'un mécanicien, ou d'un ingénieur. Et c'est ce qui est très surprenant ! Comment n'a-t-il pas vu, lui qui a conçu et dessiné les plans de véritables machines, que ses éléments de « matière subtile », qui, de fait, ne sont que de pures figures de géométrie (comme les sphères de ce qu'il appelle le « second élément » ou « élément air »), ne peuvent avoir *aucun effet*. Il a conçu ces éléments de « matière subtile » pour être les causes

---

\* « [...] encore que celles [les parties] qui ont tant soit peu de grosseur, puissent aisément être divisées en beaucoup d'autres plus petites : ainsi, un grain de sable, une pierre, un rocher, & toute la Terre même, pourra ci-après être prise pour une seule partie, en tant que nous n'y considérerons qu'un mouvement tout simple & tout égal. » Le Monde. Adam et Tannery, Vol. XI – page 15



des effets perceptibles par les organes des sens, comme la couleur, la chaleur, le goût salé etc., et même de tous les effets de l'univers, depuis la formation et le mouvement des planètes, jusqu'aux mécanismes des êtres vivants, en passant par les phénomènes météorologiques, par exemple. Or, comment une sphère géométrique pourrait-elle être cause du moindre effet? Comment, par exemple, une sphère géométrique pourrait-elle entrer en collision, ou exercer une pression sur une autre sphère géométrique? Pourquoi deux sphères géométriques en mouvement (quant à nous, nous contestons même qu'il puisse y avoir mouvement d'un objet géométrique), qui se heurteraient, se repousseraient-elles? Seraient-elles donc "dures", et même parfaitement dures<sup>\*200</sup>? Mais la dureté d'un corps est justement expliquée par ces éléments de « matière subtile »<sup>†201</sup>. Plus même : pourquoi deux sphères qui se touchent restent-elles *deux* corps distincts, et non pas un seul, comme lorsque deux gouttes d'eau que l'on rapproche jusqu'à se toucher, finissent par fusionner en une seule? Les deux gouttes d'eau sont distinctes parce qu'elles sont séparées, et délimitées, par un corps d'une autre apparence, l'air; lorsqu'elles se touchent, leur surface de contact ne présente plus de discontinuité sur aucune des qualités apparentes, et c'est pourquoi elles ne font plus qu'un seul corps (qui reste délimité, sur sa surface extérieure, par la discontinuité, relative essentiellement à la couleur, avec l'air ambiant). Pourquoi les sphères de matière subtile ne fusionnent-elles pas? Et même, plus généralement, pourquoi les éléments des premier, deuxième et troisième genres, qui se touchent très étroitement (il n'y a pas de vide), ne fusionnent-ils pas? Quelle est la qualité (ou les qualités) dont la discontinuité permet l'existence même d'une figure? Il faudrait donc concevoir d'autres éléments, encore plus subtils, qui composeraient ces éléments de « matière subtile »? C'est évidemment possible, puisque Descartes affirme bien qu'il n'y a pas d'atomes, et que ses éléments de « matière subtile » sont eux-mêmes divisibles à l'infini\*. Mais on voit

\* « J'imagine les parties de la Matière subtile aussi dures & aussi solides que le puissent être des corps de leur grandeur; [...] » Lettre au Père Mersenne du 15 novembre 1638. *Adam et Tannery, Vol. II* – page 440

† « Et lorsqu'elles [les petites parties] se lient en cette sorte, elles composent des corps durs, comme de la terre, du bois, ou autres semblables : au lieu que, si elles sont simplement posées l'une sur l'autre, sans être que fort peu ou point du tout entrelacées, & qu'elles soient avec cela si petites, qu'elles puissent être mues & séparées par l'agitation de la matière subtile qui les environne, elles doivent occuper beaucoup d'espace, & composer des corps liquides fort rares & fort légers, comme des huiles ou de l'air. » *Les Météores – Discours premier. Adam et Tannery, Vol. VI* – pages 233-234

\* « [...] sachez que je ne conçois pas les petites parties des corps terrestres comme des atomes ou particules indivisibles, mais que, les jugeant toutes d'une même matière, je crois que chacune pourrait être redivisée en une infinité de façons, & qu'elles ne diffèrent entre elles que comme des

-----

bien que la démarche est une sorte de fuite en avant, nécessairement vouée à l'échec, car elle ne consiste, en fin de compte, qu'à ajuster le grossissement de la lunette avec laquelle on observe les corps : les phénomènes qui sont à notre échelle sont expliqués par les éléments de « matière subtile » ; mais les mêmes phénomènes se rencontrent à nouveau pour ces éléments ; il faut donc les expliquer de la même manière par des éléments de "matière encore plus subtile"...

Au demeurant, le modèle cartésien qui se veut explicatif des différences sensibles que l'on rencontre dans les corps présente une véritable contradiction avec la définition même que Descartes donne des corps. Les éléments de « matière subtile » qui sont censés composer les corps se distinguent, non seulement par leurs figures, mais aussi, et peut-être surtout, par leurs mouvements. Descartes distingue par exemple les solides des liquides par le fait que, dans le cas des premiers, les éléments de « matière subtile » du troisième genre sont immobiles les uns par rapport aux autres, tandis que dans le cas des liquides, ils se meuvent les uns par rapport aux autres. Par ailleurs, on rappelle la définition que donne Descartes d'un corps :

« Par UN CORPS, ou bien par UNE PARTIE DE LA MATIÈRE, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoi qu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements. » *Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 76

La précision « ou par une partie de la matière » ne pose pas problème si l'on comprend que Descartes convient de considérer comme un seul mouvement le transport de plusieurs corps (qui constitueraient alors la "partie de matière" considérée) qui restent dans une position relative immuable : un bloc de corps, en somme, qui se déplacent ensemble. Mais l'expression « une partie de la matière » recouvre aussi, dans l'esprit de Descartes, des parties d'un corps qui ont leurs propres mouvements, et donc en particulier les éléments de « matière subtile » des trois genres dont sont composés les corps. Or, les éléments du second et du premier genres qui remplissent les « pores » et les « recoins » d'un corps (c'est-à-dire les espaces entre les éléments du troisième genre) sont en mouvement relatif, vis-à-vis des éléments des deux autres genres, mais aussi vis-à-vis des autres éléments de leur genre. On pourrait peut-être concevoir que tous les éléments qui constituent un corps, qui, rappelons-le, est délimité par une figure, c'est-à-dire tous les éléments qui sont inclus dans cette figure, soient en mouvement les uns par rapport aux autres, tout en restant cependant à l'intérieur de cette figure, qui, elle, se mouvrait

---

*pierres de plusieurs diverses figures, qui auraient été coupées d'un même rocher.* » *Les Météores – Discours premier*. Adam et Tannery, Vol. VI – pages 238-239

globalement par rapport à d'autres corps. Ce serait un peu comme nous concevons aujourd'hui le mouvement brownien des molécules d'un gaz enfermé dans une enveloppe. Mais alors : qu'est-ce qui constituerait l'équivalent de cette "enveloppe" ? Et on retrouverait la question de ce qui fait la figure d'un corps... Mais en réalité, pour Descartes, ce n'est même pas cela : les éléments de « matière subtile » du second et du premier genres ne restent pas enfermés dans les corps, ils les traversent en permanence. C'est par ces flux d'éléments qui traversent les corps que Descartes explique par exemple la lumière, le magnétisme, ou encore la « raréfaction » (c'est-à-dire l'augmentation de volume d'un corps). Cela ne fait que rendre encore plus problématique l'existence de corps singuliers (c'est-à-dire de substances corporelles), car il y a en permanence un échange de matière entre un corps et son environnement : le problème que l'on connaît pour les corps vivants, qui ne cessent de s'alimenter et de respirer, se généralise à tous les corps matériels, même inertes. On pourrait peut-être chercher à s'en sortir en ne considérant dans un corps, par convention, que ses éléments du troisième genre. Mais pourrait-on alors dire que l'essence d'un corps est l'extension ? nous aurions des figures, des surfaces et des volumes criblés de trous, de vides... Et d'ailleurs, il n'y a pas de différence de nature entre les éléments du troisième genre et ceux des second et premier genres : ce ne sont que des différences de degrés (relativement à la taille et à la vitesse), et rien ne dit que l'on ne passe pas des uns aux autres de manière relativement continue. Bref, on voit que le mouvement des éléments de « matière subtile », qui est censé rendre compte des propriétés sensibles d'un corps particulier, fait paradoxalement disparaître ce corps en tant qu'il est particulier, justement...

Cela provient, bien entendu, de ce que la « matière subtile » est tout sauf de la *matière*. D'une manière générale, l'insigne faiblesse de la vision cartésienne des corps est qu'ils sont sans matière. Et ils sont sans matière, parce qu'ils sont dans l'espace géométrique, et que l'espace géométrique est effectivement sans matière, lui. C'est d'ailleurs cette propriété qui rend possible de "glisser" l'espace géométrique sous tous les autres espaces ; autrement dit de géométriser les espaces matériels. Et l'intérêt scientifique et pratique de cette opération de modélisation est immense. Et c'est bien à Galilée et à Descartes que nous sommes redevables de la conception de cette opération. Mais cette opération est une *opération*, justement : il s'agit de modéliser la matière. Après cette opération, la matière n'apparaît plus, du moins *dans* le modèle, parce qu'elle est le *sujet* du modèle. Or, cette matière est avant tout le substrat du continu. Il n'y a de continuité que si *quelque chose* varie continûment. Comme il n'y a de mouvement que si *quelque chose* est en mouvement, c'est-à-dire a une vitesse instantanée. Mais si l'on part de l'espace géométrique, ou si l'on dit que l'espace

matériel est en réalité l'espace géométrique, alors on a affaire à un espace parfaitement homogène, totalement transparent, absolument inodore, d'un silence abyssal, n'offrant pas la moindre résistance, d'une isotropie sans défaut, etc. Dans ces conditions, comment peut-on encore distinguer en son sein *un corps d'un autre*? Et même : qu'est-ce qui nous empêcherait de considérer qu'il n'existe qu'un seul corps (ou une seule substance "matérielle")? Certes, Descartes précise bien qu'un des modes de l'extension est la figure. Mais une figure est une discontinuité, et il n'y a rien qui puisse faire l'objet d'une discontinuité (car il n'y a rien non plus qui puisse faire l'objet d'une continuité). Il faut une matière. Cette matière peut être n'importe quoi, mais elle doit être. Descartes a eu raison, bien sûr, d'expliquer que la couleur n'est pas dans les corps, mais provient d'une chaîne causale qui se termine, en passant par le sens de la vue, à l'image cérébrale. Mais il doit bien y avoir *quelque chose* dans chacun des maillons de cette chaîne causale, certes pas quelque chose de coloré<sup>202</sup>, mais quelque chose tout de même, c'est-à-dire autre chose qu'une pure Notion, comme le sont les objets géométriques. Car une Notion agit directement sur l'esprit : l'esprit la conçoit sans qu'il ait besoin de cet intermédiaire qu'est l'image cérébrale. Mon idée qu'il y a des Faits corporels vient justement de ce que je conçois des objets à partir d'images cérébrales, c'est-à-dire à partir de quelque chose qui est radicalement distinct de mon esprit, à savoir mon corps propre. Une Notion agissant directement sur l'esprit, je peux concevoir qu'elle agisse également sur mon corps, grâce à l'union de l'âme et du corps : mais elle ne serait pas alors la *cause* d'une image cérébrale, mais son agent — de manière d'ailleurs quelque peu impropre, car ce serait plutôt l'idée que j'ai de cette Notion, ou mon esprit lui-même, qui serait l'agent de cette image cérébrale. La relation de causalité, telle que nous la concevons, n'est de toute façon qu'une relation entre Faits.

Une Notion qui serait *cause* d'un effet corporel, ce serait comme si *le nombre 2* (et non pas 2 pierres) pouvait agir sur un tas de 3 pierres pour le transformer en un tas de 5 pierres. Bien sûr, il arrive que l'on prête à des significations un pouvoir d'action sur le monde des choses, comme par exemple dans les expressions suivantes : *La main de la justice s'est abattue sur le criminel*, ou encore : *La liberté soulève le peuple*; mais de telles réifications ne sont bien sûr que de pures figures de style. On dira peut-être que la science contemporaine ne procède pas autrement et accomplit en quelque sorte la vision prémonitoire de Descartes d'une mathématisation intégrale du monde physique. C'est ainsi, par exemple, que les particules de la mécanique quantique ne sont plus que des "fonctions d'onde" ou des "vecteurs d'état" ("ket") dans l'espace vectoriel de Hilbert sur lesquels agissent des opérateurs mathématiques. Mais il ne s'agit que d'une apparence. Car le statut épistémologique de ces équations mathématiques ne fait pas de doute : elles ne consistent qu'en une certaine *modélisation* du réel, une sorte de "grille de lecture" du réel. Elles

représentent le réel, mais ne prétendent pas être le réel. Ces fonctions d'onde ou vecteurs d'état sont des êtres mathématiques (des significations), certes, mais appliqués à des masses et à des charges électriques, qui sont, elles, des corps. Ce sont les effets des corps provoqués par d'autres corps, c'est le devenir des corps, qui sont représentés par des formules mathématiques; mais les corps eux-mêmes ne sont pas des êtres mathématiques. Et il y a plus : la physique contemporaine a pratiquement abandonné l'idée qu'il y aurait des "choses en soi" dans une sorte d'arrière-monde inaccessible à la connaissance. Les seules choses réelles sont des choses observables (mais pas nécessairement directement par nos sens, bien sûr) : on peut même dire que c'est l'observation qui fait la chose, comme si c'était notre regard, en tout cas notre questionnement, qui forçait la chose à se déterminer (telle position et telle vitesse, par exemple, position et vitesse qui étaient indéterminées, non pas pour nous, mais bien dans l'absolu, avant que nous cherchions à les mesurer). Nous sommes ici aux antipodes de la vision cartésienne pour laquelle des choses (les éléments de « matière subtile » qui composent la matière) sont, par nature, inobservables. Mais, nous objectera-t-on encore, un électron non plus n'est pas observable, ni un photon; ce ne sont que leurs effets sur les appareils de mesure qui sont observables, comme les effets dus à la forme et à la vitesse des éléments des trois genres de la physique cartésienne sont observables sur nos sens (ce sont la couleur, la chaleur, la dureté etc.). Mais justement : un instrument de mesure est un dispositif conçu pour réagir à la présence d'une masse ou d'une charge électrique, lui-même étant un ensemble articulé de masses et de charges électriques, et le résultat de l'observation se manifeste *in fine* par un certain état de la masse et de la charge électrique de l'instrument de mesure lui-même; tandis que dans la physique cartésienne il y a une rupture de nature entre les êtres purement géométriques que sont les éléments de « matière subtile » et le dispositif sensoriel qui est censé en observer les effets : les sens fournissent une image mentale qui n'est jamais, comme nous l'avons vu, l'analogon d'une pure figure géométrique.

Descartes avait parfaitement conscience que l'absence de véritable matière dans sa vision des corps était l'objection majeure qu'on lui opposait :

*« Plusieurs excellents esprits, disent-ils, croient voir clairement que l'étendue Mathématique, laquelle je pose pour le principe de ma Physique, n'est rien autre chose que ma pensée, & qu'elle n'a, ni ne peut avoir, nulle subsistance hors de mon esprit, n'étant qu'une abstraction que je fais du corps Physique; & partant, que toute ma Physique ne peut être qu'imaginaire & feinte, comme sont toutes les pures Mathématiques; & que, dans la Physique réelle des choses que Dieu a créées, il faut une matière réelle, solide, & non imaginaire. Voilà l'objection des objections, et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici*

allégués. » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 212

Les relations entre Descartes et Gassendi étaient tout sauf cordiales, c'est certain. Mais cette lettre fut publiée avec les *Méditations*, et il faut donc la considérer comme traduisant la véritable pensée de Descartes, au-delà de la forme qui, elle, exprime un agacement certain. Or, la réponse à cette « objection des objections » est assez révélatrice :

« Toutes les choses que nous pouvons entendre & concevoir, ne sont, à leur compte, que des imaginations & des fictions de notre esprit, qui ne peuvent avoir aucune subsistance : d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre, ni concevoir, ou imaginer, qu'on doive admettre pour vrai, c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison, & se contenter d'être Singe, ou Perroquet, & non plus Homme, pour mériter d'être mis au rang de ces excellents esprits. » *Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses.* Adam et Tannery, Vol. IX – page 212

La forme est celle d'un sophisme. Mais encore une fois, au-delà de la forme, que répond Descartes? En fait, « qu'on ne peut aucunement entendre, ni concevoir, ou imaginer » une « matière réelle, solide & non imaginaire », au contraire de « l'étendue Mathématique » qu'il « pose pour le principe de sa Physique ». C'est donc que Descartes ne confond pas le modèle avec le sujet du modèle — ce dont on pouvait se douter —, mais que s'il refuse l'idée même qu'il puisse y avoir une « matière », c'est pour des raisons épistémologiques : on ne pourrait pas la concevoir\*. Il faut

---

\* Ni l'imaginer — mais pour ce qui est de l'imagination, c'est tout le contraire : à nos yeux, en tout cas, on ne peut imaginer qu'une matière, et certainement pas un objet géométrique, sauf justement à lui ajouter une matière, comme la couleur... Et ce qui est tout de même surprenant, c'est que Descartes s'était bien fait cette même observation, à savoir que dans toute image il y a une "matière", comme en témoigne le passage suivant des *Regulæ* : « [...] on peut évidemment se persuader, par exemple, que si l'on réduit à rien tout ce qui est étendu dans la nature, il n'est pas contradictoire que l'étendue elle-même continue à exister à elle toute seule, on fera pourtant usage, pour parvenir à cette représentation, non pas d'une idée corporelle, mais de l'entendement seul qui se trompe dans son jugement. On le reconnaîtra spontanément, si l'on réfléchit avec attention à cette image même de l'étendue, qu'on tentera de forger en sa fantaisie au cours de l'opération : on remarquera en effet qu'on ne la saisit point dégagée de tout sujet, mais qu'on l'imagine tout autrement qu'on ne la juge : à telle enseigne que ces entités abstraites (quoi que pense l'entendement de la vérité de la chose) ne se forment jamais dans la fantaisie séparément de tout sujet. » (Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. *Ferdinand Alquié*, Vol. 1 - pages 171-172). Dans ce texte, ce que Descartes appelle « sujet » correspond à ce que nous appelons « matière », et, bien sûr, la « fantaisie » est à comprendre au sens de l'imagination. Mais la

-----

certainement comprendre concevoir *clairement et distinctement*. Autrement dit, Descartes refuse d'envisager qu'il puisse y avoir une matière parce que je ne pourrais pas être certain de la vérité de l'idée que j'en aurais. Or ce jugement semble bien être *a priori*. Car comment peut-on affirmer « qu'on ne peut aucunement entendre, ni concevoir » quelque chose, sans avoir essayé? Pour notre part, il nous a bien semblé concevoir clairement et distinctement l'existence d'une matière, sans d'ailleurs savoir quelle est la nature de cette matière. Exactement comme je peux concevoir clairement et distinctement que je suis, sans savoir encore quelle est ma nature. Le paradoxe de la position cartésienne sur la matière est qu'il cherche ensuite (et, pense-t-il, avec succès) à montrer que des corps peuvent exister conformément à l'idée qu'il en a *a priori* (même s'il la conçoit clairement et distinctement, mais seulement en tant qu'elle représente une Notion, et non pas un Fait, il faut le rappeler), en utilisant pour cela une hypothèse sur l'existence de « matière subtile »\*, de la vérité de laquelle il affirme lui-même qu'il ne peut être certain qu'*a posteriori*, c'est-à-dire par le seul fait, qu'en conjonction avec son autre hypothèse *a priori*, sur l'essence des corps, elle "fonctionne" bien<sup>†203</sup>...

---

conclusion de Descartes est qu'en fait l'étendue « toute seule » ne se différencie pas du corps qui l'occupe, et que donc le corps est l'étendue elle-même. On peut le suivre, tant qu'il s'agit de l'étendue en tant qu'elle est *abstraite* de l'idée que nous avons d'un objet corporel. Mais cette étendue là n'est pas l'étendue mathématique, qui, elle, n'est pas abstraite de l'idée d'un objet corporel, mais est une Notion (chose donnée) dont nous avons l'idée par ailleurs. Or, Descartes assimile ces deux étendues : « *Par étendue, nous entendons tout ce qui possède longueur, largeur et profondeur, sans nous demander s'il s'agit d'un corps véritable ou seulement d'un espace; [...].* » (Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 171*). Il pense donc que l'étendue mathématique se trouve *dans* les corps, puisque je peux l'en abstraire : « *Toutefois elles [les choses corporelles] ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, [...]; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement & distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement.* » (Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 63*). C'est la raison pour laquelle il croit pouvoir affirmer que l'idée de l'étendue mathématique, qu'il conçoit bien clairement et distinctement en tant que représentant une Notion, n'est pas autre chose que la matière des corps.

\* « [...] nous n'avons pu déterminer en même façon combien sont grandes les parties auxquelles cette matière est divisée, ni quelle est la vitesse dont elles se meuvent, ni quels cercles elles décrivent. Car ces choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, & non par la force du raisonnement, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoi il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent entièrement avec l'expérience. » Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 124*

† « Pour la Matière subtile, il est vrai que je ne la prouve pas *a priori*; [...] j'ai écrit que je la supposais : mais je prétends qu'il y a plus de cinq cent raisons dans la Dioptrique & dans les

-----

Dans *Le Monde*, Descartes qualifie de « fable » la description qu'il fait de la formation imaginaire d'un monde, auquel ressemble toutefois le monde réel tel qu'il a été créé. Il est possible que cette présentation de ses travaux s'explique par les contraintes politiques et religieuses qui pesaient sur les savants du XVII<sup>ème</sup> siècle. Mais il faut tout de même observer que le point qui, aux yeux mêmes de Descartes, fait qu'il s'agit d'une « fable », est, non pas son hypothèse relative à la « matière subtile », mais bien l'assimilation de la matière à l'étendue :

« [...] toute la difficulté qu'ils [les philosophes] éprouvent en la leur [conception de la matière], ne vient que de ce qu'ils la veulent distinguer de sa propre quantité & de son étendue extérieure, c'est-à-dire de la propriété qu'elle a d'occuper de l'espace. [...] Mais ils ne doivent pas aussi trouver étrange, si je suppose que la quantité de la matière que j'ai décrite, ne diffère non plus de sa substance, que le nombre fait des choses nombrées; & si je conçois son étendue, ou la propriété qu'elle a d'occuper de l'espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie Forme & son Essence : car ils ne sauraient nier qu'elle ne soit très facile à concevoir en cette sorte. Et mon dessein n'est pas d'expliquer, comme eux, les choses qui sont en effet dans le vrai monde; mais seulement d'en feindre un à plaisir, dans lequel il n'y ait rien que les plus grossiers esprits ne soient capables de concevoir, & qui puisse toutefois être créé tout de même que je l'aurai feint. » *Le Monde – Chapitre VI. Adam et Tannery, Vol. XI – page 36*

Mais plus tard, il ne présentera plus ainsi ce point, qui deviendra une vérité certaine, et même une des plus importantes et des plus fondamentales de toute sa philosophie (et donc aussi de ses travaux scientifiques). Cet *a priori* sur l'impossibilité d'une matière a empêché Descartes de s'intéresser aux travaux menés par d'autres si ces travaux n'étaient pas compatibles avec les conséquences qu'il avait tirées de son *a priori*. Or une de ces conséquences est, puisqu'il n'y a pas de matière, et donc pas de *masse*<sup>\*</sup>, sur laquelle la force de la pesanteur pourrait avoir prise, que la pesanteur résulte de la pression exercée sur un corps par la matière subtile qui l'entoure et qui tourbillonne. Il ne peut donc pas y avoir de pesanteur dans le vide (si tant est qu'il existe un vide) :

« Tout ce qu'il [Galilée] dit de la vitesse des corps qui descendent dans le vide &c., est bâti sans fondement; car il aurait dû auparavant déterminer

---

*Météores qui la prouvent a posteriori, c'est-à-dire, cinq cent Choses que j'explique par elle, & qui ne le pourraient être sans elle; [...].* » Lettre à Boswell de 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV – page 709.*

\* « Tous les corps étant de même matière, deux parties de cette matière, de même grosseur & figure, ne peuvent être plus pesantes l'une que l'autre; [...]. » Lettre au Père Mersenne du 6 août 1640. *Adam et Tannery, Vol. III – page 135*



ce que c'est que la pesanteur ; & s'il en savait la vérité, il saurait qu'elle est nulle dans le vide. » *Lettre au Père Mersenne du 11 octobre 1638*. Adam et Tannery, Vol. II – page 385

Que Descartes ait une autre vision de la pesanteur que Galilée, rien d'anormal à cela. Qu'il défende sa propre théorie est également dans l'ordre des choses. Mais on ne peut manquer de remarquer l'expression : « s'il en savait la vérité », qui donne à penser que Descartes serait, à ses yeux, détenteur, non pas d'une vérité, celle de sa créance, qu'il s'efforce de bâtir le plus méthodiquement possible, en cherchant à traduire la cohérence du monde, mais de *la* vérité. Le monde est cohérent, et la cohérence de ma lecture du monde est la garantie de la fidélité de ma lecture. Mais rien ne m'autorise à penser *a priori* qu'il ne peut y avoir qu'une seule lecture fidèle. La cohérence de ma créance n'interdit pas à d'autres créances d'être elles aussi cohérentes, tout en étant différentes de la mienne. Et reconnaître cette possibilité relève d'une position d'ordre éthique.

---

## L'Homme

### L'existence de l'Autre

**Dans quel cas doit-on remettre en cause sa créance? – Ce ne peut être qu'à l'occasion de la reconnaissance de la créance d'un Autre – Il semble que je ne puisse pas être certain de l'existence d'un autre *ego* – Le *cogito* me conduit à la certitude de l'existence de l'Homme, qui est la certitude à la fois de ma propre existence et de ma nature – Je suis alors certain de l'existence en droit de l'Autre – L'idée de l'Homme joue le même rôle que l'idée de Dieu – Elle n'est l'idée ni d'une essence ni d'un Fait; elle n'est pas non plus un universel – Le fait qu'un homme est un Homme ne relève que d'une certitude morale – Mais reconnaître l'existence d'une autre créance conduit à une certitude de même nature que celle du *cogito* – L'acte de reconnaissance d'un Autre peut être qualifié d'"Admiration" – L'Autre fait que je ne suis plus seulement un étant qui a pour essence la nature humaine, mais un Homme avec des Hommes**

Nous avons proposé (cf. page 312) de compléter l'éthique cartésienne de la pensée par une quatrième règle, consistant à s'autoriser, le cas échéant, à remettre en cause sa créance, même si celle-ci a été construite de la manière la plus rigoureuse qui soit, à partir, d'une part d'une refondation originaire selon le modèle de ce qui est proposé par le parcours des *Méditations*, et d'autre part de l'application constante et sans faille des trois autres règles qui constituent la maxime cartésienne. La nécessité de cette quatrième règle nous paraît établie par l'exemple même de l'œuvre cartésienne : l'erreur sur la nature des corps, qui fut commise très tôt, non seulement ne fut jamais corrigée, mais Descartes développa sans fin des théories scientifiques dont la finalité, d'un certain point de vue, n'était que de prouver, encore et toujours, qu'il n'y avait pas erreur. Quelles que soient les expériences auxquelles il était confronté, ou qu'on lui

rapportait, Descartes arrivait à les expliquer par sa théorie de la matière étendue. Du reste, si son modèle fondé sur un jeu de trois éléments de matière s'était révélé insuffisant pour expliquer un phénomène, rien ne l'aurait empêché d'imaginer un quatrième élément "qui va bien". Et plus la créance de Descartes s'enrichissait et se renforçait, et plus il lui devenait difficile de remettre en cause ce postulat erroné.

La possibilité d'une remise en cause de sa créance doit donc être prévue. Mais dans quel cas cette possibilité doit-elle être activée? Pour douter, il suffit d'une raison de douter; et pour remettre en cause sa créance, que faut-il? Suffit-il également d'une seule raison? Non, bien sûr. Car il ne saurait y avoir une *raison* pour remettre en cause sa créance: la maxime cartésienne est justement conçue pour que la créance bâtie en conséquence soit totalement conforme à la raison. Et c'est tout le problème: il n'y a jamais de *raison* pour remettre en cause sa créance. Remettre en cause sa créance est une action, qui relève de la volonté, et ne saurait donc s'expliquer. L'entendement (ou la raison) a généralement pour fonction d'incliner la volonté à effectuer tel ou tel choix. Mais ici l'entendement est muet, au mieux, ou alors il incline plutôt la volonté à ne pas remettre en cause la créance, car elle est cohérente. Alors? cela veut-il dire que la remise en cause de sa créance ne serait qu'une action purement arbitraire, effectuée « *sans raison, peut-être même contre toute raison* », comme le dirait Bergson\*? Cette décision n'est pas arbitraire, mais au contraire elle se fonde sur « la meilleure des raisons », pour reprendre encore une expression de Bergson, qui n'est pas une raison à proprement parler, mais une position éthique: la reconnaissance de l'Autre. Plus précisément: *la reconnaissance d'une autre créance*, celle d'un Autre. Ma créance, bâtie en application de la maxime cartésienne de la pensée, ne saurait être remise en cause pour quelque raison que ce soit. Au contraire, toutes les raisons me confortent dans ma créance. Seule l'existence d'une autre créance, dont la reconnaissance est comme un surgissement, mais un surgissement qui n'a lieu que si je le *veux*, m'autorise à, éventuellement, remettre en cause la mienne.

La question de l'existence d'un Autre se pose-t-elle? Il semble que, non seulement elle se pose, mais qu'elle est probablement la question la plus difficile qui soit. Car un

---

\* BERGSON Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF: Paris, 1927-2005 - page 128. Mais Bergson, dans ce passage, veut traduire l'authenticité d'une décision, qui doit exprimer le "moi profond", alors que pour notre part il s'agit tout au contraire d'exprimer la reconnaissance d'un autre que moi, justement.

Autre, ce ne peut être qu'un autre *ego*, par définition même de ce que l'on entend par "un Autre". Or l'*ego*, c'est celui dont l'existence est avérée par le « *Je pense, donc je suis* ». Mais « *cette proposition* » n'est « *nécessairement vraie* » que « *toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.* » (Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 19). Mais, bien sûr, il faut que ce soit *cet ego* lui-même qui « prononce » ou « conçoive » cette proposition. Il semble donc bien que seul l'*ego* lui-même peut être certain de sa propre existence. Et qu'en conséquence je ne puisse jamais être certain de l'existence d'un *autre ego*, car s'il existe, seul lui-même peut en avoir la certitude. Je peux, certes, concevoir un autre *ego*, et concevoir que cet autre *ego* « prononce » ou « conçoit » la proposition « *Je pense, donc je suis* ». Mais je ne peux pas être certain que l'idée que j'ai ainsi d'un autre *ego* représente bien une chose du monde donné. Plus même : il semble bien que cette certitude soit définitivement impossible. Et cela rejoint le sentiment que l'on a habituellement lorsqu'on est face à une autre personne : on conçoit que cet autre "fonctionne" comme nous-même, mais en même temps, ce qui nous est le plus intime et le plus immédiat – le sentiment de soi-même –, nous apparaît comme étant totalement inaccessible chez cette autre personne. On veut bien croire qu'elle a elle aussi le sentiment de soi-même, mais nous savons que nous ne le saurons vraiment jamais, ou plutôt : que nous n'en aurons jamais *conscience*. Or, le *cogito*, qui conduit à la certitude de mon existence, se fonde sur la conscience de mon penser, c'est-à-dire sur une conscience réflexive. Et le propre de la réflexivité, c'est le retournement sur soi-même, justement. Le sujet qui réfléchit ne sort pas de lui-même, et c'est parce qu'il n'atteint rien d'autre que lui qu'il s'atteint lui-même. Intrinsèquement, le *cogito* ne peut donc donner que la certitude de sa propre existence, et certainement pas celle d'un *autre ego*.

Certes. Mais nous avons déjà observé (cf. page 314) que le *cogito*, en donnant directement la certitude de mon existence, peut conduire aussi, indirectement, à la certitude de l'existence d'un monde donné, c'est-à-dire d'autres choses qui ne soient pas moi, même si ces autres choses restent encore très largement indéterminées. Mais il faut aller plus loin. Parmi ces autres choses, il y a nécessairement d'autres « choses qui pensent ». Car dire que "*je suis une chose qui pense*" revient à dire, comme nous l'avons vu, d'une part que "*chose qui pense*" est une essence, et d'autre part qu'il existe au moins un étant\* – moi – qui a pour essence cette essence. Mais alors, en droit, d'autres étants peuvent tout aussi bien avoir pour essence d'être des choses qui pensent. C'est parce que j'ai une nature que je ne suis peut-être pas seul. Ma nature n'est pas moi, elle me transcende. Et tout ce qu'établit ensuite Descartes

---

\* Nous appelons "étant" un Fait de type substance qui existe.

dans les *Méditations* s'applique également à toutes ces autres choses qui pensent, qui, en droit, peuvent exister. Il est donc possible d'affirmer qu'un Autre, est, comme moi-même, :

- une chose qui pense (qui a conscience) et qui réfléchit ;
- un esprit uni à un corps propre ;
- doué d'action et de passion, et qui rompt les chaînes causales ;
- doté d'une créance ;
- capable d'une éthique de pensée.

Il s'agit là de la description de cette essence qu'est la *nature humaine*. Et un étant qui a cette essence est ce que l'on appelle un *Homme* — avec une majuscule. Et je suis certain qu'il existe, car la certitude correspondante se fonde sur celle que j'ai de ma propre existence. Le *cogito* me donne dans un premier temps la certitude de ma seule existence, comme un fait brut, si l'on peut s'exprimer ainsi ; mais ensuite, lorsque j'acquiesce la certitude que j'ai pour essence la nature humaine telle que décrite ci-dessus, la certitude de mon existence devient celle de mon existence en tant qu'Homme. Dit autrement, je suis alors certain que l'Homme existe, ou que "des" Hommes existent, puisqu'il en existe au moins un : moi. La *possibilité* de l'existence d'autres Hommes, c'est-à-dire la possibilité de l'existence d'un Autre se présente alors à moi comme un *droit* : l'Autre existe en droit (mais pas encore, bien sûr, en fait). Il faut bien comprendre : nous ne disons pas, ici, dans cette étude, à partir d'une position qui serait en surplomb, qu'un *ego* ne saurait exister seul, autrement dit que, s'il existe un *ego*, alors il en existe aussi d'autres, mais qu'un *ego* qui est *certain* de son existence est conduit par là même à être *certain* également de l'existence — possible, ou mieux : potentielle — d'un Autre. Et nous précisons encore que nous ne parlons évidemment pas ici d'un quelconque penchant psychologique (comme si nous ne pouvions pas faire autrement que de croire à l'existence des Autres) : nous parlons bien de la certitude en tant que prise de position, telle que Descartes nous apprend à l'acquiescer en appliquant sa maxime de pensée.

Nous ne sommes pas loin de considérer, d'un certain point de vue, que l'idée de Dieu que Descartes trouve déjà en lui, et dont il constate qu'il ne peut en être l'auteur (cf. la preuve de la *Troisième Méditation*), peut être assimilée à l'idée de l'Homme. Nous ne voulons évidemment pas dire par là que Dieu serait l'Homme (ou l'inverse), mais l'idée de l'Homme se présente un peu comme se présente l'idée de Dieu dans la métaphysique cartésienne. L'idée que j'ai de la nature humaine s'impose à moi. Il est certain qu'il ne s'agit pas d'une idée factice. Or cette idée, si elle n'est pas nécessaire pour que je sois certain de mon existence, l'est déjà pour que je sache que je suis une "chose qui pense", puis pour savoir ce que c'est que "penser", et notamment

"concevoir". C'est parce que je crois que l'idée que j'ai de la nature humaine est vraie, que je peux croire qu'il m'est possible de penser les choses données, autrement dit d'avoir des idées qui représentent le monde donné. La possibilité même de la vérité (en tant qu'une idée représente une chose donnée) est conditionnée par l'idée que j'ai de la nature humaine, et plus précisément par la certitude que j'ai que cette idée (de la nature humaine) n'est pas factice. C'est pourquoi on peut dire que c'est la présence en moi de l'idée de la nature humaine qui est, ultimement, garante de la vérité de mes idées, ou plus exactement de la possibilité de leur vérité\*, comme Descartes dit que l'existence de Dieu (qu'il démontre uniquement par la présence en lui de son idée) est la seule vérité « d'où procèdent toutes les autres » (cf. extrait cité page 280). D'autre part, Dieu est, pour Descartes, l'être dont l'essence comporte l'existence (cf. la preuve de la *Cinquième Méditation*). Mais ne peut-on pas dire qu'il en est justement ainsi de l'*ego*? De même que je ne peux pas penser l'essence de Dieu sans penser son existence, je ne peux pas penser la nature humaine sans penser que j'existe†.

Il semble cependant qu'il y ait une différence fondamentale entre l'idée de Dieu et celle de l'Homme : c'est l'unicité du premier et la multiplicité, de droit, des étants qui ont pour essence la nature humaine. Mais cette différence n'est peut-être qu'apparente. En effet, Dieu est unique parce qu'il est infini. Mais que pense-t-on réellement lorsqu'on pense l'infinité de Dieu? L'infini que l'on pense avec l'idée de Dieu n'est pas une totalité (Dieu est sans parties), et donc n'est pas un infini de multiplicité. Il est un infini "ouvert", en quelque sorte. Et son unicité est en réalité cette infinité ouverte. Or, lorsqu'on pense "l'Homme", on pense bien un étant (et non pas son essence, la nature humaine), mais ni tel étant singulier (moi, par exemple), ni une multiplicité d'étants (les sept milliards environ d'humains qui peuplent actuellement la terre). Ce n'est pas non plus un universel, une idée-outil, comme l'est le genre "homme". En effet, l'idée que nous avons de l'Homme n'est pas une idée qui nous permet de penser chaque homme singulier. C'est même — hélas, peut-on dire — tout le contraire : il est très rare que l'on pense tel homme singulier (en dehors de soi-même) en tant qu'Homme, c'est-à-dire en tant que chose qui pense et qui réfléchit, qui est uni à un corps propre, doué d'action et de passion, doté d'une créance et capable d'une éthique de pensée. Tel homme singulier, je le pense comme représentant du genre homme (un individu de l'espèce humaine), ou comme

\* Et c'est parce que mes idées peuvent être vraies qu'il y a ensuite un sens à adopter une maxime de pensée qui fera que telles de mes idées seront effectivement vraies.

† Il va de soi que nous parlons ici d'une pensée actuelle, et qu'il ne s'agit évidemment pas de prétendre que "j'ai toujours existé" ou que "j'existerai toujours" (ni toujours, ni même seulement dès lors qu'il y a des hommes) : cf. le chapitre sur *Le temps et la persistance*, page 243). Si je pense la nature humaine, c'est que j'existe, bien sûr (c'est le *cogito*).

occupant telle place et remplissant telle fonction dans le champ social, ou encore comme telle personne avec laquelle je suis dans une relation particulière (parent, ami, ennemi etc.). Je veux bien croire que tout représentant de l'espèce humaine est aussi un Homme, ou que chacun de mes concitoyens ou confrères ou collègues, etc., est un Homme; je crois encore plus volontiers que mes parents ou amis (et même mes ennemis) sont des Hommes : mais finalement je le crois parce que je décide de le croire, et il s'agit d'une position éthique. Tout homme est potentiellement un Homme, et l'Homme peut même être n'importe quel être (ayant pour essence la nature humaine telle que nous l'avons définie, bien sûr), et non pas seulement nécessairement un représentant de l'espèce (ou du genre) humaine, qui appartient elle-même à la classe des mammifères. C'est pourquoi l'Homme, qui est un étant (et non pas une Notion, ni un universel), est lui aussi un infini ouvert, comme Dieu. Dans cette perspective, on peut considérer que l'Homme est unique, ou du moins non multiple. Et j'ai la certitude de l'existence de l'Homme, à partir du *cogito*, certitude primordiale bien plus assurée, si l'on peut dire, que celle que l'on peut acquérir à propos de l'existence de Dieu, car, contrairement à cette dernière qui repose sur telle idée que je trouve en moi et dont Descartes aura bien des difficultés, il faut tout de même le reconnaître, à s'assurer qu'elle ne peut être factice, la certitude de l'existence d'un étant correspondant à l'idée que j'ai de l'Homme se fonde directement sur l'existence avérée d'au moins un Homme, moi. De plus, l'idée même d'Homme, si elle n'est de toute évidence pas factice, et est donc bien une idée innée, comme celle de Dieu, ne m'apparaît en réalité que grâce au *cogito* : elle bénéficie à ce titre également de toute la force de la certitude qui émane du *cogito*; tandis que l'idée de Dieu est déjà là avant le *cogito* (c'est d'ailleurs elle qui me conduit à concevoir, dès la *Première Méditation*, l'hypothèse que Dieu soit trompeur, hypothèse qui deviendra celle du mauvais génie) : l'idée de Dieu, donc, ne doit rien au *cogito*.

Nous croyons devoir insister, mais en ayant conscience que nous nous éloignons ici clairement de ce que dit Descartes, sur le fait que c'est grâce au *cogito* (et non pas grâce au *cogito* et à la vérité divine) que je peux m'assurer de l'existence de l'Homme, dans la mesure où le *cogito* me conduit à la connaissance à la fois de la nature humaine et d'un étant (moi) qui a pour essence cette nature. Le cas est unique : pour Dieu et pour les choses matérielles l'essence et l'existence ne sont pas connues simultanément, ce qui veut dire que la relation d'essence n'est pas donnée immédiatement, et que sa connaissance suppose que soit déjà connu l'un des deux termes qui entrent en elle. Il n'y a que dans le seul cas de l'Homme-moi que la relation d'essence est donnée immédiatement. Et c'est cette immédiateté qui conduit à ce que l'étant qui entre dans cette relation (l'*ego*) n'est en somme qu'un étant dont tout ce qui le caractérise est qu'il a pour essence la nature humaine. Autrement dit, la certitude de mon existence que j'acquiers grâce au *cogito* n'est pas la certitude de

mon existence en tant qu'homme singulier et identifié, mais en tant qu'Homme. Ce n'est que par la suite, lorsque je bâtis progressivement ma créance, que j'acquiers la connaissance de ma singularité et de mon identité (cf. page 268). Mais dans cette créance, qui se construit à partir du *cogito* justement, figure alors la certitude que l'Homme existe, c'est-à-dire que d'Autres *peuvent exister*, c'est-à-dire, si l'on veut, qu'ils existent en droit.

La certitude de l'existence de l'Homme, et donc, en droit, d'Autres, découle nécessairement de la certitude de ma propre existence. De cette certitude procèdent alors :

- un positionnement éthique quant aux êtres que je décide de considérer comme des Autres : c'est le fondement des relations humaines ;
- la recherche, et éventuellement la découverte, d'un "vrai" Autre, c'est-à-dire d'un étant qui soit un Homme comme je le suis moi-même, non pas parce que j'ai décidé de le considérer ainsi, mais parce que je le *perçois* ainsi : c'est l'Amour, ou plutôt l'Admiration, au sens cartésien ;
- la connaissance que le monde donné (y compris moi-même, qui suis aussi une chose donnée) est en partie l'œuvre de l'Homme : il s'agit des choses du monde qui relèvent de la culture et du social ;
- et enfin, un devoir d'intersubjectivité, qui vient compléter l'éthique cartésienne de la pensée.

Généralement, lorsque je suis en présence d'un mammifère appartenant à l'espèce humaine, je conçois que cet être est un Homme. En fait, je veux le croire\*. Par éthique — ou par habitude, ou par contrainte (cf. les lois de la société). Cette croyance n'est pas une certitude au sens où l'entend généralement Descartes, et ce n'est pas suite à l'application de sa maxime que je la fais entrer dans ma créance. Il s'agit plutôt de ce qu'il appelle une « certitude morale », dont la fonction est de « régler nos mœurs ». C'est elle qui constitue le fondement sur lequel reposent, *in fine*, les relations sociales. Mais cette « certitude morale » ne me suffit pas. Elle me permet de vivre en société, mais elle n'est pas suffisante pour remplir ma certitude — cette fois au sens plein du terme — de l'existence de l'Homme. Tous ces représentants de l'espèce humaine que

---

\* Le racisme consiste à réserver cette attitude à une partie seulement de l'espèce humaine (ce qui revient à en exclure une autre partie de l'espèce humaine). Mais il y a aussi les cas du monstre (au sens de la tératologie), du fou, du comateux profond, du fœtus, ou encore de l'auteur de crimes contre l'humanité etc. pour lesquels on voit bien que la reconnaissance de l'Homme relève, non pas d'une évidence qui s'impose, mais d'une décision.



je décide de considérer comme des Hommes, ne font pas pour autant un Autre, dont l'existence ne résulterait pas seulement d'une part de ma certitude en l'existence de l'Homme, et d'autre part de ma décision (c'est-à-dire d'une action de moi-même sur moi-même), mais d'une *perception*, au même titre que je perçois ma propre existence. Et, au fond, ayant acquis la certitude de l'existence de l'Homme dans le prolongement immédiat de celle de ma propre existence, je suis à la recherche d'au moins un Autre, dont j'ai la certitude qu'il existe en droit, et que je veux connaître en fait.

Cet Autre est un Homme, bien sûr, comme je le suis moi-même. Cela veut dire qu'il est tout aussi singulier que je le suis moi-même. Et nous savons que la singularité ou l'identité d'un Homme est portée par sa créance. Connaître l'Autre, c'est donc reconnaître sa créance. Nous disons "reconnaître", car il n'est pas possible de connaître une créance, qui n'est pas une chose du monde donné. La certitude que tel être (tel individu de l'espèce humaine) est un Autre — et non pas la certitude morale qu'il est un Homme — doit ressortir à la même évidence que celle que produit le *cogito*. Mais elle n'est pas fournie par le *cogito* lui-même : celui-ci, comme nous l'avons vu, conduit à la certitude de l'existence de l'Homme et de moi-même, mais pas de tel Autre, singulier (ou déterminé). Cette certitude s'acquiert lorsque je reconnais que tel être a sa propre créance. Mais il faut bien comprendre : cette "reconnaissance" n'est pas une conception (même si, ensuite, je peux concevoir cela, c'est-à-dire le fait que j'ai reconnu cette autre créance); elle s'apparente plus à une conscience, car en fait elle est une perception. Ce que perçoit mon esprit, ce n'est pas la créance elle-même, mais l'existence d'une créance — autre que la mienne. Cette perception, qui est une passion, a pour agent... deux agents, si l'on veut. Mon esprit est agent; et l'esprit de l'Autre en est aussi agent. Dans cet acte (qui est cet ensemble action / passion), il y a deux agents pour un patient. Peut-être que l'Autre aussi reconnaît ma créance, mais alors c'est le fait d'un autre acte, dans lequel lui et moi sommes agents, et dont il pâtit. Mais l'existence de cet autre acte n'est pas nécessaire\*. En tout cas, percevoir l'existence d'une autre créance, c'est percevoir à la fois que cet être est un Homme (puisqu'il est doté d'une créance), et qu'il est *un tel*, singulier et identifié : c'est donc percevoir qu'il est bien un Autre, c'est-à-dire un Homme, comme moi-même je suis

---

\* Nous ne suivons pas ici Descartes, lorsqu'il considère que les amours intellectuelles sont nécessairement réciproques : « *Outre que, lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit, & non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies; & la marque principale qui les fait connaître, est que celles qui viennent de l'esprit sont réciproques, ce qui n'arrive pas souvent aux autres.* » Lettre à Chanut du 6 juin 1647. *Adam et Tannery, Vol. V* – page 58

un Homme, mais radicalement autre que moi, sans être seulement autre que moi — il est certes un "autre *ego*", mais pas un "autre *ego*" *quelconque*, en quelque sorte, car il est *celui-ci*, et pas un autre, justement. En particulier, il ne pense pas "comme tout le monde"; en l'entendant, ce n'est pas le discours de tel groupe social ou culturel que j'entends, mais bien une pensée singulière, une pensée originale, une pensée que je ne peux pas prévoir.

C'est pourquoi nous avons envie d'appeler l'acte de reconnaissance d'un Autre : "Admiration", en nous référant au sens que donne Descartes à cette passion. Ce n'est pourtant pas la même chose. Pour Descartes, l'Admiration est une passion de l'âme — la première de toutes les passions, d'ailleurs — dont la cause est le corps, et il ne semble pas qu'il ait envisagé (en tout cas explicitement) une passion d'Admiration dont l'âme serait elle-même à l'origine, comme il a évoqué l'Amour intellectuelle, ou la Joie intellectuelle. Mais c'est plutôt dans une telle perspective que nous réutilisons ici le terme d'"Admiration". Dans le contexte qui est le nôtre, la définition de l'Admiration que donne Descartes :

« Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, & que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons & en sommes étonnés. Et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'Admiration est la première de toutes les passions. Et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, & nous le considérons sans passion. » *Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 373*

doit seulement faire l'objet des précisions suivantes : l'« objet » dont la rencontre peut nous conduire à l'Admiration est un Autre; ce qui est « nouveau » ou « fort différent de ce que nous connaissions auparavant » est l'existence de sa créance — existence dont la perception est tout autre chose que la « supposition » que nous en faisons —; enfin, si la rencontre d'un Autre s'effectue bien « avant que nous connaissions aucunement s'il nous est convenable, ou s'il ne l'est pas », il faut ajouter que cette question ne se pose en réalité pas\*. Lorsque j'Admire tel Autre, je ne juge

---

\* C'est d'ailleurs pourquoi nous n'utilisons pas le terme d'"Amour", car dans la définition qu'il en donne, Descartes fait intervenir le bien ou le mal que peut m'apporter l'objet aimé : « *L'Amour est une émotion de l'âme [...] qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables.* » *Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 387.* Tandis qu'il précise justement que l'Admiration n'a pas de rapport au bien et au mal : « *[...] n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire [...].* » *Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 381.*

pas s'il m'est « convenable » ou non, pas plus que lorsque je prends conscience de ma propre existence je ne juge si elle m'est convenable ou non... Pour le reste, la définition ci-dessus nous convient parfaitement, encore une fois dans le contexte qui est ici le nôtre. En particulier, l'émotion et la passion — d'une grande force, généralement — proviennent effectivement de ce que je suis *surpris* par la découverte d'un Autre : et ce, bien que je sache depuis toujours (c'est-à-dire depuis le *cogito*) qu'il existe en droit. Mais *l'éprouver* est tout autre chose que le savoir. Cet Autre, au fond, j'ai toujours su qu'il existait, et je l'attendais : mais au moment de sa rencontre, c'est la plus grande surprise qui me saisit.

Ce qui est *admirable* dans l'Autre, c'est son existence de fait — et non plus seulement en droit. Depuis le *cogito* je sais que je suis un Homme, c'est-à-dire que j'ai pour essence d'être une chose qui pense et qui réfléchit, qui est uni à un corps propre, doué d'action et de passion, doté d'une créance et capable d'une éthique de pensée. Avec la découverte de l'Autre, cette essence est encore plus certaine, si l'on peut dire. Nous voulons dire par là que c'est en découvrant un Autre que je suis définitivement assuré d'être un Homme. Non pas que j'en doutais auparavant : c'est même une des toutes premières certitudes que j'ai fait entrer dans ma créance. Mais l'Autre est comme un témoin qui vient attester ce dont pourtant je suis déjà totalement certain. Je n'ai pas besoin de ce témoignage, et cependant ce témoignage va tout changer. Car il a pour effet de *me mettre en relation*. À travers l'Autre, je découvre en effet que l'Homme n'est pas seulement un étant qui a pour essence la nature humaine, mais aussi un Homme *avec* d'autres Hommes. Je ne considère plus seulement *mon* existence, ni même l'existence de cet Autre, mais le fait qu'il existe un Autre que moi, et que je suis moi-même un Autre pour lui. Mon existence, et l'existence de l'Autre, sont *mises en relation*. On pourrait dire qu'il n'y a plus seulement moi *et* un Autre, mais moi *avec* un Autre (ou symétriquement : un Autre avec moi).

Les conséquences en sont immenses. Nous n'évoquerons ici que celles qui tiennent à ma vision du monde, et à mon éthique de pensée.

## Une nouvelle éthique

**De nombreuses choses données (Faits ou Notions, à l'exclusion des relations) résultent de l'action d'autres Hommes – Les actions des autres sont inconnaissables : je ne peux en avoir que des interprétations – Ces interprétations sont d'autant meilleures qu'elles sont compatibles avec plus de relations – Mon éthique peut avoir pour finalité de créer, moi aussi, des choses du monde donné – La cohérence de ma créance n'est plus alors une fin, mais un moyen de cette finalité supérieure – La création dans le monde suppose que d'Autres puissent y voir l'action de l'Homme – Elle suppose aussi que je ne considère plus seulement ma seule créance, toute cohérente qu'elle soit – Il me faut frotter ma créance à d'autres créances – Ce qui peut me conduire, éventuellement, à la remettre en cause**

Les choses du monde donné sont les choses susceptibles d'agir sur mon esprit. Mon esprit est lui aussi une chose du monde donné, puisqu'il peut agir sur lui-même. Mais l'action elle-même de mon esprit, en tant qu'action, n'est pas une chose donnée : c'est l'esprit qui agit sur lui qui est une telle chose, et non pas l'action de l'esprit. Il n'y a pas d'action d'une action. J'ai conscience que mon esprit agit, par exemple que *je veux*, ou que *je prends position*, ou encore que *je conçois spontanément* (par ma fantaisie), cette conscience étant la passion qui correspond à l'action de mon esprit, c'est-à-dire une pensée, et donc un mode de mon esprit. Et en tant que mode de mon esprit il s'agit bien d'une chose donnée (je peux penser cette pensée, c'est-à-dire en avoir une pensée réflexive). J'ai conscience de ma volition, mais pas de mon acte de vouloir\* ; j'ai conscience de ma croyance, mais pas de ma prise de position ; exactement comme j'ai conscience de mon idée, mais pas de sa signification. Les actions de mon esprit ne sont donc pas des choses du monde donné.

Seulement, parmi les choses données qui agissent sur mon esprit, et qui ne sont pas mon esprit lui-même (ni ses modes, c'est-à-dire ses pensées), il y en a un certain

---

\* C'est ce qui explique qu'il m'arrive de savoir pertinemment que je veux quelque chose tout en ayant le sentiment que ce n'est pas moi qui le veux, c'est-à-dire que cette volonté me viendrait d'ailleurs que de moi, en quelque sorte, que je n'y serais pour rien.

nombre (et même à vrai dire un très grand nombre) qui m'apparaissent comme *pouvant résulter des actions d'Autres*.

Prenons les Faits, et particulièrement les choses matérielles. Ces choses là sont soumises à la loi de la causalité. Or on sait bien que l'on aura beau faire, et remonter le plus loin possible dans la chaîne de causalité, on n'arrivera pas à expliquer cet édifice de pierres qu'est la Grande Pyramide de Gizeh, ou même telle modeste église d'un de nos villages, sans faire intervenir l'*action* d'Hommes : en l'espèce à la fois des actes de foi et des volontés\*.

Il en est de même pour ce qui est de certaines choses non matérielles, comme les idées. Devant une peinture, à la lecture d'un poème, d'un essai ou d'un mode d'emploi, à l'écoute d'une musique, d'un discours ou d'une simple conversation, ou encore à la vue d'un panneau de signalisation, il me vient une idée qui a une certaine signification. Cette idée est la mienne, certes, mais je n'en suis pas l'auteur (au sens d'agent); du moins, pas uniquement — car il est vrai que mon propre esprit va très vite agir lui-même sur cette première idée et la transformer, ou plutôt : en produire d'autres à partir d'elle. Si je vois par exemple un alignement de lettres inscrites sur une feuille (il s'agit là de Faits, et non pas encore de Notions) je suis conduit à penser que cet alignement résulte, non pas des lois de la causalité, mais de la *conception* d'une idée par un (ou plusieurs) Autre (ainsi d'ailleurs de la volonté de cet Autre de communiquer ou de chercher à communiquer son idée). La signification de ces mots, telle qu'elle était dans l'esprit de cet Autre, m'est totalement inaccessible (puisque'elle est l'idée même qu'il avait à l'esprit, et que cette idée, n'étant qu'un mode de son esprit, n'est accessible qu'à lui-même); mais je sais qu'ils ont une signification, c'est-à-dire qu'il y a un Autre qui a eu une idée dont la signification cherche à s'exprimer dans ces mots. C'est pourquoi, étant moi-même un Homme, au même titre que cet Autre, je suis, en droit, susceptible d'avoir une idée dont la signification pourrait se traduire par ces mêmes mots, quand bien même ce ne seraient pas nécessairement mes propres mots.

---

\* Lorsque nous disons que "l'on sait bien" cela, c'est, bien sûr, parce que nous nous plaçons dans le cadre de la philosophie cartésienne, dont un des fondements (et peut-être même le seul fondement) est la liberté de l'homme. Il faut noter au passage qu'il n'en est pas de même pour une fourmilière, une ruche, un terrier ou encore un nid d'oiseau : la chaîne de causalité nous paraît pouvoir les expliquer, au moins en droit, quitte à remonter jusqu'aux gènes et à leurs mutations, et aux principes d'évolution et de sélection naturelles. Maintenant, ceux qui ne croient pas à la liberté de l'homme, peuvent très bien ne voir entre une pyramide et une fourmilière qu'une simple différence de degrés, et non pas de nature.

Certes, la volonté, la prise de position ou la conception d'un Autre me sont irrémédiablement inaccessibles (comme elles le sont d'ailleurs à cet Autre lui-même : il n'a conscience que des passions correspondantes, dont, moi par contre, je ne peux pas avoir conscience). Mais la certitude qui est la mienne qu'un (ou plusieurs) Autre existe en droit, m'autorise à formuler, avec raison, des hypothèses quant à ce que pourraient être ces volontés, prises de position ou conceptions, dont j'observe les effets. Ce ne sont que des hypothèses, et qui resteront définitivement à l'état d'hypothèses. L'idée que je me fais de la volonté, de la prise de position ou de la conception d'un Autre ne peut tout simplement pas être vraie, au sens absolu du terme, c'est-à-dire au sens où elle représenterait une chose du monde donné — car la volonté, la prise de position et la conception ne sont pas des choses données. Je peux pourtant y croire. Mais cela ne peut se faire que si je fais évoluer mon éthique de pensée, pour accepter dans ma créance des prises de position qui ne sont plus seulement des certitudes ou des doutes, mais aussi ce que l'on pourrait appeler des *interprétations*. Bien entendu, il ne s'agit pas d'ouvrir cette possibilité pour tous les objets, mais, de manière strictement limitative, aux seules volontés, prises de position ou conceptions d'Autres.

Il faut observer qu'il est une catégorie de choses données qui ne peuvent jamais résulter de l'action de l'Homme : ce sont les relations, qu'elles soient contingentes (et donc des Faits) ou nécessaires (des Notions). Les choses qui entrent dans des relations peuvent résulter de l'action de l'Homme, mais pas les relations elles-mêmes. C'est pourquoi on pourrait presque dire que je reconnais parmi toutes les choses du monde donné dont j'ai les idées celles qui sont des relations (qu'elles soient nécessaires ou contingentes) au fait que je ne peux pas concevoir qu'elles résultent de l'action de l'Homme\*. Prenons l'exemple du jeu d'échecs. Le roi, le fou et le cavalier, les règles qui commandent leurs mouvements, ainsi que l'échiquier lui-même et la règle du mat, sont des choses du monde donné qui résultent de l'action de l'Homme

---

\* C'est aussi ce qui explique que la théorie cartésienne de création par Dieu des vérités éternelles ait autant posé problème, y compris à ceux qui faisaient profession de cartésianisme. Et pourtant une vérité éternelle s'impose à moi, exactement comme l'existence d'un Fait. Il ne devrait donc pas y avoir de difficulté pour ceux qui croient en un Dieu tout puissant, créateur du monde, de considérer qu'une vérité éternelle a été créée par Dieu, comme un Fait l'a été. La création d'une chose par Dieu signifie en effet, ni plus ni moins, que cette chose s'impose à moi, qu'elle m'est donnée. On peut peut-être expliquer la réticence des successeurs de Descartes par l'assimilation qui est implicitement faite entre la création par Dieu et la création par l'Homme. Dieu serait en quelque sorte l'Homme, mais en infiniment plus parfait — ce qui ne ferait qu'une différence de degré (même si cette différence est infinie), et non pas une différence de nature. L'Homme étant de toute évidence incapable, non pas par insuffisance de puissance, mais par nature, de créer des vérités, celles-ci semblent alors devoir échapper à tout procès de création, y compris par Dieu.

(l'inventeur du jeu d'échecs, et tous ceux qui l'ont pratiqué, enseigné, diffusé, commenté etc.) Mais la propriété qui veut qu'en fin de partie un fou et un cavalier suffisent à faire mat le roi adverse, alors que deux cavaliers seuls ne suffiraient pas, est une chose donnée qui ne résulte de l'action d'aucun Homme, même si nous pouvons l'énoncer parce que Philidor l'a découverte au XVIII<sup>ème</sup> siècle : mais justement, il l'a *découverte*, et non pas inventée. Plus important : les propriétés mathématiques sont bien des vérités (« éternelles », dirait Descartes), alors même que les objets mathématiques peuvent être considérés comme résultant de l'action d'Hommes. On peut dire que c'est l'Homme qui est l'auteur (ou le créateur) du triangle, mais certainement pas du fait que ses angles sont égaux à deux droits. L'Homme pose les axiomes mathématiques, mais les propriétés qu'il en déduit s'imposent ensuite à lui.

Or, le fait que les relations sont des choses données qui ne dépendent pas de l'action de l'Homme me permet d'affermir les interprétations que j'ai des actions d'Autres. C'est ce que remarque Descartes à propos du langage, par exemple :

« Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, & de lire un C partout où il y aura un B, & ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, & que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, [...] car cela peut si difficilement arriver, principalement lors que le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable. » *Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie*. Adam et Tannery, Vol. IX - page 323 (passage déjà cité page 74 note 65).

Descartes parle, en de tels cas, de « *certitude morale* », au sens où elle est « *suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie* » (Ibid. page 323). Certes. Mais il ajoute : « *bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses* ». Or nous pensons que, dans l'exemple du langage, il n'y a pas de fausseté possible — parce qu'il n'y a pas non plus de vérité possible. Nous pensons en outre que l'interprétation que l'on se forme en un tel cas n'a pas seulement pour finalité de « régler nos mœurs », mais qu'elle a sa place dans la créance que l'on bâtit en application de la maxime cartésienne de la pensée. C'est pourquoi nous ne croyons pas devoir reprendre, du moins ici, et pour ce qui est de l'interprétation que l'on a d'une action d'un Autre\*, l'expression cartésienne de

\* Car, bien entendu, il y a d'autres croyances qui méritent d'être qualifiées ainsi, comme par exemple celle qui me fait choisir tel aliment plutôt que tel autre pour améliorer ma santé...

« certitude morale ». Plus généralement, la compréhension des paroles ou des écrits d'autrui repose sur l'analyse des relations entre les significations des différentes parties élémentaires du discours. Un mot seul peut avoir plusieurs sens ; mais si le texte est suffisamment long, il est probable que je ne lui trouve qu'un seul sens qui soit compatible avec l'ensemble, ce qui veut dire que je suis en droit de croire que l'idée que je me fais du sens de ce mot est "la même" que celle qu'en avait son auteur. Mais penser que mon idée est "la même" que celle d'un Autre ne signifie rien autre chose que le fait que l'ensemble de mes idées relatives aux autres mots qui constituent le discours sont "les mêmes" que celles de cet Autre lorsqu'il a conçu son discours ; et ma croyance en cette similitude se fonde sur la vérité des relations dans lesquelles entrent toutes ces idées. Et plus j'entends (ou lis) cet Autre, plus sûre m'apparaîtra mon interprétation sur ce qu'il pense *vraiment*, comme l'on dit usuellement, mais à tort. Et il en est de même pour tout ce qui ressortit à l'action de l'Homme : je peux comprendre le tableau d'un peintre ou la symphonie d'un musicien, mais ma compréhension m'apparaîtra d'autant plus juste que je connaîtrai d'autres œuvres de cet artiste ; la vision que j'ai de l'intention religieuse et politique qui animait les bâtisseurs des pyramides me paraît bien plus "conforme à la réalité" que toutes les hypothèses que je peux formuler sur ces mêmes plans à propos de ceux qui ont érigé les statues de pierre de l'île de Pâques, parce que je connais bien d'autres restes de la civilisation égyptienne, c'est-à-dire d'autres Faits qui résultent de l'action des Hommes égyptiens ; dernier exemple : ma compréhension du sens d'une disposition législative s'affine et s'affermite à l'examen de la jurisprudence qui en découle\*.

Cette évolution — qui est un enrichissement — de ma vision du monde n'est pas sans conséquences sur mon éthique de pensée.

Tout d'abord, puisque je reconnais à présent qu'il y a des choses données qui résultent de l'action d'Hommes, je vois que moi-même, qui suis aussi un Homme, j'ai la possibilité, par mes actions, de *créer des choses du monde donné*. Jusqu'à présent, je n'avais pour seul but que de bâtir de manière cohérente une créance, ma créance, c'est-à-dire en fin de compte ma propre personnalité, mon identité, ma vie. Or cette créance cohérente n'est jamais que ma vision du monde. Maintenant que je sais que je peux moi-même être acteur, non pas seulement de ma représentation du monde,

---

\* On peut remarquer d'ailleurs que si la justice est toujours question d'interprétation, ce n'est pas parce que "la justice des hommes", comme l'on dit, serait imparfaite — ce qui laisse entendre qu'une justice parfaite serait concevable —, mais parce qu'elle a pour objet les actions des Hommes, et qu'en la matière la vérité non seulement n'est pas accessible, mais n'existe tout simplement pas.



mais du monde lui-même (en partie, tout au moins, et peu importe que ce soit même en toute petite partie seulement...), s'offre à moi la possibilité d'une autre finalité, d'un ordre supérieur : à savoir *la création dans le monde*.

Si j'opte pour cette nouvelle finalité, alors la cohérence de ma créance peut elle-même être considérée comme un "sous-objectif", en quelque sorte, c'est-à-dire un moyen qui participe de la poursuite de cette finalité supérieure. Mes actions, en effet, sont conduites (sans être déterminées pour autant) par ma créance, et elles ont d'autant plus de chances de créer des choses du monde donné que ma créance, c'est-à-dire ma vision du monde, est cohérente et traduit donc plus justement le monde donné dans lequel je veux que mes créations viennent prendre place.

Mais il faut bien voir ce que signifie "créer des choses du monde donné", ou "créer dans le monde". Nous l'avons dit, c'est faire comme ces Autres dont je vois que les actions sont à l'origine de certaines choses données que je perçois. Cela veut donc dire très précisément qu'il doit y avoir des Autres (ou au moins un Autre) qui voient que telle chose donnée qu'ils perçoivent résulte de mon action, ou du moins résulte de l'action d'un Homme (car il n'est pas indispensable qu'ils sachent que cet Homme est moi-même). Créer dans le monde suppose nécessairement l'existence d'Autres, et la possibilité pour ces Autres d'y voir l'action d'un Homme. Sans les Autres, il n'y a pas de création possible. La conscience que j'ai de mes propres actions, ou plutôt des passions de mon esprit qui correspondent à ces actions, ne saurait jamais être celle d'une création dans le monde : c'est que je reste en moi-même, en somme, c'est-à-dire dans le particulier. Créer dans le monde, c'est créer de l'universel, et il faut et il suffit qu'un Autre pense (ou puisse penser) une de mes actions pour que cette action, de particulière devienne universelle. Une action de ma part ne peut donc devenir une action *dans le monde* que si elle est pensée par un autre esprit que le mien. Le paradoxe, bien sûr, est que ce que pense cet Autre de mon action n'est pas, et ne peut jamais être, vraiment mon action, telle que moi je la pense. Du reste, ce que je pense moi-même de mon action n'est également qu'une interprétation, comme nous l'avons vu. Vouloir créer dans le monde, c'est donc accepter que mes actions m'échappent. Je peux vouloir créer, mais je ne peux pas vouloir créer telle chose précisément ; ou, plus exactement, ce que je vais effectivement créer n'a aucune chance d'être exactement ce que j'ai voulu créer, et d'ailleurs ce que je crée ne cesse d'évoluer, même une fois que moi-même je n'interviens plus — puisque ce que j'ai créé est ce que les Autres pensent que fut mon action, et que cette interprétation elle-même est changeante. Ceci est bien connu dans le cas de l'art, en particulier, et aussi dans celui de la philosophie : le sens d'une œuvre philosophique (qui est proprement la création en question) évolue au cours de l'histoire.

C'est en tout cas dans une telle perspective qu'il est légitime de dire qu'un créateur crée toujours *pour les Autres*. Ce qui ne veut absolument pas dire qu'il recherche ou

qu'il a besoin de la reconnaissance des Autres. Descartes lui-même, en rédigeant et en publiant son œuvre philosophique, c'est-à-dire en cherchant à porter témoignage, comme nous le disions dans l'introduction à cette étude, est un créateur au sens où nous l'entendons ici : il s'adresse bien aux autres Hommes. Mais si la création (qui, en fait, signifie toujours "création dans le monde") est la finalité que je retiens pour mon éthique, alors cela implique que je ne peux plus viser la seule cohérence autarcique de ma créance. Il me faut toujours, certes, rechercher la cohérence pour ma créance, mais je ne peux plus penser celle-ci comme seule au monde. Reconnaissant l'existence d'Autres, je reconnais l'existence d'autres créances. La cohérence de ma créance doit alors être appréciée compte tenu de l'existence de ces autres créances. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas du tout d'accepter dans sa créance telle ou telle opinion au motif qu'elle serait partagée par d'autres. Ça, ce sont les préjugés. Je continue à bâtir ma créance en appliquant la maxime cartésienne. Et il peut se faire que j'y intègre telle croyance (certitude ou doute) envers et contre les opinions de tous les autres. La création, qui est ma finalité, suppose du reste généralement l'originalité. Mais ce qui change, c'est que la cohérence de ma créance n'est plus seulement interne, mais aussi externe. Nous voulons dire par là qu'il me faut *aussi* prendre en compte l'existence des créances des Autres, non pas pour rendre cohérente ma créance avec ces autres créances — ce qui serait absurde, et d'ailleurs impossible —, mais pour soumettre à ma maxime les divergences que je peux trouver avec ces autres créances. Il me faut reconnaître la légitimité d'autres créances, et accepter même que d'autres créances puissent elles aussi être cohérentes, même si elles ne sont pas identiques à la mienne, et donc que leur cohérence est peut-être autre que la mienne. Ma créance doit se frotter, en quelque sorte, à d'autres créances, et on pourrait peut-être même dire que c'est ma cohérence qui doit se frotter à d'autres cohérences. La cohérence de ma créance n'est plus la seule cohérence qui puisse exister, au moins en droit. Autrement dit, ce n'est pas parce que ma créance est cohérente — et j'ai tout fait, en appliquant la maxime cartésienne, pour qu'elle le soit — que je suis détenteur de la seule vérité. Non pas qu'il me faudrait envisager qu'il puisse y avoir plusieurs vérités : cela n'aurait pas de sens. Il n'y a qu'une vérité, car il n'y a qu'un monde donné, et quand je suis certain de telle vérité, je l'entre dans ma créance. Et cependant, il me faut considérer qu'il peut y avoir d'autres créances, différentes de la mienne, tout en étant cohérentes, c'est-à-dire d'autres créances qui ne comportent elles aussi que des vérités certaines. Mais il n'y a pas d'"autres vérités", tout simplement parce que, de toute façon, je n'accède pas à ces "autres vérités". Mais peut-être qu'en confrontant ma créance à celle d'un Autre je serai conduit à la remettre en cause, et alors ce seront de nouvelles vérités qui constitueront pour partie ma créance ainsi revue, des vérités qui seront bien "mes" vérités — et non pas celles d'Autres —, c'est-à-dire dont je serai certain, au sens de

l'éthique cartésienne de la pensée. En fait, il s'agit donc d'accepter que, tout en étant certain de la vérité que je connais, l'Autre puisse être tout aussi certain de la vérité qu'il connaît, bien que ces deux vérités soient différentes. Et ce n'est pas parce que, de mon côté, je suis certain que, *donc*, l'Autre "aurait tort". Il "n'a pas raison" non plus. Simplement, il y a là un état de fait qui doit nous conduire, l'Autre et moi-même, à, éventuellement, remettre en cause chacun sa créance. Mais, nous croyons devoir insister sur ce point, il n'est pas question de chercher à bâtir une créance commune : ma créance, qui est ma singularité même, doit rester originale. Seulement, dans la manière dont je la bâtis, je reconnais l'existence d'autres créances. Et si, de cette simple reconnaissance réciproque, il doit résulter une certaine forme de convergence vers quelque chose comme une "créance de l'Homme", cela ne saurait être un objectif — tout au contraire : il faut absolument bannir de son éthique tout objectif de cette nature, car les risques de dérive vers l'intolérance seraient alors bien réels. Je ne dois me préoccuper que de ma propre créance — au sens de vouloir la bâtir et la faire évoluer —, et certainement pas de celles des Autres, si ce n'est, mais c'est essentiel, en reconnaissant leur existence, et donc aussi leur "valeur". Et lorsque, dans une discussion, je "cherche à convaincre" l'Autre, ma finalité ne doit pas être qu'il entre effectivement dans sa créance ce à quoi je crois moi-même (ce que de toute façon je ne pourrai jamais vraiment savoir), mais seulement d'éprouver la solidité, c'est-à-dire la cohérence, de ma propre créance, justement en la confrontant à celle de l'Autre.

C'est au demeurant ce qu'a fait Descartes en recherchant des "objections" et en entretenant une correspondance très fournie avec de nombreux grands esprits de son temps. Seulement, il semble bien que Descartes n'ait jamais réellement envisagé la possibilité de remettre en cause sa créance, c'est-à-dire que s'il a bien cherché à éprouver la solidité et la cohérence de sa créance, ce ne fut pas en la confrontant à *d'autres créances*, mais seulement à des opinions ou à des jugements d'autres personnes. Autrement dit, il a soumis sa créance à d'éventuelles critiques, mais ces critiques n'étaient jamais appréhendées que comme des critiques particulières formulées à l'encontre de telle ou telle partie de sa créance, et non pas comme constituant elles-mêmes, dans leur ensemble, une créance à part entière, avec sa propre cohérence. Et chacune des objections qu'on a pu lui faire a été réfutée, et a servi, de fait, à renforcer sa créance, et jamais à la remettre en cause (si ce n'est très marginalement, en le conduisant à affiner certaines de ses vues, comme par exemple ce qu'il fut conduit à développer relativement à l'union de l'âme et du corps, suite à l'insistance que montra la Princesse Élisabeth). Ses *Réponses aux Troisième Objections* sont particulièrement caractéristiques en la matière : manifestement, Descartes et Hobbes, l'auteur de ces objections, ne se comprirent pas du tout. Chacun

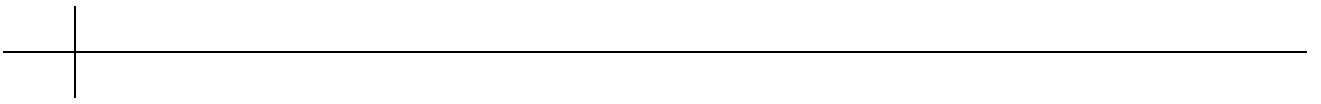
comprenait bien telle ou telle proposition de l'autre, mais ne comprenait pas le sens qu'elle avait en tant que prenant place dans une cohérence d'ensemble, qui était celle de la créance de l'autre. C'est ainsi que l'on sent bien que Descartes, puisque c'est lui qui nous intéresse ici, a considéré isolément chacune des objections de Hobbes pour la réfuter, mais sans jamais s'interroger sur la cohérence éventuelle que cet ensemble d'objections pouvait présenter.

Nous pensons qu'en fait on ne peut reconnaître *réellement* — et non pas seulement théoriquement, ou conceptuellement — l'existence de créances d'Autres, que si l'on a connu personnellement l'existence d'un Autre. Ce n'est probablement qu'après avoir éprouvé l'"Admiration" dont nous avons parlé précédemment, que l'on est capable de prendre en compte, dans la construction de sa propre créance, l'existence d'autres créances. C'est-à-dire finalement de faire sienne la quatrième règle que nous avons proposée pour la maxime de la pensée, et que l'on pourrait qualifier de "devoir d'intersubjectivité".

Une éthique de la pensée dont la finalité ultime serait la création dans le monde, et une finalité intermédiaire l'édification d'une créance cohérente, en acceptant de la frotter à d'autres créances, dont on reconnaît l'existence, nous semble enfin devoir présenter un effet vertueux, dans la mesure où l'effort de création devrait alors naturellement s'effectuer *avec* d'Autres et que, ce faisant, la perception que l'on peut avoir de l'Autre s'en trouve renforcée. Premièrement, parce que des créances bâties dans le cadre d'une telle éthique ne sauraient plus s'affronter dans une lutte de pouvoir, chacune cherchant à réduire, voire à détruire l'autre, car elles auraient en partage, d'une part la volonté de traduire la cohérence réelle du monde, et d'autre part de reconnaître dans l'existence même de cohérences autres une source de progrès et d'inspiration utile à sa propre édification. Et deuxièmement, parce que c'est dans un effort partagé de création que je perçois le mieux, non seulement l'existence de la créance de l'Autre, mais aussi que cet Autre est bien, comme moi-même, un Homme, c'est-à-dire qu'il a aussi des volontés et des conceptions. C'est dans la création commune que l'unité de l'Autre m'apparaît alors, faisant écho à ma propre unité. Ces deux unités s'expriment alors pleinement dans leur relation, qui n'est ni une fusion ni une tension. Du fait de la radicalité de son altérité, l'Autre est transcendance; mais en même temps, par cette relation qui m'unit à lui, il est aussi immanence: dans l'Homme, et par l'Autre, transcendance et immanence se rejoignent.

Seulement, c'est la notion même de liberté qui s'en trouve alors revisitée. Avec Dieu, je ne suis certes pas cause de moi-même. Mais, et Descartes l'a magnifiquement montré, Dieu, transcendance absolue, n'est pas incompatible avec ma liberté, autre

absolu. C'est cette liberté qui appelle une éthique, éthique que je choisis librement, éthique qui est l'expression même de ma liberté. Mais avec l'Homme, les choses se présentent autrement. De cet absolu qu'est la liberté cartésienne il ne reste plus vraiment que l'acte même de reconnaissance de l'Homme, l'Admiration. Car, à partir de cet acte, il y a retournement : l'éthique s'impose à moi, et cette éthique m'impose d'être libre, et c'est ma liberté qui est alors l'expression de mon éthique, et non plus mon éthique l'expression de ma liberté.



## **Conclusion**



## Retour sur l'approche suivie

On l'a compris, la présente étude n'avait pas pour objet de traiter en tant que telle de la philosophie cartésienne, en ce qu'elle *dit* : il ne s'agit, comme nous l'annoncions, ni d'un commentaire de ce qu'a dit Descartes, ni même d'une analyse plus ou moins critique des idées et des thèses qu'il a présentées dans son œuvre. Notre préoccupation ne fut pas non plus d'ordre "généalogique", au sens où l'entendait Nietzsche, c'est-à-dire la recherche des raisons qui poussèrent Descartes à écrire son œuvre. Ce qui nous a intéressé, voire inspiré, plus encore que *ce qu'a pensé* Descartes, ou *pourquoi il l'a pensé*, c'est *comment il a pensé* ce qu'il a pensé, quel cheminement il a suivi en édifiant sa pensée. En écrivant son œuvre, Descartes l'offre à l'interprétation de chacun (au sens où nous avons défini l'"interprétation" dans le chapitre précédent : cf. page 389). En ce qui nous concerne, nous avons voulu jeter sur l'œuvre cartésienne un regard qui pourrait être qualifié, pour une part, de regard esthétique, même si ce n'est pas une œuvre d'art qui se donne ici à voir. L'analogie, cependant, vaut en partie. La peinture de Raphaël représentant la Vierge et l'Enfant n'est plus regardée, aujourd'hui, en ce qu'elle dit, c'est-à-dire en tant qu'œuvre sacrée, mais en tant qu'œuvre d'art justement. C'est sa beauté qui est admirée, et non ce qu'elle dit. Or il n'est pas impropre de dire que l'œuvre cartésienne est "belle". Et, pour poursuivre l'analogie avec le domaine artistique, nous pourrions dire que nous avons cherché à produire une *critique* de l'œuvre de Descartes, c'est-à-dire à identifier ce qui fait sa "beauté", et nous avons trouvé que sa beauté réside dans sa cohérence. L'équivalent de la beauté artistique dans le domaine philosophique est, en conséquence, à nos yeux, la *cohérence* (mais peut-être n'est-ce qu'une question de « goût », comme le dirait encore Nietzsche?) Et de même que Raphaël a très certainement voulu que sa peinture fût belle, la thèse que nous défendons est que Descartes a voulu faire une œuvre qui fût cohérente. Nous avons donc cru trouver un sens à cette édification de l'œuvre cartésienne, que nous voyons comme une action humaine, l'action d'un Homme, et nous avons suggéré que cette action s'inscrit dans une certaine éthique, que nous avons nommée "l'éthique cartésienne de la pensée".

Au-delà donc de ce que nous avons compris des thèses qu'expose Descartes, nous avons reçu l'œuvre de Descartes avant tout comme un chef d'œuvre, qui témoigne de la vie d'un homme, d'une vie consacrée à l'édification d'une pensée qui soit cohérente. Et ce témoignage, nous l'avons *entendu*. Il nous a intéressé (au sens fort du terme). Cela "nous a parlé", comme l'on dit communément. Et c'est très certainement parce



qu'il est *sincère*. Nous voulons dire par là que le discours cartésien est cohérent avec ses actes, c'est-à-dire que ce qu'il nous *dit* — le contenu même de sa philosophie, voire la forme qu'il utilise pour l'exposer (comme celle, tout à fait remarquable, des *Méditations*) — est cohérent avec son action d'édification de sa pensée, c'est-à-dire avec son éthique de pensée, telle en tout cas que nous l'avons conçue. Dit autrement, si l'œuvre cartésienne est un chef d'œuvre, c'est qu'elle témoigne elle-même, par ce qu'elle est, de ce qu'elle exprime : l'œuvre cartésienne est une œuvre cohérente qui dit la cohérence.

Pour autant, on l'a bien vu, nous ne prenons pas ce que nous dit Descartes pour une quelconque "vérité". Puisqu'il s'agit d'une œuvre philosophique, nous nous sommes intéressés aux thèses de sa philosophie. Or l'une de ces thèses est que chacun doit penser par soi-même et que la philosophie ne doit pas s'apprendre, mais se pratiquer. C'est ce que nous avons cherché à faire. À partir de son œuvre, considérée en quelque sorte comme la "matière première" de nos propres réflexions. Cette matière, nous avons voulu la prendre comme un tout, qui se veut cohérent, selon la lecture que nous avons cru pouvoir faire de l'œuvre cartésienne, c'est-à-dire selon l'éthique que nous avons repérée à travers elle. En conséquence, ce ne sont pas des "*Huitièmes Objections*" que nous avons cherché à élaborer, des objections qui discuteraient tel ou tel point des doctrines exposées par Descartes. Nous avons cherché à penser nous-même la cohérence totale de l'œuvre cartésienne, mais nous n'avons pas réussi à la penser de manière parfaitement cohérente, justement.

Il s'agit essentiellement du point relatif à la nature des corps. En effet nous n'arrivons pas à faire nôtre l'affirmation cartésienne que l'essence de la matière n'est que pure étendue, car elle nous paraît bien contradictoire avec ce que nous avons cru comprendre de ce qu'est le monde donné (en particulier de ce que sont les objets géométriques). Et si nous proposons une autre vision de ce que sont les corps, ce n'est pas pour dire qu'elle est la vérité, ni pour "corriger Descartes", mais pour compléter notre propre créance de manière à former un système cohérent.

Ce type de difficulté nous paraît pouvoir être en partie résolu par un aménagement à la maxime de pensée. Il s'agit de réserver la possibilité d'une remise en cause de sa créance, c'est-à-dire de soi-même, à l'occasion de ce que nous avons appelé un "frottement" (et non pas une "confrontation") avec une autre créance, la créance d'un Autre, dont la reconnaissance de l'existence même peut être qualifiée d'"Admiration".

Cette étude même se veut, et c'est son deuxième objectif, un tel exercice de "frottement" d'une créance à une autre, et plus précisément même d'une cohérence à

une autre. De même que la métaphysique, pour Descartes, ne nous apprend rien que nous ne connaissions déjà, cette étude n'a pas pour vocation de nous apprendre quoi que ce soit sur la philosophie cartésienne : pour cela, il faut lire Descartes lui-même, ou ses commentateurs qui en donnent une interprétation. Ce que nous avons voulu faire, c'est construire nous aussi notre propre créance avec cohérence, selon l'éthique même dont il nous a semblé que témoignait l'œuvre cartésienne. Et la cohérence à laquelle nous avons cherché à frotter la nôtre, et sur laquelle de plus nous avons pris largement appui, est celle que Descartes nous donne à voir à travers l'œuvre qu'il a édifiée. Il s'agit donc bien, dans notre esprit, de deux cohérences distinctes. Mais, comme nous l'avons développé dans le chapitre intitulé *Une nouvelle éthique* (page 387), cette différence ne signifie pas que notre cohérence veuille s'opposer : elle ne constitue pas une objection à la philosophie cartésienne, elle prétend encore moins compléter ou, plus insensé encore, corriger cette philosophie, mais elle n'est pas non plus la même. Elle est autre, tout simplement. Les différences portent sur des points dont certains, parfois, constituent des éléments centraux de la philosophie cartésienne (comme sur la question relative à la "causalité des idées"). Mais, encore une fois, les divergences sur ces différents points ne trouvent leur véritable sens que si on les examine dans le cadre global des cohérences dans lesquelles ils apparaissent. Il serait vain, à nos yeux, de débattre de ces points considérés isolément. Sur la "causalité des idées", par exemple, nous avons bien compris, nous semble-t-il, la thèse cartésienne, et la place qu'elle occupe dans sa métaphysique (cette "causalité" lui sert à prouver l'existence de Dieu, qui lui est par ailleurs nécessaire pour garantir la permanence de la vérité d'une conception claire et distincte). Dans la créance que nous avons cherché à élaborer, les idées ne relèvent de la causalité qu'en tant qu'elles sont des modes, et non pas en tant qu'elles ont un objet ou une signification. Ces deux créances sont donc différentes. Mais nous ne disons pas que l'une est "vraie" et l'autre "fausse". De même, nous ne disons pas que Dieu n'existe pas, mais que dans notre créance nous pouvons nous passer de Dieu, bien que nous visions nous aussi la cohérence, tandis que Descartes, lui, considère qu'il en a absolument besoin. Et nous ne disons pas qu'il se trompe car il n'en aurait en fait pas besoin : nous disons seulement que nous, nous n'en avons pas besoin. Au risque de nous tromper, c'est-à-dire d'aboutir à une incohérence... que nous n'avons pas vue, bien sûr.

Le témoignage de Descartes, en somme, nous avons voulu, non pas l'imiter — il est inimitable —, mais en faire la source d'inspiration de notre propre pensée. L'échec ou la réussite de notre tentative doit être appréciée au regard de sa finalité : la pierre de touche en est donc la cohérence même de notre créance. En conséquence, c'est notre créance que nous allons, pour conclure, essayer de présenter à présent, en tant que

cohérence précisément, globalement, et pour elle-même, en cessant de "payer tribut", comme disent les Anglais, à Descartes, car nous pensons l'avoir largement fait, et les cartésiens sauront bien, de toute façon, reconnaître ce qui lui appartient. Tous les points qui vont suivre ont déjà été présentés, au fur et à mesure de leur élaboration, c'est-à-dire, pour reprendre une distinction effectuée par Descartes lui-même\*, sous une forme "analytique", tandis que nous allons à présent chercher à les présenter sous une forme "synthétique"†.

Le lecteur, auquel nous soumettons notre créance, soulèvera peut-être des objections sur tel ou tel point, *incohérent*, soit au sein même de la créance à laquelle il appartient, c'est-à-dire la nôtre, soit par rapport à sa propre créance. Mais au fond, notre travail n'aura présenté quelque intérêt, au-delà de ce qu'il a permis de construire notre propre créance, que s'il peut contribuer un tant soit peu au renforcement de la cohérence du lecteur...

## Une autre cohérence

### ▪ *Les conséquences immédiates du cogito*

Grâce au *cogito* j'acquies la certitude de ma propre existence. C'est ma première certitude après que j'ai douté radicalement de toutes mes anciennes croyances. Du *cogito* procèdent progressivement d'autres certitudes. Tout d'abord que je suis une *chose qui pense*, ce qui signifie que j'ai pour essence d'être une chose qui pense, ou encore qu'il y a une essence qui est de penser, et que moi, en tant que j'existe, je suis une chose qui a cette essence. Je découvre ensuite (expression qui veut dire ici que j'acquies la certitude) que mon esprit est doué d'*action*; et aussi que lorsqu'il agit, il agit *librement*, et qu'il peut agir sur lui-même, c'est-à-dire qu'il est *réflexif* (c'est du reste à partir d'une de ses actions, libre justement, l'action de douter, dont il a conscience, qu'a lieu le *cogito*). Je découvre qu'un des modes de l'esprit, qui est du

---

\* « *L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, [...]. La synthèse, au contraire, par une voie tout autre, & comme en examinant les causes par leurs effets [...]* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 121-122

† Bien que notre intention ne soit nullement d'« *arracher le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être* », comme se poursuit l'extrait qui vient d'être cité...

type passion, est la *conception*, ou *idée* : toute pensée, de quelque nature qu'elle soit (qu'elle soit par exemple une action ou une passion), donne lieu systématiquement à une idée, qui est la forme de la pensée initiale, mais qui est une autre pensée, c'est-à-dire un autre mode de mon esprit. Je découvre également que les passions de mon esprit n'ont pas toutes pour agent l'esprit lui-même : c'est en particulier le cas de mon idée de l'essence "chose qui pense", ou l'idée que j'ai de mon existence, ou encore mon idée de la relation de type "relation d'essence" (comme celle qui associe mon existence à mon essence) ; je suis certain que ce n'est pas mon esprit qui est l'agent de ces idées. Il y a donc un *monde donné* (au sens de "déjà donné" par rapport à la connaissance que je peux en avoir), certes réduit dans un premier temps à l'embryon que l'on vient de décrire, qui est un ensemble de *choses données* qui sont autres que mon esprit, ou extérieures à mon esprit, ou encore transcendantes à mon esprit. Mais mon esprit est tel, cependant, et ces choses données sont telles également, qu'elles sont susceptibles d'agir sur mon esprit, ou encore que mon esprit est susceptible d'avoir des idées de ces choses. Enfin, mon essence étant distincte de mon existence, je reconnais également la *possibilité* d'une (ou de plusieurs) autre chose existante, appartenant au monde, ayant pour essence d'être elle aussi une chose qui pense. Je suis donc certain qu'*un autre Homme* que moi-même (ou *un Autre*) peut exister, ou qu'il existe en droit — mais je ne suis pas encore certain qu'il existe en fait.

### ▪ *L'esprit*

Mon esprit, dont j'ai acquis la certitude de l'existence, a pour essence de penser, ce qui implique qu'il "pense toujours". Une pensée est une qualité (ou un mode) de mon esprit. Autrement dit, l'esprit est le substrat des pensées, et non pas une sorte de flux de pensées. La pensée est conscience, conscience de "ce qui se fait" dans l'esprit. Une conscience est toujours conscience *de* quelque chose, c'est-à-dire qu'elle se rapporte à quelque chose. Mais elle indique aussi toujours la présence d'un *agent* (qui n'a aucune raison d'être ce quelque chose auquel se rapporte la conscience). Car une conscience peut être considérée comme une passion de l'esprit, et s'il y a passion, c'est qu'il y a aussi action. Action et passion sont deux points de vue portés sur une seule et même chose, qui est un *acte*.

L'esprit peut être lui-même l'agent de sa passion (réflexivité). L'esprit est la seule chose capable de réflexivité. Plus même, lorsque l'esprit agit sur autre chose que lui-même, il agit toujours aussi simultanément sur lui-même : cela signifie que l'esprit a toujours conscience de ses actions, qu'elles portent sur lui-même (ce qui est évident)

ou sur une autre chose. La conscience d'une action de l'esprit est la passion que subit l'esprit du fait de cette action.

L'esprit peut aussi avoir conscience de ses passions (mais il faut qu'il le veuille, c'est-à-dire qu'il y porte son attention); cela signifie qu'une passion de l'esprit peut être, en tant qu'elle est un mode de l'esprit, l'agent d'une nouvelle conscience, qui est une conscience réfléchie.

### ▪ *La structure du monde donné*

Le monde donné est l'ensemble des choses qui agissent ou qui sont susceptibles d'agir sur mon esprit. Il n'est pas chaotique; il est structuré par des *relations*. S'il y a différents types de choses, cela vient de ce qu'il y a différents types de relations, et c'est la position qu'occupe une chose dans tel type de relation qui détermine le type de la chose en question. Les relations entre choses données (que l'on peut également appeler des *vérités*, mais à condition de prendre garde à ne pas les confondre avec le concept de "vérité d'une idée") sont elles aussi des choses du monde donné. Les principales relations qui se trouvent dans le monde donné sont : la relation d'essence, la relation d'accident, la causalité, le tout et l'union.

– La *relation d'essence* concerne toutes les choses du monde donné. Toute chose donnée est, en conséquence, soit une *Notion*, c'est-à-dire une chose qui est en position d'essence dans au moins une relation d'essence, soit un *Fait*, c'est-à-dire une chose qui n'est jamais l'essence d'aucune autre chose (une telle chose est alors une chose *singulière*). Parmi les Notions il y a les *essences* et les *vérités nécessaires* (ces dernières étant des relations).

Il ne faut pas confondre une essence, qui est une chose donnée dont je peux avoir l'idée, avec une *idée-outil*, encore appelée *universel* (pluriel : *universaux*), qui est une idée produite par mon esprit pour penser simultanément différents objets. Penser "une" essence n'est pas penser "plusieurs" choses : la pensée d'une essence n'est pas, en particulier, la pensée des choses singulières (ou Faits) qui partagent cette essence.

– Parmi les Faits (ou choses singulières), ceux qui ne sont pas des relations (c'est-à-dire qui ne sont pas des *vérités contingentes*) entrent nécessairement dans au moins une *relation d'accident*, et donc ils sont nécessairement soit des *substances* soit des *qualités*. Une qualité est toujours la qualité d'une et une seule substance. L'essence d'une qualité est ce que l'on appelle un *mode*, et un mode qui appartient à l'essence de la substance est un *attribut*.

– La *relation de causalité* ne concerne que les seules substances et qualités, à l'exception des choses spirituelles (l'esprit et les idées) : si tel Fait (qui n'est pas une

relation), que l'on appelle dans cette perspective une *cause*, existe, alors il existe nécessairement un Fait, que l'on appellera un *effet*, dont l'essence est déterminée par l'essence de la cause. Réciproquement, tout Fait a une cause. La causalité est donc bien "dans les choses" elles-mêmes, et non pas dans mon esprit, comme une catégorie, ou une habitude. C'est parce que la relation de causalité est elle-même une chose du monde donné que je peux la connaître et connaître scientifiquement les choses, c'est-à-dire avec leurs causes. Mais la contrepartie en est que son usage ne peut plus être légitime que pour les seules choses du monde donné. En conséquence, tout ce qui en mon esprit n'est pas une chose du monde donné ne ressortit pas au principe de causalité, ou plus exactement : l'application par mon esprit du principe de causalité n'est pas fondée en ce cas, et les conclusions que je peux tirer d'une telle opération n'ont aucune raison d'être vraies (il s'agit d'un cas de mauvais raisonnement).

- Un ensemble de substances qui ont la même essence et qui sont liées par une relation qui participe de cette essence, constitue un tout. Un tout est une substance qui a la même essence que ses parties.
- Une union est un ensemble de substances d'essences quelconques, liées par une relation de fonctionnement. Une union, qui est bien sûr une chose du monde donné (du type "relation"), n'est cependant pas elle-même une substance.

### ▪ *Le temps*

Mon esprit dispose d'une faculté, qualifiée de *mémoire intellectuelle*, qui lui donne la conscience que telle de ses pensées est pour lui une pensée nouvelle, ou non, ce que l'on peut exprimer en ce cas en disant qu'il "l'a déjà eue". Il ne faut pourtant pas comprendre que cette mémoire intellectuelle enregistrerait la pensée elle-même, car une pensée n'est jamais que pure actualité, et donc ne saurait être mémorisée. Le caractère de "nouveau" dont il s'agit porte sur l'idée, non pas en tant que qualité de l'esprit (car alors toute pensée serait toujours "nouvelle"), mais en tant qu'elle a tel objet ou telle signification. Cette faculté conduit l'esprit à *classer ses pensées dans un certain ordre*, l'ordre en question étant appelé, par convention, *l'avant et l'après*. Le fait, pour une idée actuelle, d'être nouvelle ou non pour moi, n'est pas une chose du monde donné (car le caractère de nouveauté ne porte pas sur la pensée en tant que chose du monde donné, c'est-à-dire en tant que qualité de l'esprit). La chronique de mes pensées ne peut donc pas être connue par un tiers, et l'idée que j'en ai moi-même ne représente pas une chose donnée, elle procède de mon esprit (sans que ce soit de ma fantaisie pour autant). Un *instant* est une idée-outil construite par l'esprit, qui

correspond à chaque ensemble de pensées dont ma mémoire intellectuelle me dit qu'elles ont eu lieu simultanément.

Nous disons que les Notions ne connaissent pas le temps (ou qu'elles sont hors du temps, ou éternelles) : en effet, l'idée-outil d'aucun instant ne vise jamais aucune Notion. Par contre, les Faits sont dans le temps. Le monde des Faits (c'est-à-dire le sous-ensemble du monde donné constitué de l'ensemble des Faits) est un monde dans l'instant. Or l'action d'une chose donnée sur mon esprit n'est que pure actualité. Cela veut dire que je ne peux pas connaître (ou reconnaître) une "même" chose (plus précisément : un même Fait) à deux instants distincts, car à ces deux instants correspondent en quelque sorte "deux mondes donnés" distincts, et une relation d'identité contingente, en quoi consisterait le maintien d'une "même" chose, étant elle-même une chose du monde donné, ne peut, en conséquence, qu'être que dans un seul instant. Et il en est exactement de même pour toutes les autres relations contingentes, qui, étant des choses du monde donné, ne sont donc que dans un seul instant. Je ne peux donc connaître aucune "relation" qui lierait des choses du monde d'un instant à un autre, puisque par définition même de ce que l'on appelle "connaître", on ne peut avoir l'idée que d'une chose du (ou d'un, si l'on veut) monde donné, précisément.

### ▪ *La vérité d'une idée*

L'esprit ayant la capacité d'agir sur lui-même, une perception de mon esprit (ou passion) peut donc avoir pour agent, soit l'esprit lui-même, soit une chose du monde donné distincte de mon esprit. Nous convenons d'appeler *vraie* une idée dont l'agent n'est pas mon propre esprit. L'idée a pour forme de "viser un objet", ou encore d'"avoir une signification". Lorsqu'une idée est vraie, on dit qu'elle — ou que son objet — *représente la chose donnée* qui en est l'agent vis-à-vis de mon esprit. Le fait que c'est une chose donnée qui a provoqué telle de mes idées est lui-même une chose donnée (comme d'ailleurs le fait contraire, à savoir que c'est mon esprit qui l'a provoquée) : autrement dit, la vérité d'une de mes idées est une chose donnée. Elle est donc elle aussi susceptible d'agir sur mon esprit. La conscience du fait que telle de mes idées a pour agent une chose donnée autre que mon propre esprit, est ce que nous appelons une *intuition*. Mais il peut parfaitement se faire que mon esprit soit l'agent d'une idée — ce qui veut proprement dire que cette idée est factice (par exemple qu'elle est le fruit de ma fantaisie) —, et que pourtant cette idée soit la même que celle que j'aurais eue si une chose du monde donné en avait été l'agent. Cela est dû à la faculté de l'esprit que l'on appelle le *raisonnement*. Raisonner consiste, pour

l'esprit, à combiner certaines de ses idées avec les idées qui lui viennent des relations du monde donné (qui, en effet, étant elles-mêmes des choses données, peuvent provoquer en mon esprit une idée). Si l'esprit raisonne correctement, c'est-à-dire s'il respecte les conditions de validité des relations, et si les idées qu'il combine ainsi sont elles-mêmes vraies, alors l'idée qui en résulte, la conclusion du raisonnement, est également vraie, c'est-à-dire qu'elle est la même que si une chose du monde donné en avait été directement l'agent. La capacité de raisonnement de l'esprit permet de découvrir des choses données concurremment avec l'expérience (et donc de guider l'expérience, entendue au sens moderne de l'expérience scientifique). Mais l'existence de cette capacité rend particulièrement difficile la connaissance de la vérité de mes idées, ou plutôt la distinction, dans l'ensemble de mes idées, de celles qui sont vraies de celles qui ne le sont pas. L'intuition ne suffit plus, car une idée dont j'ai la conscience que c'est moi qui en suis l'agent (la conclusion d'un raisonnement), peut cependant être vraie. Dans cette perspective, il n'est pas faux de dire que c'est parce que l'homme est capable de raisonnement qu'il peut se tromper quant à la vérité de ses idées. L'erreur ne provient pas d'une imperfection, mais au contraire d'une perfection de l'esprit humain.

Il faut prêter attention au cas particulier, qui est d'une grande importance, de la connaissance des substances. Je peux connaître avec vérité une substance sans que cette substance ait pourtant agi directement sur mon esprit. À condition que ses qualités agissent, elles, sur mon esprit. En effet, si j'ai les idées de ces choses du monde donné que sont les qualités d'une substance, ainsi que l'idée vraie qu'elles sont bien des qualités, justement, c'est-à-dire qu'elles entrent dans une relation d'accident, j'ai alors, par une sorte de raisonnement élémentaire, l'idée de "la" substance dont elles sont des qualités (puisque une qualité ne peut entrer, dans le monde donné, que dans une seule relation d'accident). C'est pourquoi il peut être dit qu'une substance n'est connue que par ses qualités.

#### ▪ *Objet et chose donnée représentée*

Puisque dire qu'une idée est vraie signifie que c'est une chose du monde donné qui est l'agent correspondant à cette idée, cette chose peut être désignée par l'idée elle-même : si mon idée du soleil est vraie, j'appelle la chose du monde qu'est "le" soleil, c'est-à-dire qui est l'agent de mon idée, par le nom même que je donne à mon idée, qui est l'idée "du" soleil. La chose donnée est ainsi assimilée à l'objet de l'idée que m'a provoquée cette chose. Mais la seule chose dont je puisse être certain, si je suis certain de la vérité de mon idée, est qu'il y a bien une chose dans le monde donné qui a agi sur mon esprit pour provoquer en lui cette idée. Je ne sais rien d'autre de cette



chose, sinon qu'elle existe et qu'elle est l'agent de cette idée, qui est mienne ; et si j'en savais autre chose, c'est que j'en aurais une autre idée que celle que j'en ai justement. On peut dire aussi que tout ce que je connais de cette chose est signifié par l'idée que j'en ai. Il n'y a donc pas à proprement parler identification entre la chose donnée et l'objet de l'idée qui la représente, mais seulement dénotation de la première par le second. Il n'y a pas de sens à dire que la chose du monde donnée existe "objectivement" dans mon esprit, tandis qu'elle existerait "formellement" dans le monde. L'identification (ou même seulement la comparaison) entre une chose du monde donné et l'objet d'une idée n'a pas de sens, car l'identification ou la comparaison, qui sont elles-mêmes, en tant que relations, des choses du monde donné, ne sont légitimes qu'en tant qu'elles s'appliquent à des choses du monde donné. Il en est de même pour ce qui est de l'application de la relation de causalité, qui ne vaut qu'entre choses du monde donné : il n'y a pas de sens à dire que la chose donnée est la cause de l'idée en tant qu'elle a cet objet qui la représente. Et, de même que l'esprit, lorsqu'il est agent, est libre, et donc commence une chaîne de causalité dans le monde donné, il termine une chaîne de causalité du monde donné lorsqu'il est patient. Lorsque seules sont impliquées des choses du monde donné autres que l'esprit, c'est la relation de causalité qui s'applique ; mais lorsque l'esprit est concerné, alors c'est le couple de concepts "action / passion" qui s'applique et il ne s'applique que lorsque l'esprit est impliqué. Car l'objet d'une idée n'est pas une chose du monde donné, ce qui signifie très précisément que je ne peux pas avoir une idée de l'objet d'une idée. En effet, soit mon idée représente une chose donnée, et en ce cas l'objet qu'elle vise est cette chose donnée, et mon idée est l'idée de cette chose donnée, soit elle ne représente pas une chose donnée, c'est-à-dire qu'elle ne représente rien, et mon idée n'est l'idée de... rien du tout justement. Une telle idée qui ne représente rien a pourtant un sens, une signification, ou un objet, comme l'on voudra, qui sont le sens, la signification ou l'objet de mon idée, voilà tout. Je peux encore, certes, avoir l'idée de mon idée (que cette dernière représente ou non une chose donnée), c'est-à-dire avoir une idée réflexive. Mais cette idée réflexive a pour objet, qu'elle vise, l'idée de départ, et non pas l'objet de l'idée de départ. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'une idée réflexive est toujours vraie, car elle a pour agent une chose du monde donné, qui est en l'occurrence mon idée de départ en tant qu'elle est une qualité (ou un mode) de mon esprit, et qu'une qualité de mon esprit est une chose du monde donné différente de mon esprit lui-même (qui est la substance à laquelle s'applique cette qualité). La croyance commune que je peux connaître l'objet ou la signification d'une de mes idées, c'est-à-dire en avoir une idée, c'est-à-dire encore que l'objet ou la signification d'une idée serait une chose donnée, est à l'origine de graves confusions.

### ▪ *La prise de position*

Parmi les différentes catégories d'actions auxquelles peut procéder mon esprit figure la *prise de position*. La prise de position consiste à juger et à décider que telle de mes idées est vraie ou non. La négation est ici à comprendre, non pas au sens où l'idée serait fautive (ce qui reviendrait à affirmer la vérité de son contraire), mais au sens où je prends comme position de ne pas affirmer que cette idée est vraie : il s'agit du *doute*. Typiquement, la prise de position vis-à-vis d'une idée est donc soit la certitude, soit le doute — mais il peut y avoir aussi tout un continuum d'intermédiaires, comme plausible, probable, possible etc. La prise de position, comme toute action de l'esprit, est libre. Je peux être certain, ou respectivement douter, d'une idée qui n'est pas vraie, ou respectivement qui est vraie, même si j'ai la conscience (l'intuition) qu'elle n'est pas vraie, ou respectivement qu'elle est vraie. La chronique de ces pensées particulières que sont mes prises de position est ce que l'on appelle *ma créance*, qui est donc une sorte de sous-ensemble de ma mémoire intellectuelle.

### ▪ *La conception claire et distincte*

Pour savoir (au-delà de la seule intuition, qui est juste mais incomplète) si telle de mes idées est vraie, il me faut agir, ou chercher à agir sur elle. Il s'agit d'une action d'analyse, bien spécifiée. *Concevoir clairement et distinctement* une idée signifie très exactement conduire cette action d'analyse spécifiée, avec un résultat positif.

- 1) La première action consiste à chercher à diviser l'objet de l'idée. Si cette tentative échoue, c'est-à-dire si l'objet est simple, alors le résultat est positif : l'idée est dite conçue clairement et distinctement.
- 2) Si l'objet de l'idée peut être divisé en objets simples, ces objets simples étant liés entre eux dans une relation qui elle-même est simple ou constituée de relations simples, alors le résultat est également positif et l'idée de départ est dite conçue clairement et distinctement.
- 3) Si ces résultats ne sont pas obtenus, la troisième action à conduire consiste à chercher toutes les idées que l'on peut construire qui soient compatibles avec ma créance actuelle (c'est-à-dire non contradictoires avec mes certitudes), et à tester successivement, pour chacune de ces hypothèses, la compatibilité éventuelle de l'idée de départ avec ma créance fictivement et provisoirement modifiée par l'adjonction de la certitude en la vérité de l'hypothèse objet du test. Si je trouve au moins une telle hypothèse, que je qualifie alors de *raison de douter*, le résultat de

l'analyse de mon idée de départ est négatif : cette idée n'est pas conçue clairement et distinctement. Si je ne trouve aucune hypothèse pouvant être une raison de douter, alors le résultat est déclaré positif et l'idée de départ est dite conçue clairement et distinctement.

Dans le cas 1) ci-dessus, l'idée conçue clairement et distinctement est vraie, car si je ne peux pas la modifier, c'est que mon esprit n'en est pas l'agent. Autrement dit, les idées dont les objets sont simples, sont toujours vraies.

Il en est de même dans le second cas : lorsqu'une de mes idées est complexe, mais que je peux l'analyser comme résultant d'un raisonnement juste à partir d'idées vraies, alors elle est vraie (que mon esprit l'ait directement perçue par l'action de la chose donnée qu'elle représente, ou que mon esprit l'ait effectivement construite par un tel raisonnement).

Dans le cas 3), par contre, une idée conçue clairement et distinctement est dite non pas vraie, mais *possiblement vraie*. Cette "vérité" est en effet relative à l'état actuel de ma créance.

On voit que si je conçois clairement et distinctement une idée, alors c'est que cette idée est vraie ou *possiblement vraie*. Mais il faut préciser que, ma créance n'étant pas une chose du monde donné, la vérité possible d'une idée, qui s'appuie sur ma créance, n'est donc pas, contrairement à la vérité d'une idée, une chose du monde donné.

Par contre, la conception claire et distincte, elle, définie ainsi, est une chose du monde donné : c'est un fait que j'ai analysé mon idée de départ selon ces spécifications et que j'ai obtenu un résultat positif. J'ai donc conscience de la clarté et distinction d'une de mes idées, si elle est effectivement claire et distincte, c'est-à-dire si je l'ai effectivement analysée. Mais même si j'ai une conception claire et distincte, la prise de position relative à l'idée ainsi conçue, reste entièrement libre : je peux par exemple me déclarer certain de la vérité d'une idée conçue clairement et distinctement selon le cas 3) ci-dessus — alors que je devrais me déclarer certain seulement de sa vérité possible —, ou encore je peux douter de la vérité (ou de la vérité possible) d'une idée conçue clairement et distinctement.

### ▪ *L'existence du corps propre*

J'ai les idées d'un certain nombre de Notions simples (qui sont des choses du monde donné), idées qui sont donc vraies et qui peuvent être conçues clairement et distinctement (cas 1) ci-dessus). Parmi celles-ci il y a l'idée de l'*union de l'âme et du corps*. Par ailleurs, j'éprouve des sensations, ou passions (c'est-à-dire que je les pense), dont j'ai conscience (par intuition) que ce n'est pas mon esprit qui en est

l'agent. Ces sensations sont donc, en tant que pensées, vraies : pour chacune d'elles il y a donc une chose du monde donné, autre que mon esprit, qui en est l'agent. L'idée (vraie) que j'ai de l'"union de l'âme et du corps"\* me fait alors connaître que l'ensemble de ces choses du monde qui agissent directement sur mon esprit pour provoquer en lui des passions constitue un *tout* (qui est donc une substance) à laquelle mon esprit est uni. Nous appelons *corps propre* ce tout substantiel, dont l'existence, en tant que chose du monde donné, est donc avérée — du moins chaque fois que mon esprit éprouve qu'il agit ou pâtit sur ou par une chose donnée autre que lui-même —, mais dont la nature est encore inconnue.

Mon corps propre est donc l'ensemble des Faits qui agissent directement (par l'union-de-l'âme-et-du-corps) sur mon esprit (il est aussi, symétriquement, l'ensemble des choses du monde donné sur lequel peut agir mon esprit). Mais mon corps propre est un Fait : il entre donc dans des chaînes de causalité. Nous convenons de dire que lorsqu'un autre Fait produit, par causalité, un effet sur mon corps propre, et que celui-ci le répercute sur mon esprit, c'est ce Fait qui "agit" sur mon esprit ; nous disons aussi qu'un autre Fait qui est l'effet, par causalité, de mon corps propre sur lequel a agi mon esprit, a subi une passion de la part de mon esprit (ou que mon esprit a "agi" sur lui).

### ▪ *L'existence des corps*

Un des types de passion que subit l'esprit de la part du corps propre est ce que nous appelons une *image mentale*. L'image mentale est la conscience d'une chose du monde donné du type "Fait" (qui est donc une partie du tout qu'est le corps propre, selon la définition de ce dernier) que nous appelons *image cérébrale*. Une image mentale, comme toute pensée, donne lieu à conception. L'objet d'une idée conçue à partir d'une image mentale est dit *corporel*. Mais l'union de l'âme et du corps est telle que, réciproquement, certaines idées agissent sur le corps propre de telle sorte que se forme en lui une image cérébrale, dont la conscience (ou image mentale) donne donc lieu à une nouvelle idée. Si cette nouvelle idée est la même que celle qui a été à l'origine de ce cycle, l'objet de cette idée est donc corporel (même si, au départ, c'est l'esprit lui-même qui l'a forgée, par sa fantaisie ou par son raisonnement).

---

\* La vérité de cette idée (due au caractère "primitif" de la Notion correspondante) porte sur l'existence et l'essence d'une telle union, mais non pas sur sa détermination précise, qui est variable d'un homme à un autre et variable, pour un homme donné, au cours de la vie : l'union de l'âme et du corps est en effet le lieu d'un apprentissage (l'esprit, comme le corps, "apprennent" progressivement comment agir l'un sur l'autre).

Une image cérébrale est un Fait. Elle a donc une cause. Nous appelons *corps* tout Fait qui est la cause d'une image cérébrale, ou encore qui est à l'origine d'une idée dont l'objet est corporel. Toute chaîne de causalité étant sans fin, on voit que la détermination d'un corps est relative au niveau de profondeur auquel on décide de s'arrêter dans l'analyse de la chaîne de causalité qui aboutit à l'image cérébrale. Le principe de causalité étant universel (dans le monde des Faits), l'existence de corps est avérée dès lors que j'éprouve des images mentales (mais sans que j'en connaisse encore ni la nature ni la détermination).

### ▪ *La nature des corps*

Un corps étant la cause d'une image cérébrale, l'examen de ce que nous concevons à partir d'une telle image cérébrale nous permet de connaître ce qu'est la nature corporelle. Or le type de pensée qu'est une image mentale se caractérise par la *continuité*. Toute image mentale est constituée d'éléments dans lesquels une qualité varie continûment, selon une ou plusieurs dimensions. Les discontinuités entre éléments de continuité découpent des objets dans l'image mentale. En outre, l'une des dimensions de l'espace dans lequel s'inscrit une image mentale est ce que l'on appelle le temps (ou *temps objectif*). Nous appelons la continuité en un point selon cette dimension temporelle la *vitesse instantanée* (du changement, ou du mouvement), ou encore *la courbure instantanée*.

Un corps peut alors être défini comme une chose inscrite dans un espace à plusieurs dimensions (dont l'une est le temps), dans lequel une matière varie continûment (ces dimensions et cette matière ne sont pas celles de l'image mentale que nous en avons, ni même nécessairement celles de l'image cérébrale qui est l'effet de ce corps, et elles ne sont pas non plus nécessairement les mêmes pour tous les corps); un corps est délimité dans son espace par une figure, qui est elle-même continue.

Il faut noter que l'extension n'est pas un attribut des corps. En effet, la position relative de deux corps dans leur espace est une idée-outil construite par l'esprit : elle n'est pas une idée représentant une chose du monde donné. C'est d'ailleurs par une opération d'assimilation que l'on peut rapprocher l'espace géométrique (qui est une Notion, donc une chose donnée) de l'ensemble des positions relatives d'un espace matériel, et, grâce à cet artifice, appliquer avec profit la science mathématique aux corps matériels.

Un corps n'est pas non plus un objet géométrique, car ce dernier représente une Notion, chose simple ou composée de choses simples du monde donné, tandis que l'analyse d'un objet corporel selon les spécifications de la conception claire et

distincte ne conduit jamais, du fait de la continuité de l'image mentale, à des objets simples : un objet corporel est toujours divisible en parties qui elles-mêmes sont aussi corporelles. Un objet géométrique n'est donc pas un corps : il est donné, mais il n'existe pas (au sens où il n'est pas un Fait).

#### ▪ *L'existence d'un corps déterminé*

Du fait de la divisibilité à l'infini des objets corporels, la conception claire et distincte d'une idée dont l'objet est corporel ne me donne donc que sa vérité possible. Cela veut dire que l'existence de tel corps déterminé n'est avérée que relativement à ma créance actuelle.

Par ailleurs, nous rappelons que la persistance d'une substance (ou le maintien de son identité) entre deux instants distincts n'est pas une chose donnée (je ne peux donc pas la connaître). Mais dans le cas des substances corporelles, mon esprit va pouvoir, en s'appuyant sur la continuité, construire l'identité d'un corps dans le temps. Il opère pour cela à partir de sa connaissance de la courbure de chaque qualité de ce corps à chaque instant d'un intervalle de temps. L'esprit juge qu'une substance demeure "la même" si, dans l'intervalle de temps considéré, ses qualités varient de manière continue. Si, pour l'une de ces qualités, l'esprit connaît une *distance* (c'est-à-dire la mesure de l'amplitude d'une variation), alors il peut également construire *la durée* du changement ou du mouvement correspondant, à partir de cette distance et de l'évaluation qu'il effectue, par une sorte d'intégration des vitesses instantanées, de la "vitesse moyenne". Le temps objectif (ou "temps des horloges"), bien que n'étant absolument pas un temps psychologique, n'est donc pas une chose du monde donné : il est une idée forgée par l'esprit (du type des idées-outils, ou universaux) à partir des idées qu'il a des choses corporelles.

#### ▪ *La création dans le monde*

Lorsque je remonte une chaîne de causalité qui aboutit à une de mes idées (ou plutôt à une de mes images cérébrales dont j'ai l'idée), il se peut que je conçoive que cette chaîne a commencé, non pas par une première cause (il n'y a jamais de "première cause"), mais par une action. Si cette action n'est pas le fait de mon propre esprit, je la prête à un Autre (un autre Homme), sans que celui-ci soit déterminé ou identifié pour cela. L'idée que je me fais de cette action, qui n'est pas une chose du monde

donné, est ce que nous appelons une *interprétation*. Une interprétation ne représente donc pas une chose donnée. Elle est l'idée que je me fais d'une *action d'un Homme*.

Étant moi-même un Homme, je conçois que, de la même manière, s'il existe d'autres Hommes, et si j'agis d'une certaine manière sur le monde, il est possible que ces Hommes perçoivent dans le monde des choses pour lesquelles ils seront peut-être conduits à concevoir (c'est-à-dire à interpréter) qu'elles résultent (à travers une chaîne causale) d'une action de ma part, ou du moins de l'action d'un Homme (peu importe que ce soit moi en l'espèce). Agir ainsi dans le monde, de telle sorte que d'autres Hommes éventuels voient dans le monde des choses qu'ils interprètent comme provenant d'une action humaine, est proprement ce que nous appelons *créer dans le monde*.

### ▪ *L'identité personnelle*

L'idée de mon esprit, comme du reste l'idée (réflexive) de chacune de mes idées (ou qualités de mon esprit), ne sont pas des idées dont l'objet est corporel : ces idées ne proviennent pas de la conscience d'une image mentale, et elles ne déclenchent pas dans mon corps propre la formation d'une image cérébrale. Or, ce sont les idées d'une substance et de qualités, c'est-à-dire les idées de Faits. N'étant pas des Notions, ces choses sont dans le temps ; mais n'étant pas corporelles, elles n'ont pas de continuité et le maintien de l'identité dans le temps de la substance esprit ne peut être construit par l'esprit à partir de la continuité du changement de ses qualités (ou courbures instantanées), comme il le fait pour les substances corporelles.

Le maintien de l'identité de l'esprit au cours du temps n'est pas construit par l'esprit, mais il lui apparaît à travers sa mémoire intellectuelle, ou, plus précisément, sa créance. Mais la créance (comme la mémoire intellectuelle) n'étant pas une chose du monde donné, cette identité n'est pas accessible à un tiers : elle est purement intime.

La créance est donc ce qui (me) dit qui je suis, et ce que je suis n'est pas sans conséquence sur ce que je pense, ou du moins sur ce que je crois. En effet, même si chacune de mes prises de position reste parfaitement libre, l'état de ma créance m'incline à prendre telle ou telle position (on le voit par exemple à l'occasion de la conception claire et distincte d'une chose corporelle, qui est fonction en partie justement de ma créance actuelle). En même temps, c'est moi qui fais ma créance, librement — puisqu'elle est la chronique de mes prises de position passées, qui,

toutes, ont toujours relevé de mon libre arbitre. On peut donc dire que je suis celui que j'ai fait, mais que celui que j'ai fait dépend aussi de celui que je suis...

### ▪ *La reconnaissance de l'Autre*

J'ai acquis, dans le prolongement immédiat du *cogito*, la certitude de l'existence possible d'autres Hommes. Connaître tel Autre, déterminé, c'est alors, non seulement être certain de son existence à lui, mais aussi, du coup, être certain de l'existence effective, et non plus seulement possible, d'autres Hommes. Or, qu'est-ce qu'un Autre ? C'est une chose du monde donné qui a pour essence la nature humaine, que je connais puisque c'est aussi mon essence, à savoir :

- une chose qui pense (qui a conscience) et qui réfléchit ;
- un esprit uni à un corps propre ;
- doué d'action et de passion, et qui rompt les chaînes causales, car il est libre ;
- doté d'une créance.

L'identité de l'être humain étant donnée par la créance, la connaissance d'un être humain singulier, et donc celle de l'existence d'un tel être, passe nécessairement par celle de sa créance. Mais la créance n'est pas une chose du monde donné. Elle n'est donc pas connaissable.

Elle peut cependant être *reconnue*, ou plus exactement l'existence d'une telle créance, singulière et radicalement autre que la mienne, peut être reconnue : cette reconnaissance est une action libre de ma part, que nous appelons l'*Admiration*.

Indépendamment de l'Admiration, je peux décider de faire entrer dans ma créance la certitude morale que tout être vivant appartenant au genre humain est un Homme. Mais s'il n'y a pas eu Admiration, cette certitude morale ne repose que sur la certitude de la possibilité de l'existence d'autres Hommes (conséquence du *cogito*), alors que pour celui qui a connu l'Admiration, elle repose sur la certitude de leur existence effective, puisqu'il existe de manière certaine au moins un Autre (conséquence de l'Admiration).

### ▪ *L'éthique de la pensée*

Mes actions (ce qu'il faut comprendre comme les actions de mon esprit, soit sur le monde matériel par l'intermédiaire de mon corps propre, soit sur mon esprit lui-même) peuvent donc conduire, soit à la création dans le monde (au sens où d'autres



Hommes les interpréteraient), soit à me transformer (au sens où mon identité est portée par ma créance).

Mon esprit est libre ; il lui est donc loisible de décider de placer ses actions, libres elles aussi, dans le cadre d'une *éthique*, choisie librement. Toutes les analyses précédentes conduisent alors, rationnellement, à envisager les deux éthiques suivantes :

- L'une dont la finalité serait de créer dans le monde. Le choix d'une telle finalité est d'autant plus justifié que j'ai acquis la certitude de l'existence effective d'autres Hommes, grâce à l'Admiration.
- L'autre dont la finalité serait de me faire du mieux possible, c'est-à-dire de construire une créance la plus belle possible. Et qu'est-ce qu'une belle créance ? C'est une créance riche, c'est-à-dire qui comporte un grand nombre de certitudes, mais dont la richesse, non seulement n'est pas un frein à son accroissement, mais au contraire le favorise. Or ceci n'a lieu que si la créance est *cohérente*, car, dans le cas contraire, ma créance m'incline à ne pas accorder ma certitude à de nouvelles idées, pour cause de contradictions (autrement dit il y a presque toujours des raisons de douter d'une nouvelle idée).

On observera que le "Bien suprême" qui est visé dans chacune de ces deux éthiques n'est pas le bonheur (ou la béatitude), c'est-à-dire un état dont on jouirait, mais l'action, ou les conditions de l'action : dit autrement, ce qui est visé, c'est l'expression de sa liberté. Ceci peut encore être formulé de la manière suivante : *l'œuvre* poursuivie, c'est *la réalisation* d'une œuvre (et non une œuvre réalisée).

Il se trouve que ces deux finalités se rejoignent dans une seule et même *éthique de pensée*. J'aurai en effet d'autant plus de chances de créer dans le monde que ma vision du monde, c'est-à-dire ma créance, est plus fidèle au monde donné ; et ma créance sera d'autant plus riche et cohérente qu'elle traduira plus fidèlement le monde donné (car le monde donné est le lieu même de la cohérence : cf. sa structure). En d'autres termes, la recherche de la vérité, en quoi peut consister une éthique de pensée, est un moyen, ou un sous-objectif, d'une éthique de la création comme d'une éthique du développement de soi.

### ▪ *La maxime de la pensée*

Dans le cadre d'une éthique de pensée qui vise à édifier une créance qui soit cohérente et la plus riche possible, il convient d'appliquer une maxime lors de chaque prise de position. Cette maxime comporte les règles suivantes :

- 1) ne faire entrer dans ma créance que des certitudes ou des doutes (à l'exclusion, donc, des probabilités, vraisemblances etc.) ;
- 2) ne prendre position qu'en pratiquant le doute radical, c'est-à-dire en examinant s'il existe au moins une raison pour douter de l'objet en question – et s'il en existe une, alors la position prise est le doute ;
- 3) accorder ma certitude aux idées que je conçois clairement et distinctement.

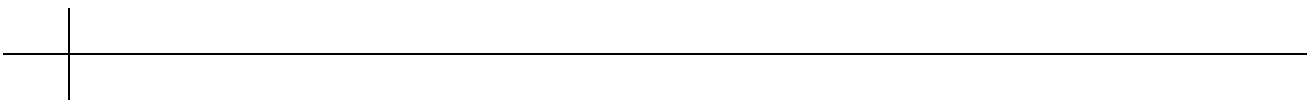
Et ce, après que l'on a, « une fois en sa vie », pratiqué le doute général, c'est-à-dire vidé entièrement sa créance.

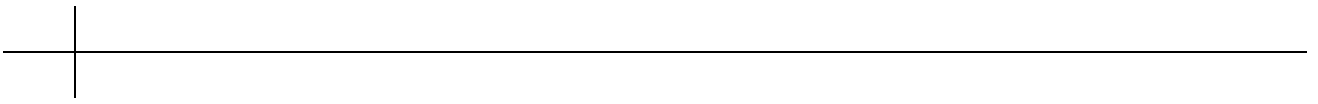
L'application stricte de cette maxime ne garantit pas cependant de manière définitive (c'est-à-dire dans la durée) la cohérence de la créance. Par ailleurs, comme rien n'impose qu'il ne puisse y avoir qu'une seule créance cohérente, le fait que ma créance soit cohérente ne doit pas m'interdire d'envisager que ma créance puisse être autre qu'elle n'est.

C'est pourquoi la maxime de la pensée doit comporter la quatrième règle suivante :

- 4) m'autoriser, parfois, à remettre en cause tout ou partie de ma créance, c'est-à-dire à la vider d'un certain nombre de certitudes pourtant acquises par application des trois autres règles.

Cette quatrième règle est à activer notamment à l'occasion de la reconnaissance d'un Autre, c'est-à-dire lorsque je reconnais l'existence d'une autre créance, qui, en droit, peut être tout aussi cohérente que la mienne, bien qu'elles soient différentes l'une de l'autre.





# Glossaire



Avertissement : *Le présent glossaire ne porte que sur les mots dont le sens est quelque peu particulier à cette étude. Les définitions qui sont données ne correspondent donc pas toujours à l'usage que fait Descartes lui-même de ces mots. Elles peuvent même être très différentes. Autrement dit, ce glossaire n'est en rien un glossaire cartésien.*

- Abstraction : C'est un cas particulier de l'attention, qui consiste à ne considérer qu'une partie d'une idée
- Action – passion : Elles forment un couple indissociable – Dans une action / passion l'esprit est nécessairement impliqué, soit comme agent, soit comme patient – Un corps peut agir sur l'esprit (via le corps propre), et l'esprit peut agir sur un corps (via le corps propre) – L'esprit est la seule chose capable d'agir sur elle-même – Toute action de l'esprit (y compris sur un corps) est toujours accompagnée d'une passion de l'esprit – Ne pas confondre action / passion avec cause / effet
- Admiration : C'est l'acte de reconnaissance d'un Autre, c'est-à-dire la perception de l'existence d'une autre créance que la mienne
- Attention : C'est une action de l'esprit consistant à faire passer au premier plan une pensée parmi un ensemble de pensées actuelles
- Attribut : C'est un mode (c'est-à-dire l'essence d'une qualité) qui appartient à l'essence de la substance en question
- Autre : L'Autre est un Homme – Son existence en droit est certaine – La certitude de son existence de fait relève soit d'une position éthique, soit de la perception de l'existence d'une autre créance que la mienne (voir entrée *Admiration*)
- Avant - après : Les pensées sont ordonnées selon l'avant et l'après, bien qu'elles ne durent pas et ne soient que pure actualité – C'est la mémoire intellectuelle qui ordonne les pensées selon l'avant et l'après – L'ordre des pensées est lui-même porteur d'une signification

- Cause - effet : La relation de causalité ne concerne que les Faits qui ne sont pas des relations – À toute chose dont l'essence est l'essence de la cause correspond nécessairement une chose dont l'essence est l'essence de l'effet – Toute substance ou qualité (à l'exception des idées en tant qu'elles ont telle signification) a nécessairement une cause – La relation de causalité étant une chose du monde donné, elle est actuelle (cause et effet sont simultanés) – Ne pas confondre cause / effet avec action / passion
- Certitude : La maxime cartésienne veut que je ne décide d'être certain d'une idée (ce qui veut dire être certain de la vérité d'une idée) que s'il m'est impossible d'en douter (radicalement), ou si je la conçois actuellement clairement et distinctement
- Chose donnée (ou du monde donné) : C'est une chose qui agit ou peut agir sur mon esprit – Ne pas confondre une chose donnée avec l'objet d'une idée
- Clarté et distinction : Ce n'est pas la qualité d'une idée, mais l'action de l'esprit consistant à analyser cette idée et à constater que son agent n'est pas (ou pourrait ne pas être) l'esprit lui-même – Une conception claire et distincte est vraie par définition (cette proposition n'a pas à être démontrée)
- Cohérence : Une créance est dite cohérente si ma prise de position actuelle n'est pas contradictoire avec une prise de position antérieure – C'est la mémoire intellectuelle qui me donne la conscience de la cohérence de ma créance – Ne pas confondre cohérence d'une créance avec non contradiction (ou compatibilité)
- Conception : C'est une passion (ou perception) de l'esprit d'un type particulier, qui se caractérise par le fait qu'elle vise un objet (ou a une signification) – Toute pensée donne lieu à une conception (qui est une autre pensée) – Une conception peut aussi résulter de l'action directe de l'esprit sur lui-même – Une idée est désignée par son objet
- Connaissance : Avoir la connaissance de quelque chose, c'est en avoir l'idée, c'est-à-dire avoir une idée dont l'objet vise cette chose – Connaître n'est pas savoir, car la connaissance peut ne pas être certaine

- Conscience : Synonyme de "pensée" (voir entrée "pensée") – La conscience n'est pas la connaissance (même si une connaissance est toujours conscience)
- Corps (existence des) : La certitude de l'existence du corps propre (vérité de l'idée du corps propre) se fonde sur la Notion simple d'union de l'âme et du corps – L'existence des corps en général est vraie, en tant qu'ils sont causes de mes images cérébrales (principe de causalité) – Mais l'existence de tel corps particulier n'est que possiblement vraie – Elle est relative, entre autres, à la profondeur à laquelle je m'arrête dans la chaîne de causalité, ainsi qu'à l'échelle de mon image mentale
- Corps humain : Il peut être considéré de trois points de vue distincts : comme un tout, et c'est alors une substance corporelle ; ou comme une union entre ses membres et ses organes (c'est le corps en tant qu'il est vivant) ; ou comme une union de l'âme (substance spirituelle) et du corps (substance corporelle, ou union de membres et d'organes)
- Corps (nature des) : La nature des corps est d'avoir une figure continue dans un espace à une ou plusieurs dimensions, figure qui délimite un ensemble d'une ou plusieurs parties dans chacune desquelles la matière de cet espace varie continûment – La position et l'extension ne sont pas des attributs des corps
- Créance : La créance est l'ensemble actuel de mes prises de position anciennes – Ce n'est pas une chose du monde donné – C'est la mémoire intellectuelle qui me donne actuellement la croyance ancienne que j'avais éventuellement sur telle idée actuelle
- Création (dans le monde) : Créer dans le monde consiste à agir dans le monde de telle sorte que d'Autres voient dans le résultat de cette action (la création en question) l'action d'un Homme
- Doute (radical) : C'est une prise de position (donc une action, et non pas une absence d'action) – La maxime cartésienne veut qu'une seule raison de douter suffise pour douter – Une raison de douter est une hypothèse que je peux formuler avec sens et sans contradiction avec l'ensemble de mes certitudes et qui est incompatible avec l'idée en question



- Durée : C'est une idée-outil, et non pas une chose du monde donné — La durée d'un corps est construite par l'esprit à partir de la perception de son mouvement instantané — Il n'y a de durée ni pour l'esprit, ni pour les pensées
- Espace (matériel) : C'est le lieu de pertinence de la matière (ou plutôt d'une matière) — Il peut être assimilé à l'espace géométrique en faisant abstraction de la matière et en ne considérant que l'extension (idée-outil) des corps
- Espace géométrique : C'est le lieu des positions relatives, ou ensemble de points référencés — C'est une Notion (et non pas un Fait)
- Essence : C'est une chose donnée, du type Notion — Toute propriété de l'essence est aussi une propriété pour chacune des choses dont elle est l'essence — L'essence est le noyau commun des propriétés des choses dont elle est l'essence
- Étant : C'est un Fait de type substance qui existe
- Éthique cartésienne de la pensée : Elle a pour finalité de bâtir une créance cohérente et adopte pour cela la maxime cartésienne de la pensée (voir entrée *maxime cartésienne*)
- Extension : Il s'agit d'une idée-outil et non d'une chose du monde donné — L'extension n'est pas une essence — Mais l'extension peut être assimilée, par approximation, à un objet géométrique
- Fait : C'est une chose donnée qui n'est pas une Notion — Un Fait est soit une chose singulière (c'est-à-dire une chose qui n'est pas une essence) soit une vérité contingente (c'est-à-dire une relation entre des choses singulières) — Les Faits correspondent à tout ce qui est "dans le temps" — Parmi les Faits on trouve les substances (qui, seules, "existent"), les qualités (qui sont attribuées à des substances existantes) et les vérités contingentes.
- Fantaisie : C'est la faculté qu'a l'esprit d'agir sur lui de telle sorte que la passion correspondante soit en tout semblable à celles qu'il subit dans les cas où ce n'est justement pas lui qui est l'agent — La fantaisie provoque la formation d'images originales en inventant des idées dont les objets sont corporels et

nouveaux — La fantaisie est une action de l'esprit — Ne pas confondre fantaisie avec imagination

- Figure (premier sens) : Il s'agit d'une idée-outil et non d'une chose du monde donné — La figure n'est pas une essence — Mais la figure peut être assimilée, par approximation, à un objet géométrique — Exemple de figure : le rond, qui peut être assimilé au cercle
- Figure (second sens) : La figure est ce qui délimite un corps dans l'espace matériel — Elle correspond à une discontinuité entre deux parties continues de l'espace — La figure elle-même est continue — Synonymes : enveloppe, surface, frontière
- Homme : L'Homme est un Fait qui a pour essence la nature humaine — L'existence de l'Homme est certaine (elle repose sur le *cogito*) — Elle implique l'existence de droit des Autres
- Idée : Synonyme de conception (voir entrée conception)
- Idée-outil (ou "universel") : C'est une idée qui me permet de penser simultanément plusieurs objets — Elle ne saurait représenter une chose du monde donné — Le genre, l'espèce, le nombre, la durée, le temps sont des universaux — Ne pas confondre une idée-outil (comme le genre par exemple) avec une essence
- Identité : La relation d'identité est une chose du monde donné, et n'est, en conséquence, que dans l'instant — L'identité d'une substance dans le temps est alors construite par l'esprit ; elle n'est pas une chose donnée — L'identité du moi dans le temps est une certitude subjective qui se fonde sur la créance
- Image cérébrale : Voir entrée imagination — Tout objet conçu à partir d'une image cérébrale est corporel
- Image mentale : C'est la conscience (ou la pensée) d'une image cérébrale (qui agit sur l'esprit, via l'union de l'âme et du corps) — Une image mentale n'est pas une idée, mais, comme toute pensée, elle donne lieu à une idée — Une image mentale s'inscrit dans un espace à une ou plusieurs dimensions — Une image mentale comporte des éléments pour lesquels une qualité varie continûment

- Imagination : C'est la faculté de former une image d'un objet corporel – L'imagination est le fait du corps propre – Ne pas confondre imagination et fantaisie – La sensation, le rêve et la mémoire, qui relèvent du corps propre, utilisent tous l'imagination pour agir sur l'esprit – La conception (dans l'esprit) d'une idée dont l'objet est corporel déclenche automatiquement (via l'union de l'âme et du corps) la formation d'une image cérébrale
- Interprétations : Il s'agit de prises de position qui ne sont ni des certitudes ni des doutes et qui portent exclusivement sur des volontés, prises de position ou conceptions d'Autres
- Intuition : Une intuition est une conception accompagnée de la conscience de l'absence d'action de l'esprit – L'idée que l'on a par intuition est toujours vraie, mais peut être obscure et confuse
- Matière : C'est ce qui, en variant continûment selon les dimensions de l'espace, fait qu'il y a des corps dans l'espace considéré (l'espace correspondant à cette matière)
- Maxime cartésienne de la pensée : C'est un ensemble de trois règles à appliquer lors de chaque prise de position, qui vise à garantir qu'une créance ainsi construite sera toujours cohérente – Il s'agit de : ne faire entrer dans ma créance que des certitudes ou des doutes ; pratiquer le doute radical ; accorder ma certitude à une idée conçue clairement et distinctement – Nous avons ajouté une quatrième règle, qui consiste à autoriser le cas échéant à remettre en cause ma créance, même si elle a été bâtie en respectant scrupuleusement les trois règles précédentes
- Mémoire : La mémoire est dans le corps ("plis dans le cerveau") et ne porte que sur les seuls objets corporels – Les pensées elles-mêmes ne sont pas mémorisées – La mémoire agit sur l'esprit par l'intermédiaire de l'imagination – Une image cérébrale est un souvenir si la pensée que j'en ai (image mentale) n'est pas nouvelle
- Mémoire intellectuelle : Elle ne mémorise rien à proprement parler – Elle m'indique si telle pensée actuelle est nouvelle ou non, c'est-à-dire si je l'ai ou non déjà pensée

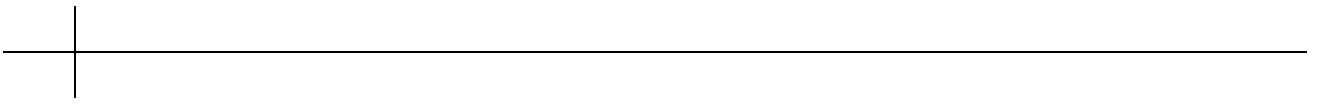
- Mode : C'est l'essence d'une qualité (qui appartient à une substance)
- Monde donné : Je trouve en moi une idée innée du monde — Le monde donné est l'ensemble des choses qui agissent ou peuvent agir sur mon esprit — L'idée que j'ai du monde est qu'il est ordonné, c'est-à-dire que ses choses entrent dans des relations, qui sont elles-mêmes des choses du monde donné
- Mouvement : Le mouvement instantané est une chose du monde donné — Le mouvement global (trajectoire et durée du mouvement) est construit par l'esprit
- Nature : Synonyme d'essence (voir entrée *essence*)
- Nature humaine : L'essence de l'homme est d'être : une chose qui pense et qui réfléchit ; un esprit uni à un corps propre ; doué d'action et de passion, et qui rompt les chaînes causales ; doté d'une créance ; capable d'une éthique de pensée
- Notion : C'est une essence ou une vérité nécessaire — Une Notion est une chose donnée — Ne pas confondre Notion et idée
- Objet : Toute idée vise un objet (qui est sa signification) — L'objet d'une idée n'est pas une chose du monde donné ; je ne peux donc pas le connaître (c'est-à-dire en avoir une idée qui serait une "autre" idée que celle dont il est l'objet) — Lorsqu'une idée a pour agent une chose du monde donné, son objet est dit représenter cette chose
- Objet corporel : L'objet d'une idée est dit corporel si cette idée s'accompagne d'une image cérébrale, et si l'idée conçue à partir de cette image est la même que l'idée de départ — L'objet de l'idée d'un corps est corporel
- Objet géométrique : Il s'agit d'une Notion et non d'un Fait — Il est une essence pour d'autres objets géométriques, et non pour des Faits — Un objet géométrique n'est pas un objet corporel
- Pensée : La pensée est l'essence de mon esprit — Une pensée est une qualité de mon esprit — Elle est une chose du monde donné ; je peux donc la connaître — La

pensée est toujours potentiellement réflexive (je peux avoir conscience de ma pensée) – Entendre, vouloir, imaginer, sentir et se ressouvenir sont des modes de mon esprit (ou de la pensée) – Une pensée est toujours une action ou une passion de mon esprit

- Perception : Synonyme de "passion de l'âme", non pas au sens restreint du *Traité des Passions*, mais au sens le plus large – Percevoir quelque chose, c'est, pour l'esprit, pâtir de l'action de cette chose – Ne pas confondre perception avec conception ou sensation (qui ne sont que des cas particuliers de perception)
- Prise de position : C'est une action de mon esprit consistant à qualifier ma position par rapport à une de mes idées (typiquement : qualifier mon idée de vraie, de fausse, ou de douteuse) – Juger, croire, être certain, douter, affirmer, nier, tenir pour vraisemblable, etc. sont des prises de position – Une prise de position est toujours libre, même en présence d'une conception claire et distincte, qui ne fait que m'incliner à la certitude – Ne retenir comme positions que la certitude ou le doute (à l'exclusion des croyances faibles, probabilités etc.) est la première règle de la maxime cartésienne
- Qualité : Une qualité, qui est un Fait (voir entrée "Fait"), n'est jamais une substance dans aucune relation d'accident – Une qualité appartient nécessairement à une substance, mais à une seule – Telle pensée déterminée est une qualité de la substance intellectuelle – Telle figure déterminée, ou telle position déterminée (mais non pas telle couleur déterminée) sont des qualités d'une substance corporelle
- Réflexivité : L'esprit est la seule chose capable d'agir sur elle-même – L'esprit peut avoir conscience d'une de ses pensées ; cette conscience est alors une pensée réflexive – Une idée étant une pensée, elle donne lieu, comme toute pensée, à une idée ; cette idée est alors une idée réflexive, qui n'est pas la conscience réflexive de mon idée, mais l'idée de mon idée
- Règle de la vérité : Elle s'exprime par la proposition : toute conception claire et distincte est vraie – Pour Descartes il s'agit d'une règle, car il veut pouvoir l'appliquer en tant que telle à des conceptions non actuellement claires et distinctes mais qui l'ont été dans le passé

- Relation : Une relation est une chose donnée, qui est composée d'autres choses du monde donné – Une relation peut être appelée une vérité, nécessaire si elle est une Notion, contingente si elle est un Fait – Ne pas confondre une vérité en tant que relation entre choses du monde donné, avec la vérité d'une idée
- Relation d'accident : Tout Fait autre qu'une vérité contingente est soit une substance, soit une qualité – Une qualité appartient nécessairement à une substance et une seule, tandis qu'une substance peut avoir plusieurs qualités
- Relation d'essence : Toute chose du monde donné a une essence, et une seule (mais l'essence de l'essence peut également être considérée comme une essence de la chose de départ) – La relation d'essence segmente le monde donné en deux genres : les Notions et les Faits
- Représentation (pour une idée) : Une idée est dite représenter une chose lorsqu'elle est vraie, c'est-à-dire lorsque son agent est une chose du monde donné autre que mon esprit lui-même – On dit également que l'objet de cette idée représente alors la chose donnée en question
- Signification : La signification d'une idée est synonyme de l'objet de l'idée (voir entrée *objet*) – Une idée n'a pas de signification, elle est une signification
- Souvenir : C'est une pensée qui n'est pas nouvelle pour moi – C'est la mémoire intellectuelle qui m'informe du caractère de nouveauté ou non d'une pensée actuelle
- Substance : Une substance, qui est un Fait, n'est jamais une qualité dans aucune relation d'accident – Une substance peut avoir plusieurs qualités – La persistance d'une substance est construite par l'esprit
- Temps : C'est une idée-outil, qui ne représente donc pas une chose du monde donné – Le temps est construit par croisement de la durée des corps et de la relation d'ordre (avant – après) des pensées
- Tout : Un tout est une chose composée de plusieurs substances de même essence, la relation entre ces substances participant elle-même de cette essence – Un tout est une substance de même essence que ses parties

- Union : Une union est une relation de fonctionnement entre des substances qui peuvent être de même essence ou d'essences différentes – Une union est une chose du monde donné mais n'est pas une substance (c'est une relation)
- Union de l'âme et du corps : C'est une Notion simple dont j'ai l'idée innée – L'union de *mon* âme et de *mon* corps, en tant qu'fait singulier ayant pour essence cette Notion simple, est évolutive; c'est en particulier par apprentissage qu'elle associe tel objet corporel et telle image cérébrale (cf. par exemple l'apprentissage du sens des mots d'une langue)
- Universel : Voir entrée *idée-outil*
- Vérité : Une idée est vraie si l'agent qui l'a provoquée est, ou pourrait être, une chose du monde donné autre que mon propre esprit – La vérité d'une idée est elle-même une chose donnée; je peux donc connaître qu'une de mes idées est vraie
- Vérité possible : Si l'objet d'une idée est corporel, seule une vérité possible (et non pas une vérité "absolue") est accessible – Elle consiste en la compatibilité de l'objet de cette idée avec ma vision actuelle du monde (ma créance) – Une vérité possible n'est pas une chose du monde donné
- Vide : C'est une idée-outil, et non une chose du monde donné – L'objet de cette idée n'est pas corporel, mais il a une matière



# Appendice





---

## **Divergences avec quelques grands commentateurs de Descartes**

La réflexion qui vient d'être conduite ne se veut pas une stricte interprétation de la pensée de Descartes. Certes, elle s'est appuyée — et ô combien! — sur sa pensée, mais, comme annoncée dans l'introduction, elle est une réflexion libre. Cette réflexion libre ne nous paraît pas toutefois trahir l'esprit de la philosophie cartésienne, car l'interprétation que nous faisons de celle-ci — et cette fois il s'agit bien d'une interprétation — est qu'il appartient à chacun de penser par lui-même et de construire sa propre créance, si possible de la manière la plus cohérente possible. Comprendre Descartes, c'est appréhender sa cohérence, soit pour elle-même — et c'est en quoi consiste proprement l'interprétation ou l'exégèse —, soit pour en faire le soubassement d'une autre créance, celle que l'on construit à partir de cette compréhension même. C'est dans cette seconde perspective qu'a été menée la présente étude.

Mais même si cette étude n'est pas une interprétation générale de Descartes, notre réflexion n'aurait pas été la même si, sur tel ou tel point, notre compréhension de ce que dit Descartes avait été autre. Or, notre lecture des textes cartésiens est discutable sur différents points. C'est pourquoi il nous a semblé utile de répertorier les principaux sujets à propos desquels nous divergeons par rapport à ce qu'en disent quelques grands commentateurs de la philosophie cartésienne. Cet exercice est évidemment extrêmement limité : d'une part parce que nous n'avons retenu qu'un tout petit nombre de commentateurs et seulement quelques-uns de leurs écrits, et d'autre part parce que nous ne prétendons absolument pas à l'exhaustivité même au regard de ces quelques textes. Il ne faudrait en particulier pas comprendre que si tel point n'est pas mentionné ici, ou ne l'est pas à propos de tel auteur, c'est qu'il y aurait accord sur ce point entre la vision qu'en a cet auteur et la nôtre.

Notre intention, ici, n'est que d'alerter le lecteur éventuel de notre étude sur le caractère discutable de certaines de nos interprétations des textes cartésiens. Il ne s'agit jamais que de points particuliers. Car les divergences concernant l'esprit général de la philosophie cartésienne — et il y en a — nécessiteraient une étude

spécifique (qui sortirait du cadre de notre propos) de la pensée elle-même de l'auteur qui nous offre son interprétation de Descartes.

Pour chacun des thèmes qui suivent, nous avons fait figurer à côté de l'auteur et de la référence à son ouvrage un résumé de sa position (qui est, dans certains cas, une citation plus ou moins littérale), puis, en italique, notre propre vision.

• Action

ALQUIÉ Ferdinand  
*Descartes – Œuvres philosophiques Vol.3* – page 966

l'âme distingue aisément ce qui vient d'elle (les actions) et ce qui, en elle, est causé par une réalité extérieure (les passions)

*c'est l'intuition qui indique à l'âme que telle de ses passions provient d'une action de l'extérieur ou d'elle-même ; mais l'intuition n'est pas si "aisée", et ne donne pas lieu nécessairement à une conception claire et distincte*

• Causalité

MARION Jean-Luc  
*Questions cartésiennes II* – pages 153 ; 177

la cause précède l'effet (cf. la difficulté du concept de *causa sui*)

*la cause et l'effet sont dans la même actualité*

• Certitude

BEYSSADE Jean-Marie  
*Descartes au fil de l'ordre* – page 220

avant le vrai Dieu connu, aucune persuasion (devant une idée claire et distincte) n'est pleinement certaine

*c'est en application de ma maxime de pensée que je décide d'accorder ma certitude à une idée claire et distincte ; une telle idée est, par ailleurs, objectivement vraie*

GUEROULT Martial  
*Descartes selon l'ordre des raisons Vol 1* – pages 37-38

il y a une certitude "naturelle" à mon esprit (par exemple pour les vérités mathématiques), qui ne peut être mise en doute que par ma liberté, intervenant au plan métaphysique (hypothèse du Dieu trompeur)

*la certitude, comme toute prise de position, ressortit toujours à*

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 1 – page 120</i> <i>Vol 2 – pages 36 ; 120</i></p>	<p>la certitude (ou conviction) est contrainte extérieure où la volonté se voit arracher son contentement par la force des raisons, qui est "moralement" invincible</p>	<p><i>ma liberté ; lorsque je l'accorde aux vérités mathématiques, c'est librement, et non pas "naturellement", même si mon entendement m'y incline naturellement</i></p>
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre - page 266</i> KAMBOUCHNER Denis <i>L'homme des passions, Analytique – page 105</i></p>	<p>devant une idée évidente en soi, comme le <i>cogito</i>, nous n'avons pas le pouvoir de refuser notre assentiment</p>	
<p>SPINOZA Baruch <i>Les Principes de la Philosophie de Descartes – pages 270 ; 272</i></p>	<p>nous donnons nécessairement notre assentiment aux choses que nous percevons clairement et distinctement</p>	
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 2 – page 23</i></p>	<p>la démonstration de l'existence des choses matérielles consiste à rechercher s'il est possible de trouver une raison permettant de conclure avec nécessité qu'il y a en moi des idées renvoyant à une chose matérielle existant hors de moi</p>	<p><i>on ne conclut jamais avec nécessité, mais toujours librement ; la maxime cartésienne consiste à chercher s'il existe une raison de douter, et non pas une raison de conclure</i></p>
<p>• <u>Choses intellectuelles</u></p>		
<p>GUENANCIA Pierre <i>L'intelligence du sensible – page 142</i></p>	<p>les choses intellectuelles, comme le triangle, ne sont que de pures idées, c'est-à-dire des ouvrages de l'esprit</p>	<p><i>les choses intellectuelles sont des choses du monde donné, dont je peux avoir une idée, et l'idée d'une chose intellectuelle n'est pas cette chose même</i></p>

• *Clarté et distinction*

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – page 214</p>	<p>la clarté et distinction d'une idée sont celles de ses éléments constitutifs et correspond à sa nécessité intérieure, indépendamment de toute référence à une chose extérieure représentée</p>	<p><i>je ne peux établir en effet la clarté et distinction d'une idée qu'en procédant à son analyse (en éléments simples) ; mais cette clarté et distinction signifie que l'idée représente une chose extérieure (s'il y a une nécessité, elle est extérieure)</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – page 332 <i>Vol. 2</i> – page 135</p>	<p>les connaissances sensibles sont assimilées aux idées obscures et confuses</p>	<p><i>pour une idée, il est indépendant d'être claire et distincte ou obscure et confuse, et de provenir ou non de telle ou telle source</i></p>
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre</i> – page 113</p>	<p>l'intellection, qui est la forme nominale de l'acte d'entendre, correspond à l'idée claire et distincte ; si une analyse exhaustive parvient à décomposer l'idée en ses éléments constitutifs, à voir chacun d'eux dans son évidence, et à voir comment ils s'unissent dans le tout, alors l'intellection devient compréhension</p>	<p><i>l'intellection peut tout aussi bien conduire à une idée obscure et confuse qu'à une idée claire et distincte ; l'analyse de l'idée en éléments simples (y compris la relation qui les unit dans le tout) est justement ce qui est qualifié de clarté et distinction (et non pas de compréhension)</i></p>
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre</i> – pages 214 ; 224</p>	<p>l'idée a pour caractères la plus ou moins grande clarté et distinction ; nulle idée ne peut être parfaitement claire et distincte sans la connaissance du Dieu parfait</p>	<p><i>la clarté et la distinction ne sont pas des qualités d'une idée (susceptibles de plus et de moins), mais correspondent à une action d'analyse de l'idée qui montre qu'elle est composée d'éléments simples</i></p>

• *Cogito*

<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes</i> – page 60</p>	<p>le <i>cogito</i> s'appuie sur le principe métaphysique qui veut que le néant n'a aucune propriété (si je pense, ce qui est une qualité, c'est donc qu'il existe une substance, l'<i>ego</i>)</p>	<p>si dans les <i>Méditations</i> Descartes n'a pas repris la formule "je pense donc je suis", c'est précisément pour ne pas utiliser ce principe, qui d'ailleurs dépend de la connaissance de ce qu'est une substance, connaissance qui ne viendra qu'après, à l'occasion de l'expérience du morceau de cire</p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 1</i> – pages 62 ; 64</p>	<p>le contenu du <i>cogito</i> n'affirme qu'un pur intellect, une essence</p>	<p>le <i>cogito</i> affirme d'abord une existence (l'<i>ego</i>), et secondairement une essence (la chose qui pense)</p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 1</i> – page 88</p>	<p>avec le <i>cogito</i>, il est absolument certain que le sujet ne peut pas se représenter à lui-même sa propre nature autrement que comme une chose qui pense, mais cela ne signifie pas qu'il en est bien ainsi "en soi"</p>	<p>la vérité d'une idée est une chose donnée, elle n'est pas subjective ; avec le <i>cogito</i>, je découvre une vérité, et je décide d'en être certain ; mais bien des hommes, même après avoir lu Descartes, continuent à se représenter leur propre nature comme corporelle...</p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – pages 230 ; 244</p>	<p>le <i>cogito</i> ne peut être clairement et distinctement connu qu'en se complétant par l'intuition de l'idée de parfait</p>	<p>le <i>cogito</i> est clairement et distinctement connu avant la III<sup>ème</sup> Méditation, et permet de connaître l'essence d'une conception claire et distincte, qui est d'être vraie</p>

• Conception

BEYSSADE Jean-Marie  
*Descartes au fil de  
l'ordre* – pages 59 ; 63

l'expérience du morceau de cire  
montre que le passage de la  
couleur ou de la figure à la  
substance elle-même ne résulte  
pas d'une vision, comme le croit  
l'opinion, mais d'un jugement

*le passage de la couleur ou de  
la figure de la cire à la cire elle-  
même est ce en quoi consiste la  
conception, qui est une  
perception, ou passion, et non  
pas un jugement (c'est-à-dire  
une action)*

• Connaissance

GUEROULT Martial  
*Descartes selon l'ordre  
de la raison Vol. 1* –  
page 78

avoir conscience, c'est connaître  
et connaître, ce n'est que  
comprendre ou entendre ; toute  
connaissance enveloppe une  
nécessité

*connaître, c'est avoir l'idée de  
quelque chose ; il n'y a pas là de  
compréhension, par exemple  
d'une relation de nécessité*

GUEROULT Martial  
*Descartes selon l'ordre  
de la raison Vol. 2* –  
page 259

notre entendement n'est fait  
que pour la connaissance des  
essences

*nous pouvons connaître, c'est-  
à-dire avoir des idées de toutes  
les choses données, aussi bien  
des Faits que des essences*

• Corps humain

BEYSSADE Jean-Marie  
*Études sur Descartes* –  
page 242

le corps humain ne constitue en  
aucun sens une substance mais  
un assemblage

*en tant que tout constitué de  
parties étendues, le corps  
humain est aussi une substance  
étendue*

• Croyance

ALQUIÉ Ferdinand  
*Descartes – Œuvres  
philosophiques Vol. 1*  
– page 594

il y a des croyances ignorées de  
celui qui en est le sujet, ce qui  
annonce l'idée d'un inconscient  
psychologique

*le sujet a bien conscience de sa  
croyance, mais l'idée qu'il en a  
(c'est-à-dire la conception qu'il  
en fait) peut être erronée*

• Dieu

GUEROULT Martial  
*Descartes selon l'ordre  
des raisons* – page 246

la preuve de la V<sup>ème</sup> Méditation  
est là pour nous apprendre  
l'éternité de l'existence de Dieu  
(par la nécessité essentielle  
d'exister)

*la preuve de la V<sup>ème</sup> Méditation  
est là pour nous permettre de  
nous convaincre facilement et à  
tout moment de l'existence de  
Dieu, qui disqualifie l'hypothèse  
du mauvais génie*

• Doute

BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes</i> – page 141	le doute, chez Descartes, est un ballotement entre deux attitudes contraires	<i>le doute cartésien est une véritable prise de position</i>
ALQUIÉ Ferdinand <i>Leçons sur Descartes</i> – page 134	le doute de la <i>Première Méditation</i> ne porte que sur des questions ontologiques (d'existence), et non sur la structure hypothético-déductive des vérités mathématiques ou logique	<i>le doute radical porte sur l'ensemble de mes idées, y compris relatives aux objets mathématiques : l'idée que j'ai d'une propriété mathématique est-elle vraie ?</i>
BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre</i> – page 31	la fiction du malin Génie frappe le sensible et non les mathématiques	
BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre</i> – page 225	pour vaincre une raison de douter il suffit d'une raison plus forte qu'elle sur le plan de la persuasion, même si elle n'est pas encore totalement certaine	<i>une raison de douter est toute puissante même si elle est très improbable ; seule son incompatibilité avec une certitude peut la faire disparaître</i>

• Durée

BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes</i> – page 298	il appartient à toute pensée de durer, la durée est la matière métaphysique dont les esprits sont faits	<i>les pensées ne durent pas, elles ne sont que pure actualité, mais elles sont ordonnées selon l'avant et l'après</i>
--	--	--

• Essence

ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 2</i> – page 576	la distinction entre "affirmer de la nature de la chose" et "affirmer de la chose elle- même" n'est pas compréhensible ; en particulier, "le" triangle ne se différencie pas de la nature du triangle	<i>une essence est une chose donnée distincte de toutes les choses dont elle est l'essence ; mais toutes ses propriétés sont aussi des propriétés de ces choses (la réciproque n'étant pas vraie) ; "le" triangle est un triangle quelconque, un triangle isocèle, par exemple : il est donc bien distinct de la nature du triangle</i>
---	---	---



<p>GUENANCIA Pierre <i>L'intelligence du sensible</i> – page 73 GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 2</i> – page 71</p>	<p>pour Descartes, l'essence d'une chose n'est jamais que son existence pensée comme possible</p>	<p><i>l'essence est une chose donnée distincte de toutes les choses singulières dont elle est l'essence (et qui, généralement, sont des Faits, mais peuvent aussi être d'autres essences)</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – pages 375 ; 380</p>	<p>l'essence est la chose en tant qu'elle est objectivement dans mon entendement, c'est-à-dire mon idée, c'est-à-dire encore un mode de la substance pensée</p>	<p><i>l'essence est une chose donnée, dont je peux avoir l'idée ; elle est distincte à la fois d'un Fait dont elle est l'essence, et des idées que j'ai, d'elle, ou de ce Fait</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – page 376</p>	<p>les essences des choses sont en nous comme des universaux</p>	<p><i>les essences sont des choses données, tandis que les universaux sont des idées-outils qui, nous permettant de penser à plusieurs choses simultanément, ne représentent pas des choses du monde donné</i></p>
<p>• <u>Existence</u></p>		
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 2</i> – page 564</p>	<p>le <i>cogito</i> est l'aperception d'une existence, et donc ne peut, en tant que tel, être assimilé à l'aperception d'un axiome ou principe qui ne nous font connaître aucune réalité</p>	<p><i>une existence n'est certes pas une Notion ; mais la certitude d'une existence n'est pas d'un autre type que la certitude relative à une Notion</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – pages 79 ; 374 <i>Vol. 2</i> – page 91</p>	<p>les choses existantes ne sont rien d'autre que l'actualité de leurs réalités essentielles ; l'existence en soi de toutes les choses hors de moi se réduit à l'être en soi, actuel, de leur essence hors de moi</p>	<p><i>un Fait est une chose qui a une essence, mais qui est distincte de cette essence ; l'existence n'est pas une propriété qu'aurait ou non une essence ; mon idée d'une essence est distincte de mon idée d'un Fait ayant pour essence cette essence</i></p>

• Hypothèses

ALQUIÉ Ferdinand  
*Descartes – Œuvres  
philosophiques Vol. 1*  
– page 647

les hypothèses de la physique  
sont prouvées par les faits  
lorsqu'on peut, à partir d'eux,  
rejoindre l'expérience, qui, elle,  
n'a pas à être prouvée, mais  
seulement expliquée

*ce sont les faits de l'expérience  
qui doivent être prouvés, et ils  
le sont si l'on est à même de  
formuler des hypothèses qui les  
expliquent ; les hypothèses,  
quant à elles, demeurent des  
hypothèses*

• Idée

ALQUIÉ Ferdinand  
*Leçons sur Descartes –*  
pages 192 ; 229  
*Descartes – Œuvres  
philosophiques Vol. 2* -  
page 534

si je considère les idées quant à  
leur contenu, elles se présentent  
comme de véritables natures ou  
essences, ce qui leur donne une  
réalité intrinsèque,  
indépendante de l'existence  
éventuelle de choses qu'elles  
représenteraient

*une nature ou essence est une  
chose donnée, et non un  
contenu d'idée ; je peux en avoir  
l'idée, mais je peux aussi avoir  
l'idée d'une chose singulière :  
en ce cas le contenu de mon  
idée ne se présente pas comme  
une essence, mais bien comme  
un Fait*

GUENANCIA Pierre  
*Descartes, chemin  
faisant* – page 59

les expériences permettent de  
mieux connaître une chose dont  
l'existence ou les propriétés ne  
se déduisent pas du seul  
examen de son essence ou idée

*l'essence d'une chose singulière  
peut faire l'objet d'une idée, qui  
est une autre idée que celle de  
cette chose singulière*

GUENANCIA Pierre  
*Descartes, chemin  
faisant* – page 117

Idée et chose ne sont pas des  
êtres distincts et séparés que  
l'on pourrait comparer l'un à  
l'autre pour voir si elles se  
correspondent bien

*l'idée et la chose sont des êtres  
distincts (l'idée est un mode de  
l'esprit) ; mais on ne peut  
effectivement pas les comparer,  
car tout ce que l'on connaît de  
la chose est l'idée qu'on en a*

GUEROULT Martial  
*Descartes selon l'ordre  
des raisons Vol.1* –  
page 140

l'idée possède un contenu (une  
réalité objective) grâce auquel  
ce qui est hors d'elle est  
présenté à l'esprit à la façon  
d'un tableau

*l'idée a pour forme d'avoir un  
objet (ou signification), qui  
représente, le cas échéant, une  
chose donnée ; cette  
représentation n'a rien à voir  
avec celle d'un tableau : l'esprit  
ne "voit" pas le contenu de son  
idée*

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol.1</i> – pages 170 ; 185 ; 195</p>	<p>il ne suffit pas qu'une idée tire son origine d'une chose extérieure, pour qu'elle nous fasse connaître cette chose : il faut encore qu'elle nous en donne un "tableau" ressemblant</p>	<p><i>connaître une chose, c'est en avoir l'idée ; et une idée représente une chose si c'est cette chose qui est l'agent de cette idée ; la question d'une ressemblance entre une idée et une chose n'a pas de sens</i></p>
--	--	---

• Imagination

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol 2</i> – page 41</p>	<p>il y a une imagination psychique, qui est reproductrice, et qui est autre chose que la mémoire intellectuelle (car elle peut être sensible)</p>	<p><i>l'imagination est uniquement corporelle ; il ne peut y avoir conscience d'une image cérébrale, c'est-à-dire image mentale, que s'il y a bien une image cérébrale</i></p>
--	--	--

• Intuition

<p>GUENANCIA Pierre <i>L'intelligence du sensible</i> – page 258</p>	<p>l'intuition est un acte de l'entendement</p>	<p><i>l'intuition est une passion dont l'agent n'est pas l'esprit</i></p>
--	---	---

• Mathématiques

<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Leçons sur Descartes</i> – page 230</p>	<p>l'évidence mathématique correspond à la pure structure de notre raison</p>	<p><i>les propriétés mathématiques peuvent être déduites par notre raison, mais cette déduction consiste à appliquer des vérités éternelles qui sont des choses du monde donné dont nous avons les idées, et non pas des modes de fonctionnement de notre raison</i></p>
--	---	--

<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 2</i> – page 470</p>	<p>une vérité essentielle ou mathématique n'est pas propre à la réalité objective de l'idée, mais correspond à une structure interne, qui s'impose cependant à mon esprit</p>	<p><i>une vérité essentielle ou mathématique est une chose donnée, qui peut être représentée par une idée, au même titre qu'un Fait (c'est-à-dire qu'elle agit sur mon esprit)</i></p>
--	---	--

• Mémoire intellectuelle

KAMBOUCHNER Denis <i>L'homme des passions, Analytique</i> – page 341	la mémoire intellectuelle n'a pas à intervenir dans les passions car il ne s'agit pas de conceptions de l'entendement pur	<i>la mémoire intellectuelle indique si une pensée est nouvelle ou non, quelle que soit la nature de cette pensée (qui peut ne pas relever de l'entendement pur)</i>
GUENANCIA Pierre <i>L'intelligence du sensible</i> – page 342	la mémoire intellectuelle, qui est ma mémoire propre, enregistre une sensation	
ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 1</i> – page 142	la mémoire incorporelle se confond avec la possession des notions et des vérités intellectuelles	
GUENANCIA Pierre <i>Descartes, chemin faisant</i> – pages 196 ; 198	la mémoire intellectuelle garde la mémoire des pensées "réfléchies"	<i>la mémoire intellectuelle n'enregistre rien ; elle ne fait que signaler que telle pensée actuelle n'est pas nouvelle</i>
ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 2</i> – page 363	lorsque Descartes affirme que l'on n'a aucun ressouvenir des choses purement intellectuelles, il semble nier l'existence d'une mémoire intellectuelle	
• <u>Mouvement</u>		
ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 1</i> – pages 322 ; 359 – <i>Vol. 3</i> – page 196 <i>Leçons sur Descartes</i> – page 90	le mouvement d'un corps se réduit au fait que Dieu le crée, à chaque instant, à un endroit différent ; il n'y a pas de mouvement instantané	
GUENANCIA Pierre <i>Lire Descartes</i> – page 272	le mouvement n'est que la trajectoire géométriquement exprimée que décrit un mobile en se déplaçant d'un point à un autre	<i>le mouvement est instantané, et ne résulte pas de la trajectoire (qui au contraire est construite à partir de lui)</i>

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – pages 274 ; 277</p>	<p>le mouvement se réduit à une succession d'états différents, en soit séparés les uns des autres, et dépourvus chacun de mouvement</p>	<p><i>à chaque état correspond un mouvement instantané</i></p>
<p>• <u>Passion</u></p>		
<p>GUENANCIA Pierre <i>L'intelligence du sensible</i> – page 267</p>	<p>une passion, ou perception, est une représentation comme l'est une idée</p>	<p><i>une idée, qui est potentiellement une représentation (s'il y a une chose donnée qui correspond à son objet), se "forme" sur toute pensée, mais n'est pas cette pensée elle-même</i></p>
<p>• <u>Principes rationnels</u></p>		
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol. 3</i> – pages 97 ; 120</p>	<p>les principes rationnels constituent la nature de l'esprit</p>	<p><i>les principes rationnels sont des choses du monde donné (des Notions) dont l'esprit peut avoir les idées</i></p>
<p>• <u>Réflexion</u></p>		
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Descartes au fil de l'ordre</i> – page 67</p>	<p>l'idée par laquelle j'ai conscience d'une de mes pensées, est ou peut être claire et distincte</p>	<p><i>une idée réflexive est toujours vraie</i></p>
<p>• <u>Règle de la vérité</u></p>		
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes</i> – page 134</p>	<p>le raisonnement apagogique de Descartes au début de la <i>Troisième Méditation</i> est que si la règle de la vérité (toutes les conceptions claires et distinctes sont vraies) n'était pas vraie, alors je ne pourrais pas être certain de la vérité du <i>cogito</i></p>	<p><i>ce raisonnement apagogique porte sur l'essence d'une conception claire et distincte, et non pas sur la règle de la vérité</i></p>

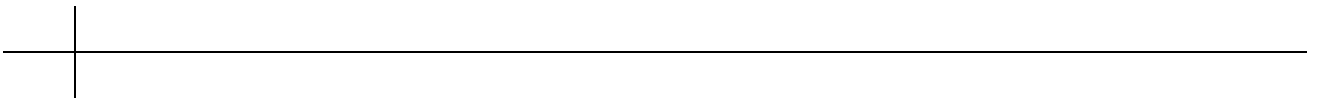
<p>MARION Jean-Luc <i>Questions cartésiennes</i> II – page 50</p>	<p>Descartes introduit une règle générale d'équivalence entre l'évidence et la vérité avant que l'existence de Dieu ait été prouvée, alors que cette règle sur la vérité doit encore assurer sa propre vérité grâce à la véracité divine</p>	<p><i>en fait, Descartes n'utilise pas à ce stade une "règle" de la vérité, car il perçoit l'essence même d'une conception claire et distincte, qui est d'être vraie ; la "règle" n'a besoin de la garantie de Dieu que lorsqu'elle est utilisée en tant que règle</i></p>
<p>MARION Jean-Luc <i>Questions cartésiennes</i> II – page 66</p>	<p>la difficulté liée à la règle de la vérité réside seulement dans le fait que l'on peut se tromper lorsqu'on croit concevoir clairement et distinctement alors qu'en fait notre conception est obscure ou confuse</p>	<p><i>c'est l'application de la règle de la vérité à une conception qui n'est pas actuellement claire et distincte (mais qui l'a été dans le passé) qui est problématique pour Descartes, et qui nécessite, pour lui, la certitude en l'existence de Dieu</i></p>
<p>GUENANCIA Pierre <i>Lire Descartes</i> – pages 148-149</p>	<p>l'hypothèse du mauvais génie ne permet plus d'être certain de la validité des idées claires et distinctes</p>	<p><i>l'hypothèse du mauvais génie est inopérante lorsque j'ai actuellement une idée claire et distincte ; elle n'a son efficacité qu'au regard des idées qui ont été claires et distinctes mais ne le sont pas actuellement</i></p>
<p>• <u>Simplicité</u></p>		
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Leçons sur Descartes</i> – pages 55 ; 59 ; 99</p>	<p>la simplicité n'est pas dans la chose, mais dans l'acte mental qui saisit la chose</p>	<p><i>c'est parce que la chose est simple que l'idée que l'on en a est simple</i></p>
<p>• <u>Substance</u></p>		
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes</i> – pages 227 ; 239</p>	<p>l'expérience du morceau de cire dégage la caractéristique de la substance, qui est l'identité maintenue comme permanence à travers la durée et ses changements</p>	<p><i>l'expérience du morceau de cire dégage la notion de substance comme indépendante de la détermination de ses qualités (ce qui est différent du maintien de l'identité dans le temps)</i></p>

<p>MARION Jean-Luc <i>Questions cartésiennes</i> II – page 96</p>	<p>pour Descartes, la substance signifie aussi la subsistance</p>	<p><i>une substance est un Fait qui entre dans une relation d'accident en y tenant un certain rôle, et cette relation, étant une chose du monde donné, n'est que pure actualité ; la subsistance est construite par l'esprit</i></p>
<p>MARION Jean-Luc <i>Questions cartésiennes</i> II – page 295</p>	<p>Descartes fonde la corrélation entre substance et attribut sur le principe selon lequel le néant n'a pas de propriété</p>	<p><i>la relation d'accident est une chose donnée que l'esprit peut concevoir directement (cf. morceau de cire) : la substance n'est pas déduite, elle est perçue (même si seules ses qualités font l'objet de sensations)</i></p>
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Leçons sur Descartes –</i> <i>pages 261 ; 280</i></p>	<p>ce que l'on conçoit d'une substance matérielle, c'est en fait l'idée de son attribut essentiel ; et pourtant il ne faut pas prendre pour de l'être ce qui n'est qu'une idée</p>	<p><i>l'idée d'une substance matérielle est une autre idée que celle de son attribut essentiel ; et il y a encore l'idée de la relation d'accident, qui dit que telle qualité (ou attribut essentiel) est la qualité de telle substance</i></p>
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol 2 –</i> page 401</p>	<p>notre corps est fait de parties diverses et change sans cesse au cours de notre vie ; il ne peut donc être dit une substance</p>	<p><i>un tout constitué de substances de même essence est une substance ; la persistance au cours du temps n'est pas une propriété nécessaire d'une substance</i></p>
<p>• <u><i>Union de l'âme et du corps</i></u></p>		
<p>GUENANCIA Pierre <i>Lire Descartes – page</i> 325</p>	<p>l'institution de la nature fait qu'à tel mouvement dans le corps correspond tel sentiment dans l'âme, et ce, de manière constante et universelle</p>	<p><i>l'union de l'âme et du corps est le lieu d'un apprentissage, qui fait que ces correspondances</i></p>

<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 2 – page 101</i></p>	<p>les sensations sont originellement données à moi-même dans et par l'union substantielle ; elles sont innées à ma nature</p>	<p><i>entre ce qui se passe dans le corps et dans l'âme ne sont ni constantes ni universelles</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 2 – page 35</i></p>	<p>l'union de l'âme et du corps est une substance composée</p>	<p><i>une union n'est pas une substance, mais une relation</i></p>
<p>KAMBOUCHNER Denis <i>L'homme des passions, Analytique – page 44</i></p>	<p>la notion primitive de l'union de l'âme et du corps n'est que la connaissance d'un fait, et non d'une essence</p>	<p><i>l'union de mon âme avec mon corps est une chose donnée (relation contingente) dont l'essence est l'union (relation générale), Notion primitive</i></p>
<p>• <u>Vrai</u></p>		
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 2 – page 235</i></p>	<p>le vrai ne concerne que les essences et les vérités éternelles</p>	<p><i>le vrai concerne toutes les choses du monde donné, y compris les Faits (cf. les vérités contingentes)</i></p>
<p>• <u>Vérité d'une conception claire et distincte</u></p>		
<p>BEYSSADE Jean-Marie <i>Études sur Descartes – page 311</i></p>	<p>Dieu garantit la valeur de l'évidence dans son actualité, tandis que le Dieu trompeur la révoque en doute</p>	<p><i>la vérité d'une conception claire et distincte actuelle résiste à l'hypothèse du mauvais génie, mais non pas la règle de la vérité qui voudrait s'appliquer à une conception qui a été claire et distincte mais ne l'est pas actuellement</i></p>
<p>GUENANCIA Pierre <i>Lire Descartes – pages 469-470</i></p>	<p>on ne peut parler d'un pôle objectif de la vérité et d'un pôle subjectif ; l'évidence ne se sépare pas de la certitude ; la croyance est un effet de l'idée sur l'esprit, et lorsque celle-ci est claire et distincte l'esprit ne peut faire autrement qu'y adhérer</p>	<p><i>la vérité d'une idée est objective, tandis que la certitude ou la croyance en cette vérité est subjective, et relève d'un acte toujours libre de l'esprit</i></p>



<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol 2</i> – page 245</p>	<p>c'est au moment même de la déduction évidente que, sans la garantie divine, il y a non science, mais persuasion.</p>	<p><i>au moment d'une conception claire et distincte la vérité est certaine et n'a pas besoin de la garantie de Dieu</i></p>
<p>ALQUIÉ Ferdinand <i>Descartes – Œuvres philosophiques Vol 2</i> – pages 477 ; 564 ; 571 ; 690</p>	<p>la connaissance de Dieu fonde l'évidence présente de telle façon qu'elle puisse durer et n'être, par la suite, plus mise en doute</p>	<p><i>la connaissance de Dieu n'intervient pas dans l'évidence présente ; mais elle intervient bien ultérieurement, pour ne plus la mettre en doute</i></p>
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – page 63</p>	<p>les vérités nécessaires pour mon entendement ne peuvent être tenues pour les vérités des choses que grâce à la III<sup>ème</sup> Méditation</p>	<p><i>la vérité d'une idée est une chose du monde donné (sauf les vérités possibles, qui concernent les corps) ; il n'y a pas de vérité "nécessaire" pour mon entendement : ma certitude est toujours un acte libre</i></p>
<p>• <u>Volonté</u></p>		
<p>GUEROULT Martial <i>Descartes selon l'ordre des raisons Vol. 1</i> – page 63</p>	<p>la volonté est un mode de l'intellect, lequel peut subsister sans elle, tandis qu'elle ne peut subsister sans lui</p>	<p><i>ce sont les pensées qui sont les modes de l'esprit ; "la volonté" ne se distingue pas de l'esprit lui-même, car celui-ci est sans parties</i></p>



## **Notes : Citations**



- <sup>1</sup> « *Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, & celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, & fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, [...]* » Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643. *Adam et Tannery, Vol. III – pages 692-693.*
- <sup>2</sup> « *[...] on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, & même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, & de tous les remèdes dont la Nature nous a pourvus. Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, [...]* » Discours de la Méthode – Sixième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI – pages 62-63.*
- Et aussi : « *[...] je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre, à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la Nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la Médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent ; [...]* » Ibid. – page 78. Il faut noter que cet extrait apparaît dans la dernière page du Discours de la Méthode.
- <sup>3</sup> « *La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, & je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances, touchant la Médecine, qui ont été ignorées jusqu'à présent.* » Lettre au Marquis de Newcastle d'octobre 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV – page 329.*
- <sup>4</sup> « *[...] il ne vous sera pas malaisé à entendre que, par ces diverses façons de lunettes, on y ajoute tout ce que l'art peut y ajouter, [...]. Il ne vous sera pas malaisé non plus à connaître que toutes celles qu'on a eues jusques ici n'ont pu aucunement être parfaites, vu qu'il y a très grande différence entre la ligne circulaire & l'hyperbole, & qu'on a seulement tâché, en les faisant, à se servir de celle-là, pour les effets auxquels j'ai démontré que celle-ci était requise. En sorte qu'on n'a jamais su rencontrer que lorsqu'on a failli si heureusement, que, pensant rendre sphériques les superficies des verres qu'on a taillés, on les a rendues hyperboliques, ou de quelque autre figure équivalente.* » La Dioptrique – Discours Neuvième. *Adam et Tannery, Vol. VI – pages 210-211.*
- <sup>5</sup> « *Quoique ce que vous niez ensuite touchant l'indifférence de la volonté soit de soi très manifeste, je ne veux pourtant pas entreprendre de vous le prouver ; car cela est tel que chacun le doit plutôt ressentir et expérimenter en soi-même que se le persuader par raison ; [...]* Ne soyez donc pas libre, si bon vous semble ; pour moi, je jouirai de ma liberté, puisque non seulement je la ressens en moi-même, mais que je vois aussi qu'ayant dessein de la combattre, au lieu de lui opposer de bonnes et solides raisons, vous vous contentez simplement de la nier. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux cinquièmes objections. *Ferdinand Alquie, Vol. 2 – pages 824-825*
- <sup>6</sup> « *Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, & marcher avec assurance en cette vie.* » Discours de la Méthode – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI – page 10.*

Il faut noter que Descartes ne variera jamais, tout au long de sa vie, sur cette vision de la philosophie, puisqu'on la trouve déjà exprimée dans les *Regulæ* et qu'il la reprendra encore dans *Les Principes* :

« *Celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses [...]; qu'il songe seulement à développer la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école,*

*mais pour qu'en chaque occasion de sa vie son entendement montre à sa volonté le choix qu'il faut faire; [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle I. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 79*  
*« [...] cette étude [la philosophie] est plus nécessaire pour régler nos mœurs, & nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. » Les Principes de la Philosophie - Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 3-4*

<sup>7</sup> *« [...] ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, & sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, & d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder. » La Recherche de la Vérité. Adam et Tannery, Vol. X - page 496*

<sup>8</sup> *« Considérez en premier lieu quelles sont les choses qu'une personne peut apprendre à une autre. Et vous trouverez que ce sont les langues, l'histoire, les expériences, et les démonstrations claires et certaines qui convainquent l'esprit, telles que sont celles des géomètres. Mais pour les opinions et les maximes des philosophes, aussitôt qu'on les dit, on ne les enseigne pas pour cela. [...] Que si quelqu'un, sans y être porté par le poids d'aucune autorité ni d'aucune raison qu'il ait apprise des autres, vient à croire quelque chose; encore qu'il l'ait ouï dire à plusieurs, il ne faudra pas croire pour cela qu'ils la lui aient enseignée. » Lettre à Beeckman du 17 octobre 1630. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 273-274*

Et aussi : *« [...] c'est le plus grand bien qui puisse être en un État, que d'avoir de vrais Philosophes. Et outre cela, que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même; [...] » Les Principes de la Philosophie - Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre. Adam et Tannery, Vol. IX - page 3*

<sup>9</sup> *« J'étais alors en Allemagne [...] et comme je retournais du couronnement de l'Empereur vers l'armée, [...] je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. » Discours de la Méthode – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 11*

<sup>10</sup> *« Et vous savez qu'il y a déjà plus de 15 ans que je fais profession de négliger la Géométrie, & de ne m'arrêter jamais à la solution d'aucun problème, si ce n'est à la prière de quelque ami; [...] » Lettre au Père Mersenne du 31 mars 1638. Adam et Tannery, Vol. II – page 95*

<sup>11</sup> *« Nous disons, troisièmement, que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes, [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 146*

Et aussi : *« Mais vraiment, n'ont-ils pas l'air de prononcer des paroles magiques, chargées d'une force occulte et dépassant la portée de l'esprit humain, ceux qui disent que le mouvement, cette chose que chacun connaît parfaitement, est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance? Qui donc comprend ces mots? » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 153-154*

Et aussi : *« Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples & se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps &c., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit & on s'embarrasse. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle, sait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : est actus entis in potentia prout in potentia, & ainsi des autres. » Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. Adam et Tannery, Vol. II - page 597*

Et aussi : *« [...] je nie tout net que nous ignorions ce que c'est qu'une chose, ce que c'est que la pensée, ou qu'il soit besoin que je l'enseigne aux autres, parce que tout cela est de soi si*

*manifeste, qu'il n'y a rien par quoi on le puisse expliquer plus clairement; [...] » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 364*

Et aussi : « *Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'école, & qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous.* » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 28

Et aussi : « *En outre, il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes. [...] Or, au nombre des choses qui sont tellement claires qu'on les connaît par elles-mêmes, on peut mettre le doute, la pensée et l'existence.*

*[...] J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que de soi-même, et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience ou ce témoignage intérieur que chaque homme trouve en lui-même quand il examine une observation quelconque; [...]. Cela nous apprend tout ce que nous pouvons savoir à cet égard, et même nous en dit plus que les définitions les plus exactes.* » La Recherche de la Vérité. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 1135-1137

- <sup>12</sup> « *[...] notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire, qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, & qu'elle sent, pource que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées.* » La Description du Corps Humain. Adam et Tannery, Vol. XI - page 224

- <sup>13</sup> « *Car je crois fermement, avec la Sainte Écriture, et j'ai expliqué assez clairement, si je ne me trompe, que l'âme des bêtes n'est autre chose que leur sang [...]* » Lettre à Plempius pour Fromondus du 3 octobre 1637. Ferdinand Alquié, Vol. 1 – pages 786-787

Et aussi : « *[...] on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 178

Et aussi : « *Pour moi, qui ne reconnais dans le chien aucun esprit, je ne pense pas qu'il y ait rien en lui de semblable aux choses qui appartiennent à l'esprit.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 801

Et aussi : « *Je n'approuve point non plus ses [d'un Religieux de Blaye] indivisibles, ni les naturelles inclinations qu'il leur donne. Car je ne puis concevoir de telles inclinations que dans une chose qui ait de l'entendement, & je n'en attribue pas même aux animaux sans raison; mais j'explique tout ce que nous appelons en eux appétits naturels ou inclinations, par les seules règles des Mécaniques.* » Lettre au Père Mersenne du 28 octobre 1640. Adam et Tannery, Vol. III - page 213

Et aussi : « *Je n'admets point que la force végétative et sensitive dans les brutes mérite le nom d'âme, comme l'âme mérite ce nom dans l'homme; mais le peuple l'a ainsi voulu, parce qu'il a ignoré que les bêtes n'ont point d'âme et que par conséquent le nom d'âme est équivoque à l'égard de l'homme et de la bête; [...]* » Lettre à Regius de mai 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 331

Et aussi : « *Pour ce qui est des animaux, nous remarquons bien en eux des mouvements semblables à ceux qui suivent de nos imaginations ou sentiments, mais non pas pour cela des imaginations ou sentiments. Et au contraire, ces mêmes mouvements se pouvant aussi faire sans imagination, nous avons des raisons qui prouvent qu'ils se font ainsi en eux, comme j'espère faire voir clairement, en décrivant par le menu toute l'architecture de leurs membres, &*

*les causes de leurs mouvements.* » Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642. *Adam et Tannery, Vol. III - page 479*

Et aussi : « *Mais je ne me souviens point d'avoir jamais écrit que le mouvement fût l'âme des brutes, [...] mais plutôt, avec la Sainte Écriture au Deutéronome chap. 12. verset 23, que le sang est leur âme.* » Lettre à Buitendijck de 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 59*

Et aussi : « *Mais le plus grand de tous les préjugés que nous ayons retenu de notre enfance, est celui de croire que les bêtes pensent.* » Lettre à Morus du 5 février 1649. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 884*

<sup>14</sup> « *Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot de l'Immortalité de l'Âme, vous ne vous en devez pas étonner; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, & par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la Religion; et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver.* » Lettre au Père Mersenne du 24 décembre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III - pages 265-266*

<sup>15</sup> « *[...] si elles [les bêtes] pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous; ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, & qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huitres, les éponges, &c.* » Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV - page 576*

<sup>16</sup> « *[...] l'invention d'une Fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, & qu'elle ne sera pas moins agréable à voir, que si je l'exposais toute nue* » Le Monde – Chapitre VI. *Adam et Tannery, Vol. XI - page 31*

<sup>17</sup> « *Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés & si 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. [...] Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu, pour pouvoir parler; [...]* » Discours de la Méthode – Cinquième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI - pages 57-58*

<sup>18</sup> On trouve à peu près la même présentation dans la lettre de 1649 déjà citée : « *Mais la principale raison, selon moi, qui peut nous persuader que les bêtes sont privées de raison, est que, bien que parmi celles d'une même espèce les unes soient plus parfaites que les autres, comme dans les hommes, ce qui se remarque particulièrement dans les chevaux et dans les chiens, dont les uns ont plus de dispositions que les autres à retenir ce qu'on leur apprend, et bien qu'elles nous fassent toutes connaître clairement leurs mouvements naturels de colère, de crainte, de faim, et d'autres semblables, ou par la voix, ou par d'autres mouvements du corps, on n'a point cependant encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage, c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui pût se rapporter plutôt à la seule pensée qu'à un mouvement naturel.* » Lettre à Morus du 5 février 1649. *Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 886*

<sup>19</sup> « *Ainsi lorsqu'on est en pleine santé, & que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau. Et on se sent triste en même façon, lorsque le*

*corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit.* » Les Passions de l'Âme – Seconde partie. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 398-399

<sup>20</sup> « [...] ne pas confondre cette joie [passion provoquée par le cerveau], qui est une passion, avec la joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme par la seule action de l'âme, [...] » Ibid. page 397

<sup>21</sup> « [...] j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer & à écrire, & ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper; [...]. Or je tiens que cette langue est possible, & qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, & il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans. » Lettre au Père Mersenne du 20 novembre 1629. Adam et Tannery, Vol. I - pages 81-82

<sup>22</sup> « Car il me semble qu'il n'y a que le peuple, auquel on doit laisser le droit d'autoriser par un long usage les noms qu'il a mal imposés aux choses; & pource que le peuple n'a point coutume de parler de celle-ci [il s'agit de l'appellation des deux pôles d'un aimant], mais seulement ceux qui philosophent, & désirent savoir la vérité, je m'assure qu'ils ne trouveront pas mauvais que je préfère la raison à l'usage. » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 285

<sup>23</sup> On retrouve exactement la même phrase (avec seulement le passage de la première personne du singulier à la même personne du pluriel) dans une lettre au Père Mersenne (qui était certainement l'auteur des Secondes Objections): cf. « [...] nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles. » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. Adam et Tannery, Vol. III - page 393

Et aussi : « Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles, afin de les exprimer de bouche, [...] » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 60

Et aussi : « Car n'ayant besoin d'imposer les noms aux choses que pour expliquer les pensées que nous en avons, [...] » Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 130

<sup>24</sup> Et aussi : « Car, premièrement, nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui [l'âme] font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, & lui donnent ensuite diverses passions. » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 315-316

<sup>25</sup> Et aussi : « C'est pourquoi je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de ses pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - page 190

<sup>26</sup> « [...] en ôtant la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les incorporelles, à savoir, que celles-ci pensent et que les autres ne pensent pas, et en substituant une autre en sa place, qui ne peut avoir le caractère d'une différence essentielle, à savoir, que



*celles-ci considèrent qu'elles pensent et que les autres ne le considèrent point, il empêche autant qu'il peut qu'on ne puisse entendre la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 1071*

- <sup>27</sup> « *Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, & à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, [...]* » Discours de la Méthode – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI – page 25*

Et aussi : « *Il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité, qui ne doit point être niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées; [...]* » Lettre à destinataire inconnu de mars 1638. *Adam et Tannery, Vol. II - page 36*

- <sup>28</sup> « *[...] il me semble qu'on peut généralement les définir : Des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, & qui sont causées, entretenues & fortifiées par quelque mouvement des esprits. »* Les Passions de l'Âme – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI - page 349*

- <sup>29</sup> « *Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées, viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, & il y a entre elles cette différence, que nous rapportons, les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou à quelques-unes de ses parties, & enfin les autres à notre âme. »* Les Passions de l'Âme – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI - page 345*

- <sup>30</sup> « *Or encore que toutes nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux objets qui sont hors de nous, que celles qu'on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme, lorsqu'on prend ce mot en sa plus générale signification : toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l'âme même. Et ce ne sont que ces dernières, que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'âme. »* Les Passions de l'Âme – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. XI - pages 347-348*

- <sup>31</sup> « *Enfin je ne vois pas pourquoi on veut que le goût soit une qualité plus interne dans le sel que la douleur dans une épée. »* Lettre à destinataire inconnu de mars 1638. *Adam et Tannery, Vol. II - page 44*

Et aussi : « *Mais, lors que nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance distincte de ce que nous appelons d'un tel nom, [...] nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet, qui ressemble entièrement à la couleur qui est en notre pensée, & ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature. »* Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX - pages 57-58*

- <sup>32</sup> « *Premièrement, ce n'est pas merveille qu'elles aient un goût piquant & pénétrant, qui diffère beaucoup de celui de l'eau douce : car, ne pouvant être pliées par la matière subtile qui les environne, elles doivent toujours entrer de pointe dans les pores de la langue, &, par ce moyen, y pénétrer assez avant pour la piquer; [...]* » Les Météores – Discours Quatrième. *Adam et Tannery, Vol. VI - page 250*

- <sup>33</sup> « *On avait coutume de bander les yeux à une jeune fille, lors que le Chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue, & la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint de lui couper jusques à la moitié du bras, ce qu'on fit*

sans l'en avertir, pource qu'on ne la voulait pas attrister ; & lui attacha plusieurs linges liés l'un sur l'autre en la place de ce qu'on avait coupé, en sorte qu'elle demeura longtemps après sans le savoir. Et ce qui est en ceci remarquable, elle ne laissait pas cependant d'avoir diverses douleurs qu'elle pensait être dans la main qu'elle n'avait plus, & de se plaindre de ce qu'elle sentait tantôt en l'un de ses doigts, & tantôt à l'autre. » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 315

- 34 « Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, & à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir ; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement & mûrement examinées. Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, & non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là. » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 65-66
- 35 « Car, par exemple, lorsqu'on dit, dans une ville, que les ennemis la viennent assiéger, le premier jugement, que font les habitants, du mal qui leur en peut arriver, est une action de leur âme, non une passion. [...] Et avant que leur âme reçoive l'émotion, en laquelle seule consiste la passion, il faut qu'elle fasse ce jugement, ou bien, sans juger, qu'elle conçoive au moins le danger, & en imprime l'image dans le cerveau (ce qui se fait par une autre action qu'on nomme imaginer), & que, par même moyen, elle détermine les esprits, qui vont du cerveau par les nerfs dans les muscles, à entrer en ceux qui servent à resserrer les ouvertures du cœur, ce qui retarde la circulation du sang ; en suite de quoi, tout le corps devient pâle, froid & tremblant, & les nouveaux esprits, qui viennent du cœur vers le cerveau, sont agités de telle façon qu'ils ne peuvent aider à y former d'autres images que celles qui excitent en l'âme la passion de la crainte : toutes lesquelles choses se suivent de si près l'une l'autre, qu'il semble que ce ne soit qu'une seule opération. » Lettre à la Princesse Élisabeth du 6 octobre 1645. Adam et Tannery, Vol. IV - pages 312-313
- 36 « [...] lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, [...]. En suite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire, si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement & de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie ; & s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse ; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie & la tristesse, & le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, & non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps. » Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647. Adam et Tannery, Vol. IV - pages 601-602
- 37 « [...] notre bien & notre mal dépend principalement des émotions intérieures, qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même ; en quoi elles diffèrent de ces Passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits. » Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 440
- 38 « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, & qui sont contraires à celles que nous

voulons rejeter. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 362-363

<sup>39</sup> « Et ce qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie, & de s'appliquer à considérer successivement diverses choses, dont s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits, il peut arriver que celle qui suit ne l'a pas, & qu'ils le reprennent aussitôt après, à cause que la disposition qui a précédé dans les nerfs, dans le cœur & dans le sang, n'est pas changée; ce qui fait que l'âme se sent poussée presque en même temps à désirer & ne désirer pas une même chose. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 365-366

<sup>40</sup> « Car, comme en la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même; [...] » Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647. Adam et Tannery, Vol. IV - page 603.

<sup>41</sup> « [...] car l'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté son action : mais comme nous ne saurions vouloir une chose sans la comprendre en même temps, et que nous ne saurions presque rien comprendre sans vouloir en même temps quelque chose, cela fait que nous ne distinguons pas facilement en elles la passion de l'action. » Lettre à Regius de mai 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 333-334

Et aussi : « [...] il faut appeler action celle qui est de la part du moteur, telle qu'est la volition dans l'âme, et passion de la part de la chose mue, comme l'intellection et la vision dans la même âme. » Lettre à Regius de décembre 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 899

<sup>42</sup> « [...] parmi les natures composées, pour une part, l'entendement éprouve par expérience qu'elles sont telles avant de pouvoir en déterminer par jugement quoi que ce soit; pour une autre part, c'est lui-même qui en effectue la composition. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle VIII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 122

Et aussi : « Nous disons, sixièmement, que pour ces natures que nous appelons composées, nous pouvons les connaître parce que nous faisons l'expérience de ce qu'elles sont, ou bien parce que nous les composons nous-mêmes. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 149

<sup>43</sup> « Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception & cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; & ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 343

<sup>44</sup> « Comparez maintenant ces deux connaissances, & voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble & douteuse, qui nous coûte beaucoup de travail & dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise, à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, & toujours présente. » Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648. Adam et Tannery, Vol. V - page 137.

<sup>45</sup> « Et afin de commencer, je répondrai ici à ce qu'il vous a plu me demander, touchant l'usage de la petite glande nommée Conarion. À savoir, mon opinion est que cette glande est le principal siège de l'âme, & le lieu où se font toutes nos pensées. La raison qui me donne cette créance est

que je ne trouve aucune partie en tout le cerveau, excepté celle-là seule, qui ne soit double ; or est-il que, puisque nous ne voyons qu'une même chose des deux yeux, ni n'oyons qu'une même voix des deux oreilles, & enfin que nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps, il faut de nécessité que les espèces qui entrent par les deux yeux, ou par les deux oreilles &c., s'aillent unir en quelque partie du corps pour y être considérées par l'âme ; or il est impossible d'en trouver aucun autre, en toute la tête, que cette glande ; [...] » Lettre à Meysonnier du 29 janvier 1640. Adam et Tannery, Vol. III - page 19

<sup>46</sup> « Ainsi, lorsque je considère une figure, sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'aie aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une, sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre, lorsqu'on pense à toutes deux. » Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642. Adam et Tannery, Vol. III - page 475

<sup>47</sup> « Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - page 147

<sup>48</sup> « [...] c'est une règle de la méthode, lorsqu'on a plus de deux choses différentes à comparer entre elles, de les parcourir successivement, et de ne fixer son attention que sur deux d'entre elles à la fois. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 183

<sup>49</sup> « [...] Ce n'est pas autrement que nous savons que le dernier anneau de quelque longue chaîne est rattaché au premier, même si nous ne voyons pas d'un seul et même coup d'œil l'ensemble des anneaux intermédiaires dont dépend ce rattachement ; il suffit que nous les ayons examinés l'un après l'autre, et que nous nous souvenions que du premier au dernier, chacun d'eux est attaché à ses voisins immédiats. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle III. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 89

<sup>50</sup> « Pour parfaire la science, il faut passer en revue dans leur totalité et une par une, d'un mouvement continu et absolument ininterrompu de la pensée, toutes les choses qui concernent notre propos, et les embrasser en une énumération suffisante et ordonnée. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle VII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 108

<sup>51</sup> « [...] une sorte de mouvement de la pensée qui, du même coup, prend de chaque terme une intuition attentive, et passe son chemin vers les autres. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XI. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 132

<sup>52</sup> « De même, nous ne pouvons d'un seul coup d'œil distinguer tous les anneaux de quelque chaîne un peu longue ; et pourtant, si nous avons aperçu la liaison qui unit chacun d'eux à ses voisins, cela suffira pour nous faire dire que nous avons vu aussi comment le dernier se rattache au premier. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle VII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 112

Et aussi : « Mais il est en notre pouvoir d'éviter cette erreur : il suffit que nous nous gardions toujours d'établir une liaison entre deux choses, à moins de voir par intuition que la connexion de l'une avec l'autre est absolument nécessaire : [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 152]

- <sup>53</sup> « Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, [...] » Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49

Et aussi : « De plus, comme notre âme ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention sans se peiner & même sans se fatiguer, [...] » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 60

- <sup>54</sup> « Il est utile aussi, la plupart du temps, de dessiner ces figures et de les présenter aux sens externes, afin que par là notre pensée soit plus aisément retenue en état d'attention. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XV. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 184

Et aussi : « Pour ce qui n'exige pas l'attention immédiate de l'esprit, tout en étant nécessaire pour arriver à la conclusion, il vaut mieux le désigner par des signes très concis que par des figures complètes : [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XVI. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 185

Et aussi : « Au reste, il faut observer d'une façon générale que l'on ne doit jamais rien confier à la mémoire de ce qui n'exige pas une attention constante, si on peut le mettre sur le papier : il ne faut pas, en effet, qu'un effort de mémoire superflu dérobe une partie de notre esprit à la tâche de connaître son objet présent ; [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XVII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 189

- <sup>55</sup> « [...] & je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, & non pas que nous jugeons que c'est la même cire, de ce qu'elle a même couleur & même figure : d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, & non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; Et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux & des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes ; & ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 25

- <sup>56</sup> « Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement reçues d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses ; & ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté. Comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, & fasse impression sur mes sens, soit vide ; [...] » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 65

- <sup>57</sup> « [...] nous avons cru, dès le commencement de notre vie, que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, & qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion. Ainsi, lors que nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, & qui était semblable à l'idée que nous avons. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 55

- <sup>58</sup> « Car que nous importe, si peut-être quelqu'un feint que cela même, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés, paraît faux aux yeux de Dieu ou des Anges, & que partant,

*absolument parlant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, & que nous n'en avons pas même le moindre soupçon? » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 113-114*

- <sup>59</sup> « [...] au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. » Lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630. Adam et Tannery, Vol. I - page 144
- <sup>60</sup> « [...] nous avons jugé, dès le commencement de notre vie, que les mouvements qui cessent ainsi par des raisons qui nous sont inconnues, s'arrêtent d'eux-mêmes, & nous avons encore à présent beaucoup d'inclination à croire le semblable de tous les autres qui sont au monde, à savoir que naturellement ils cessent d'eux-mêmes, & qu'ils tendent au repos, pource qu'il nous semble que nous en avons fait l'expérience en plusieurs rencontres. Et toutefois ce n'est qu'un faux préjugé, [...] » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 85
- <sup>61</sup> « Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser [Dieu] de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles. » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 63
- <sup>62</sup> Et aussi : « Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement & fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; [...] » Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 55  
Et aussi : « Car il est, ce me semble, certain que, ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate [d'une grande lumière dans l'entendement suit une grande inclination dans la volonté]; [...] » Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 115-116
- <sup>63</sup> Et aussi : « Nous disons, deuxièmement, que les choses qui au regard de notre entendement sont dites simples, peuvent être soit purement intellectuelles, soit purement matérielles, soit enfin communes. Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 145
- <sup>64</sup> « [...] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, & commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme & de constant dans les sciences. » Méditations Métaphysiques – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 13.
- <sup>65</sup> « [...] je distinguerai ici deux sortes de certitudes. La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. [...] Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, & de lire un C partout où il y aura un B, & ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, & que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, [...] car cela peut si

*difficilement arriver, principalement lors que le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable.* » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 323

<sup>66</sup> « *Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme, qu'elle ne puisse être ôtée; laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX - page 114

<sup>67</sup> « *C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, [...]. Mais ce dessein est pénible & laborieux, & une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire.* » Méditations Métaphysiques – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 18

<sup>68</sup> Et aussi : « *J'ai dit néanmoins qu'il y avait de la difficulté à chasser ainsi hors de sa créance tout ce qu'on y avait mis auparavant, partie à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que de s'y déterminer : c'est pourquoi j'ai proposé les principales en ma première Méditation; & partie aussi à cause que, quelque résolution qu'on ait prise de ne rien nier ni assurer, on s'en oublie aisément par après, si on ne l'a fortement imprimée en sa mémoire : c'est pourquoi j'ai désiré qu'on y pensât avec soin.* » Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses. Adam et Tannery, Vol. IX - page 204

<sup>69</sup> « *Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes & ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long & familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, & de se rendre presque maîtresses de ma créance.* » Méditations Métaphysiques – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 17

<sup>70</sup> « *C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses & imaginaires; [...]* » Méditations Métaphysiques – Première Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX - page 17

<sup>71</sup> Et aussi : « *2. Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter. Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que, si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines, & les plus aisées qu'il est possible de connaître.* » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 25

Et aussi : « *Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, & que nous feignons même qu'il est faux, [...]* » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 27

<sup>72</sup> « *Si d'aventure il avait une corbeille pleine de pommes, et qu'il appréhendât que quelques-unes ne fussent pourries, et qu'il voulût les ôter, de peur qu'elles ne corrompissent le reste, comment s'y prendrait-il pour le faire? Ne commencerait-il pas tout d'abord à vider sa corbeille; et après cela, regardant toutes ces pommes les unes après les autres, ne choisirait-il pas celles-là seules qu'il verrait n'être point gâtées; et, laissant là les autres, ne les remettrait-il pas dans son panier? [...] Et, pour ne se point tromper, ils [ceux qui n'ont jamais bien philosophé] ne sauraient mieux faire que de les [leurs opinions] rejeter une fois toutes ensemble, ni plus ni*

*moins que si elles étaient toutes fausses et incertaines ; puis, les examinant par ordre les unes après les autres, reprendre celles-là seules qu'ils reconnaîtront être vraies et indubitables. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 982-983*

- <sup>73</sup> « *Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques & ridicules, [...] »* Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 71*

Et aussi : « *Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques que j'ai proposés dans ma première Méditation, [...] »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 176*

Et aussi : « *Et cette considération seule nous doit délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été, pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très claires. »* Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 38*

- <sup>74</sup> Et aussi : « *Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures, & qui ne sont pas assez distinctement connues ? »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 117*

- <sup>75</sup> « *C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, & préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant & rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer. »* Méditations Métaphysiques – Première Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 18*

- <sup>76</sup> Et aussi : « *[...] nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, & ainsi suspendre notre jugement, & même aussi peut-être en former un contraire. »* Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV - page 116*

- <sup>77</sup> « *Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un Monde, que les hommes ont des corps, & autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens ; [...] »* Méditations Métaphysiques – Abrégé des six méditations suivantes. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 12*

- <sup>78</sup> « *Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, & ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après à la retirer doucement & à propos, nous le puissions plus facilement régler & conduire. »* Méditations Métaphysiques. Seconde Méditation – *Adam et Tannery, Vol. IX - page 23*

- <sup>79</sup> « *[...] il me semble qu'on ne saurait rien controuver de plus déraisonnable que de m'imputer, comme fait notre auteur en cent endroits de sa dissertation, une affectation trop grande de douter, qui est l'unique erreur en quoi consiste toute la secte des sceptiques. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 1060-1061*

- <sup>80</sup> « *Non que j'imitasse pour cela les Sceptiques, qui ne doutent que pour douter, & affectent d'être toujours irrésolus : car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, & à rejeter la*



*terre mouvante & le sable, pour trouver le roc ou l'argile.* » Discours de la Méthode – Troisième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 29

<sup>81</sup> « [...] toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchais. » Discours de la Méthode – Quatrième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 32

<sup>82</sup> « Et certes je n'ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire, en sorte qu'ils n'étaient sceptiques que de nom, et peut-être même ne persistaient-ils dans l'hérésie où ils étaient de douter de toutes choses, que par volonté et doctrine. » Lettre à destinataire inconnu de 1641. *Ferdinand Alquié, Tome 2* - page 373

<sup>83</sup> « Et ne me dites point que cette secte est à présent abolie : elle est en vigueur autant qu'elle fut jamais ; et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d'esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n'en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celle des sceptiques ; [...]. » Méditations Métaphysiques. Réponse aux Septièmes Objections – *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - pages 1059-1060

<sup>84</sup> « Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, [...]. » Méditations Métaphysiques – Abrégé des six méditations suivantes. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 9

Et aussi : « Lorsque j'ai dit que je savais qu'il ne pouvait y avoir de péril en cette abdication générale [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 976

Et aussi : « Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lors que nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 26

Et aussi : « Or ce que nous apercevons distinctement, & dont nous ne pouvions douter, pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 41

<sup>85</sup> Et aussi : « Or je prouve aisément qu'ils sont très clairs : premièrement, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter ; [...]. » Les Principes de la Philosophie – Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 9

<sup>86</sup> Et aussi : « En septième lieu, je demande que les lecteurs, prenant garde qu'ils n'ont jamais reconnu aucune fausseté dans les choses qu'ils ont clairement conçues, [...] ils considèrent que ce serait une chose entièrement déraisonnable, si, pour quelques préjugés des sens, ou pour quelques suppositions faites à plaisir, & fondées sur quelque chose d'obscur & d'inconnu, ils révoquaient en doute les choses que l'entendement conçoit clairement & distinctement. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 127

<sup>87</sup> « Dans la première, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, & particulièrement des choses matérielles, au moins tant que

*nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eu jusqu'à présent.* » Méditations Métaphysiques – Abrégé des six méditations suivantes. Adam et Tannery, Vol. IX - page 9

- <sup>88</sup> « [...] comme si ce n'était pas un fondement suffisant pour douter d'une chose que d'y avoir une fois reconnu de l'erreur, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 795
- <sup>89</sup> « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai & assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, & il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » Méditations Métaphysiques. Première Méditation – Adam et Tannery, Vol. IX – page 14
- <sup>90</sup> « [...] je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné; & mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. » Méditations Métaphysiques. Première Méditation – Adam et Tannery, Vol. IX – page 15
- <sup>91</sup> Et aussi : « [...] principalement, pource que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, & que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même aux choses que nous pensons mieux connaître. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 27
- <sup>92</sup> « Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, & qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses & éloignées, soient plus clairement & plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables & certaines, & qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, & ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 23
- <sup>93</sup> « Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire ; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; [...] » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 26
- <sup>94</sup> « [...] j'aime mieux passer outre, & considérer si je concevais avec plus d'évidence & de perfection ce qu'était la cire, lorsque je l'ai d'abord aperçue, & que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extérieurs [...]. Car, qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct & évident, & qui ne pourrait pas tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux ? » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 25
- <sup>95</sup> « Or qu'est-ce que cela : flexible & muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, & de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, & je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, [...]. » Méditations Métaphysiques – Seconde Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 24.
- <sup>96</sup> « Me proposant de traiter ici de la Lumière, la première chose dont je veux vous avertir, est, qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en

*forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, [...].* » Le Monde – Chapitre premier. Adam et Tannery, Vol. XI – page 3

- <sup>97</sup> « Mais il monte aussi continuellement plusieurs de leurs parties [des liqueurs qui sont comme de l'eau forte dans l'estomac] vers le gosier, & lorsqu'elles n'y viennent pas en assez grande abondance pour l'humecter, & remplir ses pores en forme d'eau, elles y montent seulement en forme d'air, ou de fumée, & agissant pour lors contre ses nerfs d'autre façon que de coutume, elles causent un mouvement dans le cerveau, qui donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée de la soif. » L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – page 164
- <sup>98</sup> Par exemple : « Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre Intellect, mais même de tout ce qui est en la Volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même. » Lettre au Père Mersenne du 28 janvier 1641. Adam et Tannery, Vol. III – page 295
- <sup>99</sup> « La principale raison qui me fait rejeter ces qualités réelles, est que je ne vois pas que l'esprit humain ait en soi aucune notion, ou idée particulière, pour les concevoir; de façon qu'en les nommant, & en assurant qu'il y en a, on assure une chose qu'on ne conçoit pas, & on ne s'entend pas soi-même. » Lettre au Père Mersenne du 26 avril 1643. Adam et Tannery, Vol. III – page 649
- <sup>100</sup> cf. l'extrait déjà cité page 51 note \* : « Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Ce qui est vrai en ce sens là; mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, & il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par la seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, & que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes. » Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. Adam et Tannery, Vol. II – page 598
- <sup>101</sup> Et aussi : « En nous, il n'existe que quatre facultés dont nous puissions faire usage à ce dessein : l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire. L'entendement seul, il est vrai, a le pouvoir de percevoir la vérité; il doit pourtant se faire aider par l'imagination, les sens et la mémoire, afin de ne rien négliger de ce qui fait partie de nos ressources. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 135
- <sup>102</sup> « Que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit. » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 57
- <sup>103</sup> « Mais j'apprends qu'il ne soit de ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser & de concevoir. » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. Adam et Tannery, Vol. III – page 393
- Et aussi : « [...] je m'imagine que tout votre dessein en ceci n'a été que de m'avertir des moyens dont ces personnes de qui l'esprit est tellement plongé et attaché aux sens qu'ils ne peuvent rien

concevoir qu'en imaginant, et qui, partant, ne sont pas propres pour les spéculations métaphysiques, se pourraient servir pour éluder mes raisons, et me donner lieu en même temps de les prévenir. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 788

- <sup>104</sup> « Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le [Dieu] connaître, & même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, & qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable, leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les Philosophes tiennent pour maxime, dans les Écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu & de l'âme n'ont jamais été. » Discours de la Méthode – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. VI – page 37

Et aussi : « Après cela, faisant le dénombrement des espèces de perception, il ne compte que le sentiment, la réminiscence et l'imagination. D'où l'on peut inférer qu'il n'admet aucune intellection pure, c'est-à-dire aucune intellection qui soit indépendante de toute image corporelle; et partant on peut penser qu'il est de cette opinion, qu'on ne peut avoir aucune connaissance de Dieu, ni de l'âme humaine, ni d'aucune autre chose incorporelle; [...] » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 814

- <sup>105</sup> « [...] la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, & du sens commun, [...] ». L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – page 176

- <sup>106</sup> « Vous voyez donc assez que, pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent; mais cela n'empêche pas qu'il ne soit vrai que les objets que nous regardons, en imprimant d'assez parfaites dans le fond de nos yeux; [...] » La Dioptrique - Cinquième Discours. Adam et Tannery, Vol. VI – page 114

- <sup>107</sup> « Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusques au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la pussions apercevoir; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments. » La Dioptrique. Sixième discours. Adam et Tannery, Vol. VI – page 130

- <sup>108</sup> « Et premièrement, touchant la lumière & la couleur, qui seules appartiennent proprement au sens de la vue, il faut penser que notre âme est de telle nature, que la force des mouvements, qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques, lui fait avoir le sentiment de la lumière; & la façon de ces mouvements, celui de la couleur : ainsi que les mouvements des nerfs qui répondent aux oreilles, lui font ouïr les sons; & ceux des nerfs de la langue lui font goûter les saveurs; &, généralement, ceux des nerfs de tout le corps lui font sentir quelque chatouillement, quand ils sont modérés, & quand ils sont trop violents, quelque douleur; sans qu'il doive, en tout cela, y avoir aucune ressemblance entre les idées qu'elle conçoit, & les mouvements qui causent ces idées. » La Dioptrique. Sixième discours. Adam et Tannery, Vol. VI – pages 130-131

- <sup>109</sup> cf. texte déjà cité page 55, note \* : « *Il faut se représenter, troisièmement, que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et sans corps lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination; et que cette fantaisie est une véritable partie du corps, qui a une grandeur suffisante pour que ses diverses régions puissent se couvrir de plusieurs figures distinctes les unes des autres, et pour qu'habituellement elles les retiennent un certain temps; elle s'identifie alors avec ce qu'on appelle la mémoire.* » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 139
- <sup>110</sup> « *Il reste ici à remarquer, que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs, lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence, sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs, ont coutume d'être plus vives & plus expresses, que celles que les esprits y excitent.* » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 348
- <sup>111</sup> « *Ainsi donc, quand l'esprit étant uni au corps pense à quelque chose de corporel, certaines particules du cerveau sont remuées de leur place, quelquefois par les objets extérieurs qui agissent contre les organes des sens, et quelquefois par les esprits animaux qui montent du cœur au cerveau; mais quelquefois aussi par l'esprit même, à savoir lorsque de lui-même et par sa propre liberté il se porte à quelque pensée.* » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 362-363
- <sup>112</sup> « *C'est en un autre sens que j'enferme les imaginations en la définition de cogitatio ou de la pensée, et en un autre que je les en exclus, à savoir : Les formes ou espèces corporelles qui doivent être dans le cerveau pour que nous imaginions quelque chose, ne sont pas des pensées, mais l'opération de l'esprit qui imagine, c'est-à-dire qui se tourne vers ces espèces, est une pensée.* » Lettre au Père Mersenne du 21 avril 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 327
- <sup>113</sup> « *Pour ce qui est de l'intellection d'un chiliogone, il n'est nullement vrai qu'elle soit confuse, car on en peut très clairement et très distinctement démontrer plusieurs choses, ce qui ne se pourrait aucunement faire si on ne le connaissait que confusément, ou, comme vous dites, si on n'en connaissait que le nom; mais il est très certain que nous le concevons très clairement tout entier et tout à la fois, quoique nous ne le puissions pas ainsi clairement imaginer; [...]* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 832
- <sup>114</sup> « *Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures & les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires & distinctes de notre esprit; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie.* » Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. Adam et Tannery, Vol. III – page 395
- <sup>115</sup> « *Et je pourrais ajouter ici, comment les traces de ces idées [...]. Mais je me contenterai de vous dire encore, comment elles s'impriment en la partie intérieure du cerveau, marquée B, où est le siège de la Mémoire.* » L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – page 177
- <sup>116</sup> « *Mais pour les espèces qui se conservent dans la mémoire, je n'imagine point qu'elles soient autre chose que comme les plis qui se conservent en ce papier, après qu'il a été une fois plié; [...]* » Lettre à Meyssonier du 29 janvier 1640. Adam et Tannery, Vol. III – page 20

Et aussi : « [...] les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme, en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, & ainsi à la faire souvenir de quelque chose; tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier, ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef, comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié. » Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV – pages 114-115*

<sup>117</sup> « Pensez donc, à cet effet, qu'après que les esprits qui sortent de la glande H, y ont reçu l'impression de quelque idée, ils passent de là par les tuyaux [...]; & qu'ils ont la force d'élargir quelque peu ces intervalles, & de plier & disposer diversement les petits filets qu'ils rencontrent en leurs chemins, selon les diverses façons dont ils se meuvent, & les diverses ouvertures des tuyaux par où ils passent : en sorte qu'il y tracent aussi des figures, qui se rapportent à celles des objets; non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup, que sur la glande H, mais peu à peu de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte, & qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée. Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur moyen les idées qui ont été autrefois sur cette glande, s'y peuvent former derechef longtemps après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise. Et c'est en quoi consiste la Mémoire. » *L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – pages 177-178*

<sup>118</sup> « Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle [l'âme] a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., [...], dont la raison est que, pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir; or qu'il y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions? » *Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 798*

<sup>119</sup> « Et on peut dire en particulier de l'Admiration, qu'elle est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons & retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées. [...] Or encore qu'une chose qui nous était inconnue se présente de nouveau à notre entendement ou à nos sens, nous ne la retenons point pour cela en notre mémoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion; ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention & réflexion particulière. » *Les Passions de l'Âme – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - page 384*

<sup>120</sup> « Car si la figure de quelque objet particulier est imprimée beaucoup plus distinctement qu'aucune autre, à l'endroit du cerveau vers lequel est justement penchée cette glande, les esprits qui tendent vers là ne peuvent manquer d'en recevoir aussi l'impression. Et c'est ainsi que les choses passées reviennent quelquefois en la pensée, comme par hasard, & sans que la Mémoire en soit fort excitée par aucun objet qui touche les sens. » *L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – page 184*

<sup>121</sup> « Mais si plusieurs diverses figures se trouvent tracées en ce même endroit du cerveau, presque aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, & ce, plus ou moins, selon la diverse rencontre de leurs parties. Et c'est ainsi que se composent les chimères, & les hippogriffes, en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment çà & là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par leur raison. » *L'Homme. Adam et Tannery, Vol. XI – page 184*

<sup>122</sup> « Au reste, comme nous l'avons dit, parmi les dimensions innombrables qui peuvent se peindre en notre fantaisie, on ne doit pas en contempler plus de deux différentes en une seule et même intuition, qu'il s'agisse d'intuition visuelle ou d'intuition intellectuelle; aussi importe-t-il de retenir toutes les autres, afin qu'elles se présentent aisément à nous, chaque fois que de besoin; et c'est à cette fin, semble-t-il, que la nature a institué la mémoire. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XVI. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - page 185

<sup>123</sup> « Mais celle-ci est souvent fuyante; et pour que nous ne soyons pas contraints d'immobiliser une partie de notre attention pour lui rendre sa fraîcheur, tout en vaquant à d'autres pensées, l'art y a très heureusement ajouté l'usage de l'écriture; grâce au secours de cette dernière, nous ne confierons ici absolument rien à la mémoire, et nous préserverons tout entière notre fantaisie libre pour les idées présentes, en inscrivant sur le papier tout ce qu'il faudra retenir; [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XVI. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - pages 185-186

<sup>124</sup> « [...] expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 187

Et aussi : « Être cause de soi, cela veut dire être par soi, et ne pas avoir d'autre cause que sa propre essence, qui peut être appelée cause formelle. » Lettre à destinataire inconnu de mars 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 928. Texte que l'on retrouve également dans une lettre à un destinataire inconnu datant de l'année 1643 (*Ferdinand Alquié, Vol. 3* - page 63)

<sup>125</sup> « & aussi pource que, ne distinguant pas les choses qui appartiennent à la vraie & immuable essence de quelque chose, de celles qui ne lui sont attribuées que par la fiction de notre entendement, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 92

Et aussi : « [...] il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies & immuables natures, mais seulement de feintes & composées par l'entendement, [...] » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 92

<sup>126</sup> Et aussi : « Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, & qu'on peut assurer qu'il est en elle. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Seondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 125

Et aussi : « [...] lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout à fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet. » *Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3* - page 796

<sup>127</sup> « Car il est certain qu'il [Dieu] est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du Soleil; mais je sais que Dieu est Auteur de toutes choses, & que ces vérités sont quelque chose, & par conséquent qu'il en est Auteur. » Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1630. *Adam et Tannery, Vol. I* – page 152

Et aussi : « [...] je ne pense pas à la vérité que les essences des choses, et ces vérités mathématiques que l'on en peut connaître, soient indépendantes de Dieu, mais néanmoins je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles; [...] » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 411

- <sup>128</sup> « Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans le secours d'aucune image corporelle : qu'il s'en trouve en effet de telles, cela est certain, et l'on ne peut imaginer aucune idée corporelle qui nous représente ce que c'est que la connaissance, le doute, l'ignorance, et aussi ce que c'est que cette action de la volonté qu'on peut appeler volition, et choses semblables ; [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 145
- <sup>129</sup> Et aussi : « Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, & particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu & en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. » Lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630. Adam et Tannery, Vol. I – page 145.
- Et aussi : « [...] mais même que ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que totum est majus sua parte, &c., ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit. » Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1638. Adam et Tannery, Vol. II – page 138
- Et aussi : « [...] je ne pense pas à la vérité que les essences des choses, et ces vérités mathématiques que l'on en peut connaître, soient indépendantes de Dieu, mais néanmoins je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles ; [...] » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - page 827
- <sup>130</sup> « Nous concevons aussi très distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre & le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, & que pareillement, l'ordre & le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées & nombrées, mais qu'ils sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement ces choses. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 49
- <sup>131</sup> « Et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre, & l'accident. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 51
- <sup>132</sup> Et aussi : « [...] l'existence nécessaire [...] convient aussi peu à la nature du corps, tant parfait qu'il puisse être, qu'il appartient à la nature d'une montagne de n'avoir point de vallée, ou à la nature du triangle d'avoir ses trois angles plus grands que deux droits. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 93
- Et aussi : « [...] si avoir les trois angles égaux à deux droits appartient à la nature du triangle rectiligne, on peut assurer que le triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits ; [...] » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 117
- Et aussi : « Par exemple, parce que, dans la nature du triangle rectiligne, il est contenu que ses trois angles sont égaux à deux droits, [...], il est vrai de dire que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 12



- <sup>133</sup> « Elle [la pensée] rencontre aussi quelques notions communes, dont elle compose des démonstrations, qui la persuadent si absolument, quelle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres & des figures; elle a aussi, entre ses communes notions, "que, si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux", & beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, &c. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 30
- <sup>134</sup> « Enfin, doivent être appelées communes celles qui s'attribuent sans discrimination, tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, comme l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables. C'est à ce groupe aussi qu'il faut rapporter ces notions communes qui sont comme des liens servant à relier entre elles les autres natures simples, et sur l'évidence desquelles reposent toutes les conclusions que nous atteignons par le raisonnement. Tels sont les énoncés suivants : deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles; [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 – pages 145-146
- <sup>135</sup> « [...] il est évident que nous nous trompons s'il nous arrive de juger que nous ne connaissons pas totalement l'une de ces natures simples : car si nous en saisissons mentalement ne serait-ce qu'une parcelle, ce qui est assurément nécessaire puisque, par hypothèse, nous portons sur elle quelque jugement, il faut de ce fait même conclure que nous la connaissons tout entière; car autrement on devrait la dire, non pas simple, mais composée de ce que nous apercevons en elle et de ce que nous jugeons en ignorer. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 146-147
- <sup>136</sup> « Et c'est ce qui est arrivé à cet auteur [il s'est trompé], lorsqu'il a prétendu qu'il n'y avait point de contradiction qu'une seule et même chose eût l'une ou l'autre de deux natures entièrement diverses, c'est à savoir, qu'elle fût ou une substance ou un mode. » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - pages 800-801
- <sup>137</sup> Et aussi : « [...] aucun accident ou aucun acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 136
- Et aussi : « La première [chose à remarquer] est : qu'il est de la nature du mode que, bien que nous puissions concevoir aisément la substance sans lui, nous ne pouvons pas toutefois réciproquement concevoir clairement le mode sans concevoir en même temps la substance dont il dépend, et dont il est le mode, [...]. » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 – page 799
- Et aussi : « [...] quand on dit de la substance créée qu'elle subsiste par elle-même, on n'entend pas pour cela exclure le concours de Dieu, duquel elle a besoin pour subsister, mais seulement on veut dire qu'elle est telle qu'elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée : ce qui ne se peut dire de même des modes qui accompagnent les choses, comme sont la figure, ou le nombre. » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 367-368
- <sup>138</sup> « Pource que, quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, & les prenons pour telles qu'elles sont véritablement : au lieu que, si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes; en sorte que nous confondrions l'idée que devons avoir de la substance, avec celle que nous devons avoir de ses propriétés. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 54

- <sup>139</sup> « *Quel est le géomètre qui n'altère l'évidence de son objet par des principes contradictoires, en jugeant que les lignes sont dépourvues de largeur et les surfaces de profondeur, tout en les composant ensuite les unes à partir des autres, sans remarquer que la ligne, dont il conçoit que le mouvement engendre une surface, est un corps véritable, alors que celle qui est dépourvue de largeur n'est qu'un mode du corps, etc.?* » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - pages 176-177
- <sup>140</sup> Et aussi : « *Mais, d'autant que nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes, il est fort convenable à la raison, & l'usage même le requiert, que nous appelions de divers noms ces substances que nous connaissons être les sujets de plusieurs actes ou accidents entièrement différents, & qu'après cela nous examinions si ces divers noms signifient des choses différentes, ou une seule & même chose.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 136-137
- Et aussi : « *Ainsi on peut demander à tous les Théologiens, comme à moi : lorsqu'une substance corporelle est changée en une autre & que tous les accidents de la première demeurent, qu'est-ce qu'il y a de changé? Et ils doivent répondre, comme moi, qu'il n'y a rien du tout de changé de ce qui tombait sous les sens, ni, par conséquent, rien de ce pour quoi on a donné divers noms à ces substances; car il est certain que la diversité des noms qu'on leur a donnés, ne vient que de ce qu'on remarqué en elles diverses propriétés qui tombent sous les sens.* » Lettre à destinataire inconnu et de date inconnue. Adam et Tannery, Vol. IV – page 375
- <sup>141</sup> « *Ainsi, quand j'ai dit qu'il fallait concevoir pleinement une chose, ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière & parfaite, mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était complète.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 172
- <sup>142</sup> « *[...] je n'ai point fait abstraction du concept de la cire d'avec celui de ses accidents, mais plutôt j'ai voulu montrer comment sa substance est manifestée par les accidents, et combien sa perception, quand elle est claire et distincte, et qu'une exacte réflexion nous l'a rendue manifeste, diffère de la vulgaire et confuse.* » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 800-801
- <sup>143</sup> Et aussi : « *Remarquez en passant, que je prends ici, & que je prendrai toujours ci-après, pour une seule partie, tout ce qui est joint ensemble, & qui n'est point en action pour se séparer; encore que celles qui ont tant soit peu de grosseur, puissent aisément être divisées en beaucoup d'autres plus petites : ainsi, un grain de sable, une pierre, un rocher, & toute la Terre même, pourra ci-après être prise pour une seule partie, en tant que nous n'y considérerons qu'un mouvement tout simple & tout égal.* » Le Monde – Chapitre III. Adam et Tannery, Vol. XI – page 15
- <sup>144</sup> « *Et je ne crois pas qu'on puisse imaginer aucun ciment plus propre à joindre ensemble les parties des corps durs, que leur propre repos. Car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même : car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles plutôt unies par d'autres substances, que par elles-mêmes?* » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 94
- <sup>145</sup> « *[...] jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire, autre machine qui se meut de soi-même),*

*lorsqu'elle est montée, & qu'elle a en soit le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, & la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue & que le principe de son mouvement cesse d'agir. » Les Passions de l'Âme – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. XI - pages 330-331*

- <sup>146</sup> « *Car encore que tous ses [de l'âme] accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, &c., c'est pourtant toujours la même âme; au lieu que le corps humain n'est plus le même, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée. D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr, mais que l'esprit, ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point), est immortelle de sa nature. » Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes. Adam et Tannery, Vol. IX – page 10*
- <sup>147</sup> « *Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier, & que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier, ne donne pas cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi; [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 177*
- <sup>148</sup> cf. passage déjà cité page 33 note \* : « *Mais, puisque votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière & de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps & d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière & cette extension à l'âme; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps. Et après avoir bien conçu cela, & l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, [...]. Et ainsi votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme & du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union. » Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643. Adam et Tannery, Vol. III – pages 694-695*
- <sup>149</sup> « *& encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas néanmoins, à proprement parler, de l'essence de l'esprit, qu'il soit uni au corps humain. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 171*
- <sup>150</sup> « *J'y [dans la sixième Méditation] montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, & toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe & unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. » Méditations Métaphysiques – Abrégé des six Méditations suivantes. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 11-12*
- <sup>151</sup> « *Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; & nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; & je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. » Lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643. Adam et Tannery, Vol. III – pages 667-668*

Et aussi : « *La plupart des philosophes qui croient que la pesanteur d'une pierre est une qualité réelle, distincte de la pierre, croient entendre assez bien de quelle façon cette qualité peut*

*mouvoir une pierre vers le centre de la Terre, [...]. [...] j'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont en eux-mêmes de la substance incorporelle pour se représenter cette pesanteur ; en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'âme meut le corps, qu'à eux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. » Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 864*

<sup>152</sup> Et aussi : « [...] nous rejeterons entièrement de notre Philosophie la recherche des causes finales : car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils ; [...]. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 37

<sup>153</sup> « L'autre principe est que tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en l'état qu'il est, si quelque cause extérieure ne le change ; en sorte que je ne crois pas qu'il puisse y avoir aucune qualité, ou mode, qui périsse de soi-même. » Lettre au Père Mersenne du 26 avril 1643. Adam et Tannery, Vol. III – page 649

<sup>154</sup> Et aussi : « Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement, ou éminemment, dans sa cause première & totale. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 128

<sup>155</sup> « Car, en effet, celles [les idées] qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, & contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, & Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont représentées. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 31-32

<sup>156</sup> « [...] je ne voyais pas que cette succession de causes [en partant des choses sensibles] me pût conduire ailleurs qu'à me faire connaître l'imperfection de mon esprit, en ce que je ne puis comprendre comment une infinité de telles causes ont tellement succédé les unes aux autres de toute éternité, qu'il n'y en ait point eu de première. Car certainement, de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive avoir une première : comme aussi, de ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée ; mais bien il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 85

<sup>157</sup> « J'avoue aussi que cette obscurité vient en partie, [...] de ce que j'ai supposé que certaines notions, que l'habitude de penser m'a rendu familières & évidentes, le devaient être aussi à un chacun ; comme par exemple, que nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que de quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection, qui ne soit en ces objets, ou bien en nous, & semblables ; [...]. » Lettre au Père Vatier du 22 février 1638. Adam et Tannery, Vol. I – page 560-561

<sup>158</sup> « En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 33

<sup>159</sup> « Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères & venir de dehors, & les autres être faites et inventées par moi-même. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 29

Et aussi : « [...] que par le mot *idea*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j'en ai distingué de trois sortes : à savoir certaines sont adventices, comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil; d'autres sont faites ou factices, au rang desquelles on peut mettre celle que les astronomes font du soleil par leur raisonnement; et d'autres sont innées, comme l'idée de Dieu, de l'âme, du corps, du triangle, et en général toutes celles qui représentent des essences vraies, immuables et éternelles. » Lettre au Père Mersenne du 16 juin 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – page 337

<sup>160</sup> Texte déjà cité page 59 note \* : « [...] en cet état même [celui du petit enfant], l'esprit n'a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, que les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y font pas attention : [...] » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – page 361

<sup>161</sup> « [...] lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 147

<sup>162</sup> Ce que Descartes affirmait déjà dans les *Regulæ* : « Il faut remarquer, deuxièmement, qu'il n'y a que peu de natures pures et simples, dont on puisse avoir l'intuition immédiatement et par elles-mêmes, [...]. » (Règles pour la direction de l'esprit – Règle VI. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* – page 104)

<sup>163</sup> « [...] je nie tout net que nous ignorions ce que c'est qu'une chose, ce que c'est que la pensée, ou qu'il soit besoin que je l'enseigne aux autres, parce que tout cela est de soi si manifeste, qu'il n'y a rien par quoi on le puisse expliquer plus clairement; [...] » Lettre à destinataire inconnu d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – page 364.

<sup>164</sup> « [...] cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, & qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée & l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, & plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 225

Et aussi : « Or, au nombre des choses qui sont tellement claires qu'on les connaît par elles-mêmes, on peut mettre le doute, la pensée et l'existence. » La Recherche de la Vérité. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – page 1136

<sup>165</sup> « D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous : et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. » *Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3* – page 809

<sup>166</sup> Extrait déjà mentionné page 31 note 11 : « Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples & se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement,

le lieu, le temps &c., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit & on s'embarrasse. » Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II* – page 597

- <sup>167</sup> cf. extrait cité page 217 note 164 : La Recherche de la Vérité. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 1136
- <sup>168</sup> « Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et autres choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle III. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - page 87
- <sup>169</sup> Et aussi : « [...] pour la [la vérité] trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. » Méditations Métaphysiques – Lettre à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 206
- <sup>170</sup> « De plus, la maxime qu'il apporte, "Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne", est entièrement fausse. [...] il est tout à fait impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir, existante si nous apercevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 1025
- <sup>171</sup> « [...] non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, & qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence [...]. » Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 53
- <sup>172</sup> « Ainsi, si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid même en tant qu'il est objectivement dans l'entendement, mais quelque autre chose qui est prise faussement pour cette privation : savoir est, un certain sentiment qui n'a aucun être hors de l'entendement. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 180-181
- <sup>173</sup> Et aussi : « [...] j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement & distinctement sont vraies. » Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 51-52
- <sup>174</sup> « [...] toute conception claire & distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, & partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur; & par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable. » Méditations Métaphysiques – Quatrième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 49-50
- Et aussi (passage déjà cité page 208) : « [...] nos idées ou notions, étant des choses réelles, & qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. » Discours de la Méthode – Quatrième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – pages 38-39
- Et aussi : « D'où il suit que la faculté de connaître qu'il [Dieu] nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-

*dire en ce qu'elle connaît clairement & distinctement ; [...].* » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 38

<sup>175</sup> Et aussi : « [...] il s'en trouve fort peu qui sachent bien faire distinction entre ce que l'on aperçoit véritablement et ce qu'on pense seulement apercevoir, parce qu'il y en a fort peu qui s'accoutument à ne se servir que de claires et distinctes perceptions. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. Ferdinand Alquié, Vol. 2 - pages 1016-1017

Et aussi : « [...] il peut aisément arriver que quelqu'un croira entendre et apercevoir clairement quelque chose, laquelle néanmoins, à cause de quelques préjugés dont il est prévenu et comme aveuglé, il n'entendra et n'apercevra point du tout. » Notæ in programma. Ferdinand Alquié, Vol. 3 - page 800

<sup>176</sup> « Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : Je pense, donc je suis ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent & la manie ; & quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive. » Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648. Adam et Tannery, Vol. V – pages 137-138

<sup>177</sup> « Il est bien clair maintenant que l'intuition intellectuelle a pour domaine aussi bien la connaissance de toutes ces natures [les natures simples] que celle des connexions nécessaires qui les relient, et enfin tout ce dont l'entendement éprouve avec précision la présence, soit en lui-même, soit dans la fantaisie. » Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 152

<sup>178</sup> Et aussi : « Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, & non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons ; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. Adam et Tannery, Vol. IX – page 116

<sup>179</sup> Et aussi : « Car il est bien aisé à croire que l'action ou inclination à se mouvoir, que j'ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre en ceci les mêmes lois que le mouvement. » La Dioptrique – Discours premier. Adam et Tannery, Vol. VI – page 89

<sup>180</sup> « Et quand on frappe une boule avec un mail, je ne crois pas que vous pensiez que cette boule, au commencement qu'elle se meut, aille moins vite que le mail ; ni enfin que tous les corps qui sont poussés par d'autres, manquent à se mouvoir, dès le premier moment, d'une vitesse proportionnée à celle des corps qui les meuvent. » Lettre au Père Mersenne du 29 janvier 1640. Adam et Tannery, Vol. III – page 9

Et aussi : « Je ne vois rien de meilleur, pour convaincre ceux qui soutiennent qu'un corps passe par tous les degrés de vitesse lorsqu'il commence à se mouvoir, que de leur proposer deux corps extrêmement durs, l'un fort grand, qui se meuve par la force qu'on a imprimée en lui, en le poussant en sorte que la cause qui a commencé à le mouvoir n'agisse plus, comme un boulet de canon qui vole en l'air après avoir été chassé par la poudre ; & une autre fort petit, qui soit suspendu en l'air au chemin par où passe ce plus grand ; & leur demander s'ils pensent que ce grand corps, par exemple le boulet de canon A, étant poussé avec grande violence vers B, doit chasser devant soi ce corps B, qui ne tient à rien qui l'empêche de se mouvoir. » Lettre au Père Mersenne du 17 novembre 1642. Adam et Tannery, Vol. III – page 592

<sup>181</sup> Et aussi : « [...] tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; [...]. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 39

Et aussi : « [...] les parties du temps ne dépendent point les unes des autres, [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 87

Et aussi : « [...] pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie. Car, étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres & n'existent jamais ensemble, [...]. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 34

<sup>182</sup> Et aussi : « & ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise & me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve. » Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 39

Et aussi : « [...] de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produit, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 34

<sup>183</sup> « Car, comme notre aveugle, tenant les deux bâtons AE, CE, dont je suppose qu'il ignore la longueur, & sachant seulement l'intervalle qui est entre ses deux mains A & C, & la grandeur des angles ACE, CAE, peut de là, comme par une Géométrie naturelle, connaître où est le point E ; [...] » La Dioptrique – Discours sixième. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 137

Et aussi : « Remarquez aussi, que si les deux mains, f & g, tiennent chacune un bâton, i & h, dont elles touchent l'objet K : encore que l'âme ignore d'ailleurs la longueur de ces bâtons, toutefois, pource qu'elle saura la distance qui est entre les deux points f & g, & la grandeur des angles fgh, & gfi, elle pourra connaître, comme par une Géométrie naturelle, où est l'objet K. » L'Homme. *Adam et Tannery, Vol. XI* – page 160

<sup>184</sup> « C'est pourquoi, si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la Philosophie & à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons, en premier lieu, de nos préjugés, & ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées. » Les Principes de la Philosophie – Première Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 62

<sup>185</sup> Et aussi : « Et ainsi vous voyez qu'après avoir connu que Dieu existe, il est nécessaire de feindre qu'il soit trompeur, si nous voulons révoquer en doute les choses que nous concevons clairement & distinctement ; & parce que cela ne se peut pas même feindre, il faut nécessairement admettre ces choses comme très vraies & très assurées. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 113

Et aussi : « [...] il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, & qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte » et « D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement & distinctement ; pource que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai, lors que nous en



usons bien. » Les Principes de la Philosophie – Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 10

<sup>186</sup> Et aussi : « Or j'ai dit que les sceptiques n'auraient jamais douté des vérités géométriques s'ils eussent connu Dieu comme il faut, parce que ces vérités géométriques étant fort claires, ils n'auraient eu aucune occasion d'en douter, s'ils eussent su que toutes les choses que l'on conçoit clairement sont vraies; et c'est ce que nous apprend la connaissance que nous avons de Dieu quand elle est suffisante, et cela même est le moyen qu'ils n'avaient pas en main. [...] Et certes je n'ai jamais nié que les sceptiques mêmes, pendant qu'ils concevaient clairement une vérité, ne se laissassent aller à la croire, [...]. Mais j'ai seulement parlé des choses que nous nous ressouvenons avoir autrefois clairement conçues, et non pas de celles que présentement nous concevons clairement, [...] » Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – pages 372-373

<sup>187</sup> « En troisième lieu, où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Secondes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 110

Et aussi : « Enfin j'ai déjà fait voir assez clairement, dans les réponses aux secondes Objections, nombre 3 & 4, que je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe; & que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement & fort distinctement; en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement, d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues.

Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pource que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie : ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe & qu'il ne peut être trompeur. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Quatrièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX* – pages 189-190

Et aussi : « [...] tandis que nous sommes attentifs à quelque vérité que nous concevons fort clairement, nous n'en pouvons alors en aucune façon douter; mais, lorsque nous n'y sommes pas ainsi attentifs, et que nous ne songeons point aux raisons qui la prouvent, comme il arrive souvent pour lors, encore que nous nous ressouvenions d'en avoir clairement conçu plusieurs, il n'y en a toutefois aucune de laquelle nous ne puissions douter avec raison, si nous ignorons que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Septièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* – pages 958-959

Et aussi : « Vous dites dans la seconde que la vérité des axiomes qu'on entend clairement et distinctement est manifeste par elle-même. Je l'accorde aussi pour tout le temps qu'ils sont clairement et distinctement compris, parce que notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement; mais parce que nous nous souvenons souvent des conclusions que nous avons tirées de telles prémisses, sans faire attention aux prémisses mêmes, je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles soient incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées de principes clairs. En effet, telle est peut-être notre nature, que nous nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, [...] mais quand on a

*une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, quand même on ne ferait plus attention à ces principes évidents, pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion, Dieu n'est pas trompeur, on aura non seulement la persuasion, mais encore la véritable science de cette conclusion, et de toutes les autres dont on se souviendra avoir perçu autrefois des raisons fort claires.* » Lettre à Regius du 24 mai 1640. *Ferdinand Alquié, Vol. 2 – pages 244-245*

Et aussi : « *Tant qu'elle [la pensée] aperçoit ces notions & l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lors qu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, & que cependant elle pense que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, & qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine, jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée.* » *Les Principes de la Philosophie – Première Partie. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 30-31*

<sup>188</sup> « *Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, & par laquelle moi-même, & toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées & produites. Or ces avantages sont si grands & si éminents, que plus attentivement je les considère, & moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul.* » *Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – pages 35-36*

<sup>189</sup> « *Et cette même science s'étend aussi à toutes les autres choses que je me ressouviens d'avoir autrefois démontrées, comme aux vérités de la Géométrie, & autres semblables : [...]* » *Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 56*

<sup>190</sup> « *Si nous considérons en effet un corps étendu et figuré, par exemple, nous avouerons qu'il est en lui-même quelque chose d'un et de simple; car en ce sens, il est impossible de dire qu'il est composé de nature corporelle, d'extension et de figure, puisque ces parties n'ont jamais existé distinctement les unes des autres; [...]* » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 143*

Et aussi : « *[...] bien qu'à notre sens on ne doive pas concevoir l'étendue autrement que ce qui est étendu.* » *Règles pour la direction de l'esprit – Règle XIV. Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 173*

<sup>191</sup> « *[...] l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures & des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; [...]* » Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643. *Adam et Tannery, Vol. III – page 692*

Et aussi : « *À quoi je réponds que j'ai, premièrement, considéré en général toutes les notions claires & distinctes qui peuvent être en notre entendement touchant les choses matérielles, & que, n'en ayant point trouvé d'autres sinon celles que nous avons des figures, des grandeurs & des mouvements, & des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la Géométrie & des Mécaniques, [...]* » *Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 321*

<sup>192</sup> Et aussi : « *Car n'admettant aucun principe qui ne soit très manifeste, et ne considérant rien autre chose que des grandeurs, des figures et des mouvements, à la façon des mathématiciens, je me suis fermé tous les subterfuges des philosophes, et la moindre erreur qui se sera glissée dans*

*mes principes pourra facilement être aperçue et réfutée par une démonstration mathématique. »*  
Lettre à Plempius du 3 octobre 1637. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 783*

<sup>193</sup> « *D'où il suit que leur [des corps] nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur & autres qualités de ce genre; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, & cependant nous connaissons clairement & distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur & profondeur : d'où il suit aussi que, pour être, il n'a besoin d'elles en aucune façon, & que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. »* Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 65*

<sup>194</sup> « *Sont purement matérielles celles [les choses] qui ne se connaissent que dans les corps, comme sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. »* Règles pour la direction de l'esprit – Règle XII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1 - page 145*

Et aussi : « *Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, [...] je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de chose que je conçois clairement & distinctement : à savoir, la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur & profondeur; la figure qui est formée par les termes & les bornes de cette extension; la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux; & le mouvement ou le changement de cette situation; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, & le nombre. »* Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 34*

Et aussi : « *Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation, & le mouvement de lieu, [...]. »* Méditations Métaphysiques – Troisième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 35*

Et aussi : « *Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), en pensant seulement que c'est une chose étendue, figurée, mobile &c., [...]. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Premières Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 95*

Et aussi : « *Or il y a certains actes que nous appelons corporels, comme la grandeur, la figure, le mouvement, & toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale, & nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident; & on ne peut pas feindre que ce soit une autre substance qui soit le sujet de la figure, une autre qui soit le sujet du mouvement local, &c., parce que tous ces actes conviennent entre eux, en ce qu'ils présupposent l'étendue. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Troisièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 137*

Et aussi : « *[...] je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartint à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur & profondeur, capable de plusieurs figures & de divers mouvements, & que ses figures & mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui; [...]. »* Méditations Métaphysiques – Réponses aux Sixièmes Objections. *Adam et Tannery, Vol. IX – page 239*

Et aussi : « *Ce sont là tous les Principes dont je me sers touchant les chose immatérielles ou Métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou Physiques, à savoir qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur & profondeur, qui ont diverses figures & se meuvent en diverses façons. »* Les Principes de la Philosophie – Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre. *Adam et Tannery, Vol. IX - page 10*

Et aussi : « Vous le savez : je ne considère en physique que les grandeurs, les figures, les situations et les mouvements des particules dont les corps sont formés. » Lettre à Vorstius du 19 juin 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3* - page 35

Et aussi : « [...] le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures & les mouvements, [...] » Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643. *Adam et Tannery, Vol. III* – page 691

Et aussi : « [...] l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures. » Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3* - page 863

<sup>195</sup> Et aussi : « En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les Philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur & profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, & attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, & de mouvements ; & enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées. » Méditations Métaphysiques – Cinquième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 50

<sup>196</sup> Et aussi : « [...] si je veux démontrer par énumération combien il y a de genres d'êtres qui sont corporels, c'est-à-dire qui tombent d'une manière ou d'une autre sous le sens, [...] » Règles pour la direction de l'esprit – Règle VII. *Ferdinand Alquié, Vol. 1* - page 112

<sup>197</sup> Et aussi : « Car dans l'intellection l'esprit ne se sert que de soi-même, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle ; et encore que les figures géométriques soient tout à fait corporelles, néanmoins il ne se faut pas persuader que ces idées qui servent à nous les faire concevoir soient aussi corporelles quand elles ne tombent point sous l'imagination ; [...]. » Méditations Métaphysiques – Réponses aux Cinquièmes Objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2* - page 832

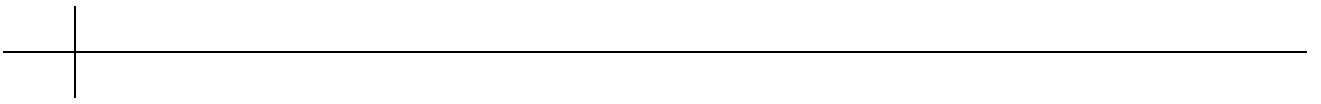
<sup>198</sup> « [...] il ne suffit pas qu'elle [l'âme] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe & unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments & des appétits semblables aux nôtres, & ainsi composer un vrai homme. » Discours de la Méthode – Cinquième Partie. *Adam et Tannery, Vol. VI* – page 59

Et aussi : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, &c., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement & tellement confondu & mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. *Adam et Tannery, Vol. IX* – page 64

<sup>199</sup> Et aussi : « Par UN CORPS, ou bien par UNE PARTIE DE LA MATIÈRE, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoi qu'il soit peut-être composé de plusieurs parties qui emploient cependant leur agitation à faire d'autres mouvements. » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. *Adam et Tannery, Vol. IX* - page 76

Et aussi : « [...] dans ces règles, par un corps qui est sans mouvement, j'entends un corps qui n'est point en action pour séparer sa superficie de celles des autres corps qui l'environnent, &, par conséquent, qui fait partie d'un autre corps dur qui est plus grand. » Lettre à Clerselier du 17 février 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV* – pages 186-187

- <sup>200</sup> Et aussi : « *Car ces petites boules sont aussi solides qu'aucun corps de même grandeur saurait être, d'autant que nous ne supposons point qu'il y ait en elles aucuns pores qui doivent être remplis de quelque autre matière, & que leur figure est sphérique, qui est celle qui contient le plus de matière sous une moindre superficie, ainsi que savent les Géomètres.* » Les Principes de la Philosophie – Troisième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 175-176
- <sup>201</sup> Et aussi : « *Or je ne trouve point d'autre différence entre les corps durs & les corps liquides, sinon que les parties des uns peuvent être séparées d'ensemble beaucoup plus aisément que celles des autres.* » Le Monde – Chapitre III. Adam et Tannery, Vol. XI – page 13
- Et aussi : « *D'où il suit qu'un corps est liquide, lorsqu'il est divisé en plusieurs petites parties qui se meuvent séparément les unes des autres en plusieurs façons différentes, & qu'il est dur, lorsque toutes ses parties s'entre-touchent, sans être en action pour s'éloigner l'une de l'autre.* » Les Principes de la Philosophie – Seconde Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - page 94
- <sup>202</sup> « *Et certes, de ce que je sens différentes formes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, &c., je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables.* » Méditations Métaphysiques – Sixième Méditation. Adam et Tannery, Vol. IX – page 64
- <sup>203</sup> Et aussi : « *Or, si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, & de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de ce traité, encore même qu'on s'imaginerait que je les ai supposées par hasard, & sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre, lors qu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre.* » Les Principes de la Philosophie – Quatrième Partie. Adam et Tannery, Vol. IX - pages 323-324.



# **Index**



Remarque : afin de ne pas surcharger cet index, lorsque, pour une entrée donnée, deux pages successives devraient être référencées, le plus souvent la première seule apparaît.

**A**

abstraction, 57, 71, 159, 330, 340  
accident, 158  
    relation d'accident, 98, 158, 315, 404, 407  
acte, 180, 210  
action / passion, 14, 38, 46, 61, 71, 94,  
    122, 140, 180, 191, 206, 210, 350,  
    384, 387, 402, 408, 409, 413  
action de l'Homme, 388, 391, 399, 414  
actualisation, 58  
Admiration, 47, 239, 383, 385, 395, 400,  
    415  
analyse, 59, 156, 220, 225, 230, 329, 349,  
    409  
animaux, 33, 35, 37, 45, 97, 266  
apprentissage, 133, 349  
artifice, 196, 198  
assimilation, 336, 340, 358, 412  
atome, 232, 368  
attention, 52, 56, 71, 286  
attribut, 139, 161, 164, 324, 404  
automate, 35, 36, 41, 174  
Autre, 20, 28, 37, 265, 378, 385, 388, 392,  
    395, 400, 403, 413, 417

**B**

beauté, 24, 312, 399, 416

**C**

catégories, 139  
cause / effet, 179, 191, 204, 226, 367, 405  
    causalité des idées, 27, 139, 191, 196, 209,  
    401  
    cause finale, 182  
chaîne causale, 206, 348, 349, 352, 360,  
    367, 371, 388, 408, 411, 413  
relation de causalité, 42, 179, 202, 249,  
    299, 316, 348, 349, 360, 367, 371, 388,  
    404, 408  
cercle logique, 72, 185, 212, 284, 288, 291,  
    292, 296, 300  
certitude, 65, 74, 233, 280, 297, 300, 306,  
    313, 318, 352, 366, 379, 380, 402,  
    409, 417  
    certitude morale, 74, 383, 415  
changement, 250, 254, 270, 304, 354, 413  
chose donnée, 141, 213, 275, 389, 403, 407  
    chose complète, 168  
    chose singulière, 145, 204, 218, 335, 404  
clarté et distinction, 55, 70, 210, 230, 278,  
    283, 286, 288, 296, 300, 302, 306,  
    317, 322, 329, 366, 374, 409, 417  
*cogito*, 85, 91, 97, 234, 267, 280, 288, 314,  
    346, 363, 379, 382, 384, 402  
cohérence, 16, 87, 273, 275, 278, 280,  
    300, 305, 309, 352, 376, 392, 393,  
    395, 399, 402, 416  
compatibilité, 225, 227, 238, 308, 352,  
    409  
    incompatibilité, 86, 88, 238



composition, 55, 144, 157, 171, 174, 177, 216, 221, 230, 330, 332, 355

conception, 52, 55, 67, 93, 189, 333, 403, 411

connaissance, 52, 96, 98, 110, 142, 209, 286, 316, 349

conscience, 68, 83, 97, 101, 122, 204, 234, 264, 268, 275, 337, 379, 384, 387, 410

conscience immédiate, 32

conscience réflexive, 32, 52

contiguïté, 171, 356, 361

continuité, 253, 262, 323, 339, 351, 354, 361, 366, 412

discontinuité, 340, 368, 371, 412

contradictoire, 86, 232, 275, 284, 290, 301, 308, 400

corps, 96, 111, 152, 173, 224, 254, 303, 317, 321, 337, 347, 350, 353, 359, 364, 400, 412

corps humain, 172, 346

corps propre, 39, 119, 206, 327, 343, 345, 360, 364, 411

corps vivant, 173

courbure instantanée, 245, 412

créance, 65, 91, 227, 236, 238, 265, 266, 268, 270, 272, 280, 300, 302, 305, 308, 376, 378, 383, 389, 391, 409, 413, 414

admettre en sa créance, 73

croyance, 66, 74, 264, 313

création, 21, 392, 395, 413, 416

création continuée, 145, 249, 317

culture, 383

## D

déduction, 59

définition, 31, 154, 213, 275, 356

détermination, 184, 208

Dieu

existence de Dieu *Voir* existence

idée de Dieu *Voir* idée

dimension, 334, 339, 354, 412

direction, 246

distance, 244, 260, 413

divisibilité, 224, 323, 330, 351, 354, 413

doute, 26, 65, 74, 409, 417

doute général, 75, 91, 267, 417

doute méthodique, 86

doute radical, 76, 139, 278, 294, 306, 311, 402, 417

douter, 73, 288, 298, 306, 346

raison de douter, 75, 86, 91, 278, 288, 301, 306, 308, 378, 409

durée, 243, 253, 257, 260, 333, 413

## E

échelle, 359, 361, 367

écriture, 132

*ego*, 265, 271, 379

éminemment, 199, 207

émotions intérieures, 50

entendement, 31, 111, 300, 328, 378

erreur, 297, 304, 317, 407

espace, 245, 248, 323, 334, 339, 354, 356

espace géométrique, 358, 359, 370, 412

espace matériel, 358, 371, 412

espèce, 151

esprit, 45, 50, 57, 59, 63, 66, 71, 72, 83, 93, 96, 101, 104, 119, 121, 129, 140, 144, 157, 166, 178, 181, 189, 206, 259, 269, 275, 303, 314, 345, 363, 387, 403, 408

dispositions de l'esprit, 203

esprits animaux, 53, 100, 119, 125, 349

essence, 145, 154, 213, 218, 250, 252, 282, 285, 293, 296, 314, 322, 335, 347, 353, 364, 379, 402

relation d'essence, 145, 162, 218, 314, 335, 363, 382, 403

étendue, 96, 152, 165, 317, 321, 332, 359,  
364, 378, 400  
éthique, 16, 26, 65, 74, 87, 235, 239, 272,  
304, 318, 347, 376, 382, 386, 389,  
391, 395, 399, 415  
existence, 149, 293, 322, 345, 364, 366,  
386, 402  
existence de Dieu, 88, 278, 279, 283, 288,  
290, 292, 295, 298, 314, 316  
mon existence, 97, 267, 280, 314, 317, 379,  
382, 386, 403  
expérience, 226, 407  
extension, 163, 166, 324, 336, 359, 364,  
370, 412

**F**

Fait, 147, 223, 238, 250, 302, 310, 363,  
404  
fantaisie, 55, 118, 352, 364  
fausseté, 65, 76, 390  
figure, 160, 325, 335, 355, 368, 371, 412  
finalité, 13, 18, 26, 272, 276, 392, 395, 416  
flux, 248, 260  
foi, 103, 238  
force, 246  
formellement, 108, 199, 408  
futur, 258, 313

**G**

genre, 151, 154  
géométrie, 122, 256  
objet géométrique *Voir* objet  
glande pinéale, 100, 114, 119, 125, 349

**H**

Homme, 380, 386, 388, 392, 395, 403,  
413  
hypothèse, 86, 226, 288, 291, 308, 311,  
365, 374, 389, 409

**I**

idée, 99, 189, 211, 388  
causalité des idées *Voir* cause / effet  
idée adventice, 212  
idée de Dieu, 89, 103, 137, 294, 314, 380  
idée factice, 212, 293, 314, 380, 406  
idée innée, 59, 212  
idée-outil, 152, 190, 213, 235, 243, 264,  
335, 342, 356, 357, 381, 404, 405, 412  
identité, 249, 251, 265, 268, 271, 351, 383,  
406, 413  
ignorance, 81  
illusion, 117, 352  
image, 105, 111, 328, 333, 339, 342, 359  
image cérébrale, 54, 101, 114, 135, 327, 337,  
341, 352, 366, 411  
image matérielle, 115  
image mentale, 54, 101, 339, 341, 344, 350,  
353, 411  
imagination, 31, 54, 98, 113, 321, 326, 337,  
360  
immutabilité, 249  
impossibilité, 290  
impression, 97  
inclination, 70, 86, 246, 270, 300, 378,  
414  
indéfini, 317, 356, 367  
infini, 367, 381  
substance infinie, 186, 299  
instant, 248, 264, 266, 302, 405  
intellection, 97  
intelligible, 123, 155  
interprétation, 27, 389, 392, 399, 414  
intersubjectivité, 383, 395  
intuition, 56, 235, 289, 406

**J**

jugement, 64

**L**

langage, 37, 106, 133, 390  
 mot, 104, 135  
 liberté, 14, 26, 53, 70, 184, 270, 279, 395,  
 402, 408, 416  
 lieu, 245  
 liquide, 369  
 loi, 180, 205, 246, 249, 258

**M**

machine, 36, 123, 367  
 mathématiques, 202, 222  
   géométrie *Voir* géométrie  
   objet géométrique *Voir* objet  
   propriété mathématique *Voir* propriété  
 matière, 245, 317, 323, 354, 356, 370, 373,  
 378, 400, 412  
   matière subtile, 182, 349, 360, 367, 369,  
   374  
 mauvais génie, 88, 282, 288, 291, 304,  
 312  
 maxime, 26, 272, 277, 280, 297, 300, 302,  
 304, 313, 316, 377, 400, 417  
 mémoire, 124, 256, 269, 287, 302, 352  
   mémoire corporelle, 125, 132  
   mémoire intellectuelle, 125, 263, 267, 405,  
   409  
 mesure, 258, 260  
 métaphysique, 11, 140, 279, 314, 380  
 mode, 46, 106, 161, 315, 345, 404  
 modélisation, 333, 358, 370  
 moi, 20, 265  
 monde donné, 119, 137, 141, 302, 314, 316,  
 393, 403  
   monde intelligible, 137  
 morale, 14, 21  
 mouvement, 163, 244, 246, 254, 325, 332,  
 340, 354, 369, 413  
   mouvement instantané, 244, 247, 256, 260,  
   334

**N**

nature, 145  
   nature des corps, 412  
   nature humaine, 380, 415  
 nécessité, 184  
 nombre, 150  
 Notion, 147, 221, 236, 250, 329, 363, 366,  
 371, 404  
   Notion commune, 155  
   Notion primitive, 139, 217, 338, 345  
   Notion simple, 72, 156, 230  
 nouveauté, 129, 222, 263, 267, 303, 311,  
 405

**O**

objection, 394, 400  
 objet, 52, 106, 142, 149, 190, 194, 210,  
 299, 339, 405, 407  
   objet corporel, 106, 113, 120, 127, 230, 343,  
   347, 350, 353, 360, 411  
   objet géométrique, 112, 230, 321, 329, 340,  
   351, 363, 366, 390, 412  
   objet spirituel, 113, 343  
 œuvre, 21, 85, 204, 272, 274, 318, 377,  
 393, 399, 416

**P**

passion *Voir* action / passion  
   amour, 47  
   désir, 47, 50, 53  
   haine, 47  
   joie, 38, 47, 275  
   tristesse, 47  
 pensée, 23, 31, 97, 122, 218, 271, 403  
 perception, 49, 121, 384, 406  
 perfection, 184, 193, 208, 290, 293, 407  
 persistance, 251, 413  
 personne, 265, 268, 379  
 philosophie, 11, 20, 85, 138, 314, 315, 316,  
 375, 392, 399  
   philosophie pratique, 11, 21

pores, 125  
 position, 245, 256, 357, 359, 412  
 préjugé, 78, 84, 271, 328, 393  
 prise de position, 64, 86, 214, 265, 269,  
     270, 275, 313, 389, 409, 410, 414  
   absence de position, 79  
   affirmer, 74  
   nier, 74  
 propriété, 144, 146, 228  
   propriété mathématique, 222, 230, 286,  
     332, 390

**Q**

qualité, 97, 158, 203, 250, 252, 269, 324,  
     339, 340, 404, 407, 412  
   qualité sensible, 48, 67, 97  
 quantité de réalité, 185, 194, 200, 208

**R**

raisonnement, 59, 73, 144, 154, 220, 262,  
     269, 284, 285, 300, 318, 405, 406,  
     410  
 réalité objective, 107, 189, 193, 196, 199,  
     298, 408  
 reconnaissance, 378, 384, 393, 400, 415,  
     417  
 réflexivité, 43, 61, 103, 130, 218, 266, 314,  
     315, 344, 379, 402, 408  
 règle de la vérité, 280, 285, 286, 288, 292,  
     294, 301, 312  
 relation, 143, 153, 219, 225, 276, 389, 404  
   relation d'accident *Voir* accident  
   relation de causalité *Voir* cause / effet  
   relation de fonctionnement *Voir* union  
   relation de tout *Voir* tout  
   relation d'essence *Voir* essence  
   relation d'ordre, 185, 199, 261, 299  
 remise en cause, 304, 312, 318, 377, 393,  
     400, 417  
 représentation, 106, 138, 194, 198, 210,  
     275, 313, 339, 348, 372, 381, 406

ressemblance, 200, 202, 343  
 rêve, 88, 117

**S**

savoir, 82, 98, 110  
 scepticisme, 84, 139, 277  
 science, 13, 74, 236, 286, 349, 359, 367,  
     371, 412  
 se rapporter, 47  
 sens commun, 114  
 sensation, 31, 88, 116, 119, 254, 339, 352,  
     359, 361, 368, 410  
   couleur, 47, 95, 339, 341  
   douleur, 39, 47, 345  
   dureté, 95, 339, 341, 368  
   faim, 47  
   odeur, 48, 95  
   soif, 47  
   son, 47  
 signification, 103, 135, 190, 338, 387, 405  
 simple, 156, 177, 216, 219, 221, 224, 237,  
     330, 332, 351, 366, 409  
   Notion simple *Voir* Notion  
   simplicité de l'âme, 52, 71, 111  
 simulation, 87  
 simultanéité, 249, 406  
 société, 383  
 solide, 369  
 sommeil, 118  
 souvenir, 126, 130, 287, 293, 302  
 spontanéité, 42  
 structure du monde, 137, 139, 317, 404  
 substance, 97, 139, 158, 250, 252, 265,  
     315, 322, 346, 365, 404, 407, 413  
 succession, 59, 260, 286  
   l'avant et l'après, 261, 405  
   ordre de succession, 261  
 sujet, 130, 268

**T**

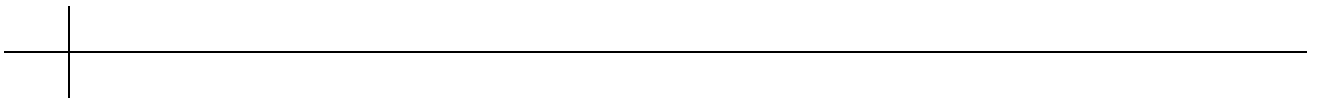
technique, 12  
témoignage, 18, 22, 318, 386, 393, 399,  
401  
temps, 243, 263, 302, 317, 332, 340, 405  
flèche du temps, 261, 334  
temps objectif, 258, 412, 413  
tout, 170, 202, 331, 346, 351, 355, 405, 411  
relation de tout, 170  
trajectoire, 247, 257  
transsubstantiation, 169, 175

**U**

union, 170, 174, 202, 346, 405  
relation de fonctionnement, 174  
union de l'âme et du corps, 54, 114, 120,  
133, 174, 206, 223, 338, 341, 345, 360,  
365, 410  
universaux, 150, 190, 213, 326, 335, 357,  
381, 404  
universel, 392

**V**

véracité divine, 27, 233, 279, 297, 304,  
316, 346, 382, 401  
vérité, 65, 76, 139, 144, 209, 211, 233, 236,  
280, 283, 288, 300, 313, 318, 336,  
345, 366, 376, 381, 393, 400, 406  
vérité contingente, 148, 250, 315  
vérité éternelle, 149, 315  
vérité mathématique, 88, 153, 280, 303  
vérité nécessaire, 147, 153, 230, 250, 332,  
404  
vérité possible, 225, 301, 310, 332, 352,  
362, 410, 413  
vide, 248, 356, 370, 375  
vie, 17, 23  
vision du monde, 139, 227, 232, 236, 238,  
273, 309, 386, 391, 416  
vitesse, 244, 257, 333, 413  
vitesse instantanée, 256, 257, 412  
volonté, 31, 50, 53, 300, 378  
vraisemblable, 65, 74



# **Bibliographie**



## René DESCARTES

### • Œuvres publiées

Discours de la Méthode. *Adam et Tannery, Vol. VI*

La Dioptrique. *Adam et Tannery, Vol. VI*

Les Météores. *Adam et Tannery, Vol. VI*

- Méditations Métaphysiques – À messieurs les doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris. *Adam et Tannery, Vol. IX*
- Préface de l'auteur au lecteur. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*
  - Abrégé des six méditations suivantes. *Adam et Tannery, Vol. IX*
  - Méditations touchant la première philosophie. *Adam et Tannery, Vol. IX*
  - Réponses aux premières, secondes, troisièmes, quatrièmes et sixièmes objections. *Adam et Tannery, Vol. IX*
  - Réponses aux cinquièmes et septièmes objections. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
  - Lettre de M. Descartes à M. Clerselier, servant de réponse à un recueil des principales instances faites par monsieur Gassendi contre les précédentes réponses. *Adam et Tannery, Vol. IX*
  - Lettre au Père Dinet. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*

Les Principes de la Philosophie. *Adam et Tannery, Vol. IX*

Les Passions de l'Âme. *Adam et Tannery, Vol. XI*

Notæ in programma. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*

### • Œuvres non publiées

Olympiques. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Règles pour la direction de l'esprit. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Le Monde. *Adam et Tannery, Vol. XI*

L'Homme. *Adam et Tannery, Vol. XI*



La Description du Corps Humain. *Adam et Tannery, Vol. XI*

L'Entretien avec Burman. *Presses Universitaires de France, Paris : 1981*

La Recherche de la Vérité. *Adam et Tannery, Vol. X*  
*Ferdinand Alquié, Vol. 2*

• Correspondances

Lettre au Père Mersenne du 20 novembre 1629. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre au Père Mersenne du 4 mars 1630. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre au Père Mersenne du 6 mai 1630. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1630. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre à Beeckman du 17 octobre 1630. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Lettre au Père Mersenne de mars 1637. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre à Plempius pour Fromondus du 3 octobre 1637. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Lettre à Plempius du 3 octobre 1637. *Ferdinand Alquié, Vol. 1*

Lettre au Père Mersenne du 5 octobre 1637. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre à Huygens du 25 janvier 1638. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre au Père Vatier du 22 février 1638. *Adam et Tannery, Vol. I*

Lettre au Père Mersenne du 31 mars 1638. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre à destinataire inconnu de mars 1638. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 27 mai 1638. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 11 octobre 1638. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 15 novembre 1638. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 9 février 1639. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 16 octobre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre au Père Mersenne du 25 décembre 1639. *Adam et Tannery, Vol. II*

Lettre à Meysonnier du 29 janvier 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*

Lettre au Père Mersenne du 1<sup>er</sup> avril 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*

Lettre à Regius du 24 mai 1640. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*

Lettre au Père Mersenne du 30 juillet 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*

- Lettre au Père Mersenne du 6 août 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 30 septembre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 28 octobre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 3 décembre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 24 décembre 1640. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 21 janvier 1641. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 21 avril 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à Regius de mai 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre au Père Mersenne du 16 juin 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre au Père Mersenne de juillet 1641. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à destinataire inconnu d'août 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à Regius de décembre 1641. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à destinataire inconnu de 1641. *Ferdinand Alquié, Tome 2*
- Lettre au Père Gibieuf du 19 janvier 1642. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre à Regius de janvier 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à destinataire inconnu de mars 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à Regius de juin 1642. *Ferdinand Alquié, Vol. 2*
- Lettre à Huygens du 13 octobre 1642. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 17 novembre 1642. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 7 décembre 1642. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre au Père Mersenne du 26 avril 1643. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre à la Princesse Élisabeth du 21 mai 1643. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre à Vorstius du 19 juin 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à la Princesse Élisabeth du 28 juin 1643. *Adam et Tannery, Vol. III*
- Lettre à Buitendijck de 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à destinataire inconnu de 1643. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre au Père Mesland du 9 février 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV*

- Lettre à Clerselier du 17 février 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à la Princesse Élisabeth du 6 octobre 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre au Marquis de Newcastle d'octobre 1645. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à Clerselier du 2 mars 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à Boswell de 1646. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647. *Adam et Tannery, Vol. IV*
- Lettre à Chanut du 6 juin 1647. *Adam et Tannery, Vol. V*
- Lettre à Chanut du 20 novembre 1647. *Adam et Tannery, Vol. V*
- Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647. *Adam et Tannery, Vol. V*
- Lettre au Marquis de Newcastle de mars ou avril 1648. *Adam et Tannery, Vol. V*
- Lettre à Arnauld du 4 juin 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à Arnauld du 19 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à Morus du 5 février 1649. *Ferdinand Alquié, Vol. 3*
- Lettre à destinataire inconnu et de date inconnue. *Adam et Tannery, Vol. IV*

## Commentateurs de Descartes

ALQUIÉ Ferdinand. *Leçons sur Descartes*. La Table Ronde, Paris : 2005

ALQUIÉ Ferdinand. *Descartes – Œuvres philosophiques, Vol. 1-3*. Garnier, Paris : 2010

BEYSSADE Jean-Marie. *Études sur Descartes*. Seuil, Paris : 2001

BEYSSADE Jean-Marie. *Descartes au fil de l'ordre*. PUF, Paris : 2001

GUENANCIA Pierre. *Lire Descartes*. Gallimard, Paris : 2000

GUENANCIA Pierre. *Descartes, chemin faisant*. Les Belles Lettres, Paris : 2010

GUENANCIA Pierre. *L'intelligence du sensible*. Gallimard, Paris : 1998

GUEROULT Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons, Vol. 1-2*. Aubier, Paris : 1953

KAMBOUCHNER Denis. *L'homme des passions, Analytique*. Albin Michel, Paris : 1995

MARION Jean-Luc. *Questions cartésiennes II*. PUF, Paris : 1996

SPINOZA Baruch. *Les Principes de la Philosophie de Descartes* - GF Flammarion, Paris : 1964

## Autres auteurs

ARISTOTE. *Catégories*. Vrin, Paris : 2004

ARISTOTE. *Physique*. Flammarion, Paris : 2002

ARISTOTE. *Métaphysique*. Vrin, Paris : 1991

ARISTOTE. *Les Parties des Animaux*. Aubier, Paris : 1945

BERGSON Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF, Paris : 1927-2005

GASSENDI Pierre. *Cinquièmes Objections*. Ferdinand Alquié, Vol. 2

HUSSERL Edmund. *Méditations cartésiennes*. Vrin, Paris : 2001

KUHN Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion, Paris : 1983.

MALEBRANCHE Nicolas. *De la Recherche de la Vérité*. Vrin, Paris : 2006.

PASCAL Blaise. *Les Pensées*. Classiques Garnier, Paris : 1999.

PLATON. *Ménon*. Flammarion, Paris : 1992.

WITTGENSTEIN Ludwig. *Recherches philosophiques*. Gallimard, Paris : 2004