



HAL
open science

Le rapport de l'Homme à la nature selon Descartes : Métaphysique et Morale

Marcel Bakola Iyongo

► **To cite this version:**

Marcel Bakola Iyongo. Le rapport de l'Homme à la nature selon Descartes : Métaphysique et Morale. Philosophie. Normandie Université, 2017. Français. NNT : 2017NORMR105 . tel-03060396

HAL Id: tel-03060396

<https://theses.hal.science/tel-03060396v1>

Submitted on 14 Dec 2020

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.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, ÉPISTÉMOLOGIE

Préparée au sein de l'université de Rouen Normandie

LE RAPPORT DE L'HOMME À LA NATURE SELON DESCARTES MÉTAPHYSIQUE ET MORALE

**Présentée et soutenue par
Marcel BAKOLA IYONGO**

**Thèse soutenue publiquement le 13 décembre 2017
devant le jury composé de**

M. Thierry GONTIER	PR/Université de Lyon 3	Président du jury et 1 ^{er} rapporteur
M. Emmanuel FAYE	PR/Université de Rouen - Normandie	Directeur de thèse
M. Georges NDUMBA Y'OOLE L'IFEFO	PR/Université catholique du Congo et université de Mbandaka – RD Congo	Deuxième Rapporteur
M. Nicolas RIALLAND	MCF/Université de Rouen - Normandie	Membre du jury

**Thèse dirigée par M. Emmanuel FAYE,
laboratoire ERIAC**



Pieuses pensées à la mémoire de :

- Mgr Joseph KUMUONDALA MBIMBA
- Célestin BAKOLA, mon père
- Laurent BOLA, mon frère

« Avec Descartes, nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et nous pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchainée, crier : terre ». (Hegel)

« Je n'ai souci de ce dont se soucient la plupart des gens, affaire d'argent, administration des biens, charges de stratégie, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, fonctions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie mais dans celle où, à chacun de vous, je ferai le plus grand des bienfaits en essayant de le persuader de se préoccuper moins de ce qui est à lui que de ce qu'il est, lui, pour se rendre aussi excellent, aussi raisonnable que possible ». (Socrate)

REMERCIEMENTS

La production de cette thèse marque théoriquement la fin de notre séjour en France. Cette thèse ne pouvait voir le jour sans le secours inestimable de beaucoup de personnes auxquelles nous voulons exprimer notre immense gratitude.

Elle va d'abord à l'endroit du professeur Emmanuel FAYE qui a assuré avec perspicacité, clairvoyance, finesse intellectuelle et sa rigueur scientifique, la direction de cette dissertation doctorale ; ensuite, à tous les autres professeurs et enseignants qui ont formé notre esprit critique. Leur présence tout au long de notre parcours académique était importante et appréciée à sa juste valeur.

A Monseigneur Jean-Charles DESCUBES et à Philippe MAHEUT, alors successivement, Evêque et Vicaire général du diocèse de Rouen, qui nous ont accueilli et permis d'y exercer le ministère sacerdotal, sans lequel il nous aurait été impossible de prendre en charge le financement de nos études.

Au père Aimé Remy MPUTU AMBA qui a énormément contribué à la réalisation de cette œuvre depuis sa préméditation jusqu'à son aboutissement.

A son endroit, je me sens comme un débiteur insolvable. Nous nous en voudrions si nous oublions d'apprécier, le secours combien efficace de tous nos confrères-prêtres de Rouen comme de la RD Congo, de nos frères et sœurs, de nos amis et connaissances qui ont rendu notre séjour français agréable.

Faute d'espace, nous ne saurons les citer tous, mais à travers l'abbé Noël NDUNGU BULA, Mesdames Françoise DERUMEAUX et Françoise VIGNANCOURT, que ceux qui nous ont aidé à nous faire en faisant trouvent ici l'expression de notre reconnaissance confraternelle, fraternelle et amicale. Qu'ils soient tous bénis de Dieu.

RESUME

La thèse aborde une question importante d'actualité et de vie qui lance à la société moderne des défis qui semblent n'autoriser aucun droit à l'erreur. Il s'agit de la définition du rapport de l'homme à la nature. Pour résoudre cette épineuse question, plusieurs réponses ont été proposées. Notamment Arne Naess qui professe une éthique biocentrique et Hans Jonas qui met au centre de toutes nos préoccupations la vie des générations futures. Mais ces solutions aboutissent par contre à une négation de la morale en faisant la promotion des régimes politiques totalitaires. En analysant le rapport de l'homme à la nature selon Descartes, nous avons découvert une philosophie de l'écologie pour aujourd'hui, capable de contenter même le plus exigeant des écologistes.

Bien que le nom de Descartes soit souvent associé à la crise écologique, notre thèse s'est donnée pour objectif d'abord de montrer que le rapport à la nature lui a permis de remarquer les capacités de découverte et de créativité de l'homme et ensuite que sa proposition est une véritable éthique de responsabilité qui répond à une exigence de l'homme tout entier. C'est une sagesse qui permet à l'homme d'utiliser le pouvoir que lui confère la technoscience de manière à atteindre un haut degré de sécurité, d'utilité, de bien-être, de plénitude des valeurs. Elle invite l'homme à faire bon usage de son libre arbitre de telle sorte que son pouvoir tienne toujours compte du développement de l'être humain en responsabilité, en valeur et en conscience. C'est pourquoi, la philosophie de l'éco-responsabilité viable de Descartes est un appel fait à l'homme pour passer de l'irresponsabilité à la responsabilité.

ABSTRACT

This doctoral thesis addresses an important issue of everyday life that launches to modern society challenges that seem to allow no room for error. It's about the definition of the relationship of man to nature. To solve this thorny question, several answers have been proposed. In particular Arne Naess professes a biocentric ethics and Hans Jonas puts the lives of future generations at the center of all our concerns. But these solutions lead to a negation of morality by promoting totalitarian regimes. By analyzing the relationship of man to nature according to Descartes, we have discovered a philosophy of ecology for today, capable of satisfying even the most demanding ecologists.

Although the name of Descartes is often associated with the ecological crisis, our thesis aims at raising two things: first to show that the relationship to nature has allowed him to notice the discovery capacity and creativity of man and second, that his proposition is a true ethics of responsibility that meets a requirement of the whole man. It is a wisdom that allows man to use the power given to him by technoscience so as to achieve a high degree of security, utility, well-being, fullness of values. It invites the man to make good use of his free will so that his power always takes into account the development of the human being in responsibility, in value and in conscience. This is why Descartes' philosophy of sustainable eco-responsibility is a call to man to move from irresponsibility to responsibility.

TABLE DES MATIERES

Dédicace	I
Epigraphes.....	II
Remerciements	III
Résumé	IV
Abstract	V
Table des matières	VI
Abréviations.....	VII
Introduction générale	1
CHAP. I. LES FONDEMENTS DE LA CONCEPTION CARTESIENNE DE LA NATURE	18
I.1. Théorie de la création des vérités éternelles	20
I.1.1. Le sens et la portée : l’approfondissement du sens	20
I.1.2. La fonction de la théorie dans la philosophie de Descartes	30
I.1.3. La théorie comme l’abrégé de l’ontologie cartésienne	35
I.2. La métaphysique cartésienne, fondement de la philosophie naturelle	43
I.2.1. L’existence du moi comme <i>res cogitans</i>	44
I.2.2. Dieu comme cause efficiente	48
I.2.3. La preuve de l’existence des choses matérielles et leur essence comme étendue	61
CHAP. II : L’ESPRIT HUMAIN ET DIEU COMME TRANSCENDANT LA MONDANITE	70
II. 1. L’illusion du monde sensible	73
II. 1.1. La distanciation représentationnelle	78
II. 1.2. Le bon sens à l’épreuve du doute	83
II. 1.3. Du doute du monde au doute des opinions	86
II. 1.4. Le doute, preuve de l’humanité	105
II. 2. De l’effondrement complet à la certitude	107
II. 2.1. La découverte du cogito	108
II. 2.2. La réalité et le rôle des idées innées	119
II. 2.3. De l’idée de l’infini en nous : Dieu dans les limites de la simple raison	128
II. 2.4. La véracité divine	143
CHAP. III : LE RAPPORT DE L’HOMME A LA NATURE	152
III. 1. Nature comme ensemble des choses extérieures	156
III. 1.1. Nature comme matière	156

III. 1.2. La finalité de la connaissance de la nature	166
III. 1.3. Le vrai maître, c'est Dieu	171
III. 1.4. Nature comme artifice divin : un affranchissement de l'esprit.....	175
III. 2. Nature comme rapport de l'homme avec lui-même	183
III. 2.1. Nature enseignante	183
III.2.2. Nature instituante	185
III. 2.3. La lumière naturelle	192
III. 3. Nature comme composé du corps et de l'âme	197
III. 3.1. La distinction réelle comme hypothèse cognitive	199
III. 3.2. L'union comme effectivité du vrai homme : ma nature.....	206
III 3.3. La conception cartésienne de la personne : le cogito affectif.....	216
III. 3.4. La vérité du dualisme : la dualité créatrice	222
CHAP. IV : DESCARTES ET LA PHILOSOPHIE DE L'ECO- RESPONSABILITE VIABLE	230
IV. 1. L'écologie profonde. Critique de l'antihumanisme de Arne Naess	231
IV. 2. L'heuristique de la peur de Jonas et la dérive totalitaire	238
IV. 3. Descartes, une philosophie de la responsabilité pour aujourd'hui	248
CHAP. V : LA PORTEE PHILOSOPHIQUE DU RAPPORT HOMME- NATURE	267
V.1. Nouvelle conception du rapport à la matière	268
V.2. Nouvelle orientation en métaphysique	279
V.3. Un nouveau critère de vérité : vérité comme affaire de pensée.....	291
CHAP. VI : STATUT DE L'HOMME : CONSEQUENCES EPISTEMOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES	297
VI. 1. L'homme comme être doué du bon sens	299
VI. 2. L'homme capable d'oser le Je	306
VI. 3. L'homme comme être appliqué et impliqué	315
VI. 4. L'homme, levier de l'univers	324
Conclusion générale	329
Bibliographie	356

QUELQUES ABREVIATIONS

Al = Œuvres philosophiques, Textes établis et annotés par Ferdinand Alquié,
3 tomes, Paris, Garnier, 2010.

AT = Œuvres de Descartes, éditées par Charles Adam et Paul Tannery,
11 tomes, Paris, Vrin, 1966.

Art. cit. = Article cité.

Op. cit. = Opus citatum (œuvre citée).

ss = et suivant.

Introduction générale

Parmi les penseurs qui ont marqué, de manière décisive, l'histoire de la philosophie, voire l'histoire tout court, Descartes figure en bonne place. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel parle de Descartes comme d'un « héros » fondateur de la philosophie et des temps modernes : « Descartes est, dans les faits, le vrai fondateur de la philosophie moderne en tant qu'elle prend la pensée pour principe. L'action de cet homme sur son temps et sur les temps nouveaux ne sera jamais exagérée. Il a repris les choses par les commencements et retrouvé le vrai sol de la philosophie »¹.

Cependant, l'apport positif de Descartes ne va pas de soi. De nombreux penseurs associent aujourd'hui le nom de Descartes à tous les maux qui accablent notre monde, et en particulier à la « crise écologique ». En soumettant notre rapport aux choses à la forme de pensée des géomètres et des physiciens, beaucoup y voient une invitation de Descartes à démystifier la nature et ne plus voir en elle qu'un objet neutre, offert au calcul froid et à la manipulation de l'homme. Dans la filiation notamment de Heidegger, cette lecture de Descartes deviendra un cliché de la philosophie contemporaine.

Certes, le rapport de l'homme à la nature que propose Descartes se trouve être aujourd'hui, dans la philosophie contemporaine, l'un des héritages les plus controversés de la pensée cartésienne. Il apparaît nécessaire de clarifier la compréhension que nous avons de la pensée de Descartes d'autant plus qu'aujourd'hui, des voix s'élèvent de plus en plus avec raison, pour interpeller, dénoncer, mettre en garde et condamner une utilisation sauvage des ressources naturelles qui risquerait de compromettre durablement la qualité de la vie sur la terre. Il est certainement vrai que la civilisation technologique entraîne à notre époque de graves crises écologiques qui plongent l'humanité tout entière dans une angoisse permanente et interpellent, précisément au plan éthique, toute bonne conscience. On ne peut que constater avec amertume la dénaturation et la fragilisation poussée de notre planète dues à l'altération par l'homme, aidé par le développement exponentiel

¹ HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. VI, traduction P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1384.

de la technoscience, des grands cycles de l'écosphère et de la biosphère. Ce qui a pour conséquence le réchauffement climatique, l'effet de serre, les menaces sur la couche d'ozone, la déforestation, les déchets toxiques, la pollution de l'eau et de l'atmosphère. C'est pourquoi il ne fait l'ombre d'aucun doute que si l'on n'y prend garde, ces graves crises écologiques risquent de compromettre sérieusement la survie de l'humanité future.

La clarification du rôle exact de Descartes et de sa responsabilité intellectuelle dans la genèse des Temps modernes devient urgente dès lors que, dans la filiation de Heidegger, l'on accuse l'auteur du *Discours de la méthode* de promouvoir une pensée qui fait triompher la rationalité calculatrice, entretient le souci de la domination, l'ambition de puissance et de gloire par le désir de connaître. Ce qui n'empêche pas les auteurs inspirés par la critique heideggérienne de soutenir que la pensée cartésienne est à l'origine de l'évolution de la science moderne, qui se répercute sur l'amélioration des moyens techniques, lesquels assurent la domination de l'ordre des choses, des biens, des êtres qui entourent l'homme, bref de la nature. Il y a ici comme une relation qui consacre l'autorité de l'homme et la servitude de la nature, en faisant de l'homme le maître sans conteste de la nature.

Ainsi, la pluralité des courants de pensée investis bien qu'avec des tonalités différentes, dans la défense de la nature suscite une remise en question de ce qu'ils s'évertuent à appeler le rationalisme cartésien. Ce rationalisme, estiment-ils conduit au « malaise de la modernité » et, partant, à la destruction, sans états d'âme, de la nature au point d'exposer l'humanité tout entière au risque de disparition. Et pourtant, Descartes n'a jamais considéré sa métaphysique comme autosuffisante. Il a toujours pensé que la métaphysique n'a de l'importance que lorsqu'elle peut nous livrer un savoir certain qui peut nous rendre capables d'agir sur les phénomènes naturels pour garantir une vie meilleure et harmonieuse dans l'univers. Chez Descartes, comme le perçoit Roger Lefevre dans *La métaphysique de Descartes*, « La philosophie entière est donc une maturation de la raison dans l'action, assurant la libération de l'action par la raison. Elle est indissolublement une enquête et une ascèse, une critique et un progrès, une leçon et un appel. Au-delà de la métaphysique, il y a la perfection de l'homme, et au fond de la métaphysique, il y a la perfection de Dieu »¹. Une lecture méditative de Descartes doit aboutir à la certitude que la véritable utilité de la

¹ R. LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1966, p. 22-23.

connaissance apparaît lorsqu'elle est au service de l'action : c'est dans l'art de vivre raisonnablement qu'il faut aller chercher la meilleure manifestation de la sagesse. Ce qui caractérise essentiellement la pensée cartésienne est la quête obstinée d'une certitude rationnelle sur laquelle devront être bâtis la pratique de la vertu et les principes qui régulent l'existence humaine. Sa suprême aspiration, comme il le fait savoir dans le *Discours de la méthode*, était « d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en ses actions et marcher avec assurance en cette vie »¹. Telle est la vraie orientation de la philosophie cartésienne. Dans son entendement, la vraie philosophie, celle que lui-même entend pratiquer, « est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas »²

Lorsqu'ils sont isolés de leur contexte, les propos de Descartes, qui invitent l'homme à être « comme maître et possesseur de la nature », sont interprétés comme une incitation à la surexploitation de la nature. Heidegger et ceux qui s'inspirent de lui ne rendent pas justice à la pensée de Descartes qui ne vise qu'à rendre les hommes plus sages lorsqu'ils accèdent à la connaissance des causes de leurs maladies et de « tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »³. C'est pourquoi Emmanuel Faye préconise avec raison qu'« il faut donc aujourd'hui délivrer l'esprit de l'emprise destructrice de l'« herméneutique heideggérienne », pour qu'il soit de nouveau possible de méditer librement toute la fécondité de l'apport de Descartes aux recherches philosophiques à venir ». Cet apport cartésien réside avant tout « dans sa capacité de clarté et distinction, dans son rôle de défense de l'être humain et sa valeur tout à la fois individuelle et universelle », lesquels n'ont rien à voir avec « des rapports de puissance et des formes de domination »⁴.

En effet, pour Martin Heidegger, l'avènement de la technique constitue le phénomène central des Temps modernes. L'hégémonie de la technique sur le monde moderne représente à ses yeux l'ultime manifestation de cette idéologie métaphysique du sujet qui, depuis Descartes, entend faire de l'homme le « maître et possesseur de la nature ». La relation technique de l'homme au monde consiste à appliquer le principe de raison au réel lui-même ou à considérer que le réel est conforme aux lois de la

¹ AT VI, 10.

² AT IX-2, 3-4.

³ R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Ed. de F. Alquié, T1, p. 635. (Désormais AI I, 635).

⁴ E. FAYE « *La pensée métaphysique de Descartes et son "interprétation" par Heidegger* », dans *Y a-t-il une histoire de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 2005, p. 301.

raison. De plus, la technique se représente tout ce qui est comme simple objet pour la volonté : les choses n'ont de réalité que comme objets manipulables et utilisables par le sujet. L'impérialisme de la volonté humaine transforme ainsi le monde environnant en un stock de moyens et d'énergies disponible pour assurer la maîtrise de l'homme sur la nature. C'est ce que Martin Heidegger nomme l'arraisonnement : le réel ne prend du sens pour l'homme que comme ressources d'énergies ou de matériaux soumis à la maîtrise scientifique. La nature est, pour ainsi dire, « sommée » de fournir ce dont l'homme a besoin.

Chez Martin Heidegger, la conception de la volonté qui sous-tend le développement moderne de la technique est celle d'une volonté souveraine qui tend à s'assurer une domination de plus en plus grande sur la nature. Bien plus, cette volonté aspire à être toute-puissante et inconditionnée : en réalité, elle ne veut rien d'autre qu'elle-même et son accroissement continu. C'est pourquoi elle est en essence une « volonté de volonté » ou « une volonté de puissance » pour reprendre le vocabulaire de Nietzsche. La raison moderne n'est plus que l'instrument de la volonté, et celle-ci n'a d'autre fin qu'elle-même. Il en résulte que cette volonté ne peut être qu'une volonté de destruction ou une volonté de néant.

Cette volonté de destruction semble recevoir, Heidegger n'en doute pas, ses lettres de noblesse avec Descartes. Ainsi, écrit-il : « quand la recherche scientifique et son thème, la nature, sont caractérisés par la mesurabilité, nous pensons insuffisamment cette mesurabilité quand nous estimons qu'il ne s'agirait que d'une banque de données de constatations chiffrables déterminées. Mesurabilité veut dire en vérité calculabilité ; ce qui veut dire qu'une telle prise en considération de la nature se porte garante de savoir sur quoi nous pouvons compter en fonction de ses processus, avec quoi nous devons compter. Mesurabilité veut dire calculabilité au sens caractérisé. Calculabilité a le sens de calculabilité anticipatrice. Cela est déterminant parce que ce qui importe c'est la domination des processus de la nature. La domination comporte en outre la mise à disposition de la nature, un mode de propriété. Dans la sixième et la dernière partie de son texte fondamental, le *Discours de la méthode*, Descartes écrit que ce qui est important dans la science c'est nous “rendre comme maîtres et possesseurs de la nature” »¹.

¹ M. HEIDEGGER, *Séminaire de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010, p. 162.

La conquête de la nature et la prédominance de l'homme sur elle, poursuit Heidegger, grâce à la science, font que « la nature est assignée par avance en tant qu'objet et seulement en tant qu'objet d'une calculabilité totale »¹. La méthode scientifique moderne, anticipée par la pensée de Descartes, détruit, selon Heidegger, le monde des choses qui nous sont familières, ce monde qui nous concerne directement. Heidegger prend pour preuve la deuxième de *Meditationes de prima philosophia* où Descartes affirme que « l'esprit humain est plus aisé à connaître que le corps ». L'anthropocentrisme qui se formulerait ainsi chez Descartes, dans la vision de Heidegger, sonne comme un mot d'ordre d'une portée paradigmatique pour l'esprit de la modernité qui, grâce au perfectionnement des moyens techniques rendu possible par la science, développera une rationalité qui s'évalue par rapport à son efficacité, à sa capacité d'atteindre des fins techniques. Heidegger en parle en ces termes : « ... ce qui est vraiment étant, l'étant manifeste de soi-même n'en décide pas ; ce qui en décide exclusivement, c'est ce qui vient de *l'ego cogito sum*, c'est-à-dire de la subjectivité du "je pense" en tant que type assigné de vérité donnant la mesure dans le sens de la certitude. La science ainsi fixée, c'est-à-dire cette méthode, est l'attaque la plus monstrueuse de l'humain contre la nature, conduite par l'exigence présomptueuse d'être "maître et possesseur de la nature". Dans l'exigence de la science moderne ainsi fixée, c'est une dictature de l'esprit qui parle, et qui réduit lui-même à être un opérateur de la calculabilité ; quant à sa pensée, elle n'est plus que réputée être un maniement de concepts opérationnels, de représentations modèles et de modèles de représentation : elle n'est pas seulement réputée pour, mais, dans un aveuglement formidable, elle ose se donner pour la conscience dominante dans cette science, voire même comme conscience critique »².

Dans le même sens, Michel Serres, qui épouse certaines analyses de Hans Jonas, redoute que la nature ne puisse et ne veuille se débarrasser de l'homme, une espèce qui s'en est crue propriétaire. Mais toute la réflexion de Jonas est à comprendre et appelle à être placée dans un contexte où le développement actuel de la technologie prend des proportions inquiétantes, et dans cet ordre des choses les problèmes écologiques sont une menace à prendre au sérieux, car susceptibles d'exposer l'humanité à l'extinction. C'est pourquoi il intègre dans l'éthique du futur, un principe nouveau qu'il exprime en termes d'« heuristique de la peur » : à savoir « qu'il faut

¹ *Ibidem*, p. 164.

² *Ibidem*, p. 166.

davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur »¹, car, pour lui, l'hypothèse du pire doit être maintenue en fonction de l'immensité des enjeux. Il en appelle à une mise en œuvre des nouvelles stratégies dans la mesure où il juge que l'évolution technologique prend des dimensions telles qu'elle risque de toucher l'humain dans son essence, ou de compromettre la survie de l'humanité. « La thèse liminaire de ce livre, y lit-on dans la préface du *Principe responsabilité*, est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là »². Pour Jonas, comme il convient de le souligner à la suite de ce qui vient d'être dit, les technologies contemporaines ouvrent à des risques qui portent à des conséquences très graves, mais dont la probabilité est très difficilement appréhendable de manière rationnelle.

Comme l'indique le sous-titre, « une éthique pour la civilisation technologique », *Le principe responsabilité* de Jonas se donne comme visée de « préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir »³ que lui confère la technique moderne. Devant cette situation où l'on voit, d'après Jonas, « Le Prométhée définitivement déchainé, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie de son impulsion effrénée », l'auteur préconise « une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui »⁴. Faut-il rappeler que le leitmotiv de la pensée éthique jonassienne, c'est le constat que les promesses de la technique et globalement de la raison moderne, fondamentalement instrumentale, se sont muées en menace contre l'humanité. D'où la nécessité qui incombe aux générations d'aujourd'hui de tout mettre en œuvre pour préserver et protéger la vie de tout ce qui à l'avenir apparaît comme essentiellement fragile et menacé, notamment les générations futures ainsi que la nature elle-même. Car les conséquences de la technique moderne peuvent avoir une portée collective qui touche et menace tout le village planétaire et l'extension de plus en plus grandissante de sa puissance va de pair avec l'extension de ses effets dans le futur.

Prenant en compte les analyses de Hans Jonas, Michel Serres, pour sa part, fait endosser à Descartes la responsabilité de la menace du désastre écologique sur

8 H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1993, p. 54.

² *Ibidem*, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 15.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

l'humanité et tout ce qui l'entoure. Et pour éviter le risque du déluge, il préconise en substance de « changer de direction et du cap imposé par la philosophie de Descartes »¹. Michel Serres dénonce en effet l'humanisme cartésien qui confère à l'homme un pouvoir sans limites sur tout ce qui l'environne, lui accorde tous les droits de possession, de domination ou de colonisation qui conduisent la rationalité technico-scientifique à exploiter de manière dévastatrice la nature. Ces droits sont consacrés par un contrat social que la Révolution française a entériné dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et qui ne reconnaît, par contraste, aucun droit à la nature. Serres écrit ainsi : « le contrat social, du coup s'achevait, mais se refermait sur soi, laissant hors-jeu le monde, collection énorme des choses réduites au statut d'objets passifs de l'appropriation. Raison humaine majeure, nature extérieure mineure. Le sujet de la connaissance jouit de tous les droits et ses objets aucun, ils n'ont encore accédé à aucune dignité juridique. Ce pour quoi, depuis, la science a tous les droits »².

Se faisant l'écho de « l'heuristique de la peur » de Jonas, Michel Serres poursuit sa dénonciation de ce qu'il appelle l'humanisme cartésien en ces termes : « voilà pourquoi nous vouons nécessairement les choses du monde à la destruction. Maîtrisées, possédées, du point de vue épistémologique, mineures dans la consécration prononcée par le droit. Or, elles nous reçoivent comme des hôtes, sans lesquelles, demain, nous devons mourir. Exclusivement social, notre contrat devient mortifère, pour la perpétuation de l'espèce, son immortalité objective et globale »³.

Les mots cartésiens de maîtrise et de possession de la nature sonnent pour Michel Serres comme un appel à l'asservissement et à la domination de la nature. Sans tenir compte ni du sens de la phrase à l'intérieur du paragraphe dont elle est tirée ni du contexte d'énonciation, Michel Serres prend la maîtrise pour la domination jusqu'à parler de la guerre, termes jamais utilisés par Descartes. Ici, Michel Serres essaie de transposer jusque dans ses expressions la pensée de Thomas Hobbes à Descartes. Partant de cette guerre, non plus celle de tous contre tous, des nations entre elles, mais celle que nous avons lancée contre le monde, lequel réagit désormais, et de façon inattendue, avec une puissance de feu insoupçonnée, Michel Serres écrit :

¹ M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Ed. François Bourin, 1990, p. 61.

² *Ibidem*, p. 64.

³ *Ibidem*, p. 64.

« Maîtres et possesseurs locaux, nous croyons avoir réduit le monde en esclave, dur ; certains même pensaient qu'il se réduisait à notre représentation, douce. Or le voici, face à nos puissances accrues et généralisées, le voici soudain présent, menaçant, global, formidable, plus puissant que toutes nos puissances réunies, nécessaire à notre survie et à celle de nos enfants, le voici tonnante comme Jupiter, brûlant comme les forges d'Héphaïstos, en tsunamis d'ondés marines comme Neptune. Le voici devant nous, réveillé par nos entreprises. Le courroux du ciel, allumé par nos vœux, fait pleuvoir sur nos têtes un déluge de feu »¹.

Se référant aux plus récentes catastrophes écologiques, Michel Serres n'hésite pas à voir dans les mots de Descartes l'origine du déclenchement « d'une guerre mondiale » contre la nature qui lui inflige « ces dommages qu'on espère réversibles ». Ainsi écrit-il : « Maîtrise et possession, voilà le maître mot lancé par Descartes à l'aurore de l'âge scientifique et technologique, quand notre raison occidentale partit à la conquête de l'univers. Nous le dominons et nous l'approprions : philosophie sous-jacente et commune à l'entreprise industrielle comme la science dite désintéressée, à cet égard non différenciables. La maîtrise cartésienne redresse la violence objective de la science en stratégie bien réglée. Notre rapport fondamental avec les objets se résume dans la guerre et la propriété »².

C'est pourquoi, Michel Serres estime qu'il faut passer d'un « contrat exclusivement social à un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires »³. Commentant la lettre de Descartes à Elisabeth du 1er septembre 1645, Martial Gueroult donne sa voix à ceux qui rendent Descartes responsable du mouvement qui fait de la technique une puissance en soi, lorsqu'il écrit à son propos : « Il n'empêche que la lumière naturelle, c'est-à-dire la philosophie, me renvoie exclusivement au bonheur sur terre, à la certitude d'une amélioration indéfinie de la condition humaine, grâce à la transformation de la nature par la science, à une

¹ M. SERRES, *Le mal propre. Polluer pour s'approprier*, Le pommier, 2008, p. 83-84.

Sur la critique du vocabulaire utilisé par Michel Serres, lire aussi la critique d'Emmanuel Faye dans *Philosophie et perfection de l'homme. De la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 309-311. Il note particulièrement que l' « attention aux causes des maladies et aux remèdes naturels ne dénote aucune volonté d'emprise ou de domination sur le monde » (p. 310).

² M. SERRES, *Le contrat naturel*, p. 58.

³ *Ibidem*, p. 67.

arithmétique des plaisirs destinée à faire le plein de mon consentement... Alors que, pour m'ouvrir le chemin du vrai, elle me prescrivait de fermer les yeux et de boucher mes oreilles, elle me guide sur le chemin du bien en me ramenant à ce monde terrestre, où je prends racine par les sens et les passions, pour m'y faire vivre à l'aise et me permettre d'y jouir du maximum de "commodités" »¹. Ce commentaire contredit l'esprit et la lettre de la pensée cartésienne qui interdisent qu'on soit porté « à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure »².

On pourrait toutefois se demander dans quelle mesure ce diagnostic de Martin Heidegger et d'un certain nombre de philosophes contemporains est légitime. Est-il vraiment scandaleux que Descartes ait désiré que nous puissions devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature ? ». Y a-t-il, dans ce désir, l'expression d'un désir prométhéen de dompter la nature afin d'assurer le triomphe de l'homme et de la science ? Descartes est-il vraiment le responsable des désastres produits par la civilisation technique et industrielle ? Dans le même sens, Descartes a-t-il vraiment dit quelque chose de scandaleux, quand il a comparé les animaux à des machines ? Faut-il y voir la dévalorisation du corps, et donc de la nature en nous ?

Voilà pourquoi le rapport de l'homme à la nature selon Descartes a besoin aujourd'hui d'un éclairage nécessitant un recours attentif aux textes de l'auteur pour une meilleure intelligence. Ce rapport établi par Descartes entre l'homme et la nature, s'il se trouve être aujourd'hui l'héritage de la pensée cartésienne le plus controversé dans la philosophie contemporaine, c'est parce qu'on associe abusivement le nom de Descartes et donc sa pensée au désastre que parfois produit la technique moderne en se constituant en fin propre pour elle-même. Descartes est totalement étranger au mouvement par lequel le progrès technique devient une valeur en soi, même s'il est coûteux et utile. La technique n'apparaît plus comme instrument destiné à être utile à l'homme, mais comme puissance en soi, les moyens s'érigent en fin. Elle n'est plus subordonnée, mais autonome.

C'est pourquoi une certaine lecture de la pensée de Descartes par les penseurs contemporains nous semble relever du cliché. Cette lecture que nous pouvons qualifier de « métaphysique » — en ne prenant pas le terme au sens de Heidegger qui rend l'histoire de la métaphysique responsable de la promotion de la « raison calculante » — ne tient pas compte d'une autre lecture possible, celle de la sagesse

¹ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Tome II, *L'âme et corps*, p. 224.

² AI III, 606.

pratique et de l'utilité. Philosopher, pour Descartes, c'est entreprendre un parcours qui a comme point de départ le fondement des racines métaphysiques et qui débouche sur l'utile (la médecine, la mécanique et la morale). Un cliché, disions-nous, d'abord parce que Descartes lui-même précise que la finalité de la maîtrise de la nature n'est pas « l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais aussi principalement pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie »¹. Le premier bien estime Descartes, c'est la santé. Car, comme on le sait pertinemment, l'âme peut être entravée dans son fonctionnement par le corps, si celui-ci ne fonctionne pas normalement. Donc le dysfonctionnement du corps peut être à l'origine de la perversion de l'âme. Ce qui ne donne pas le droit à voir dans la pensée cartésienne un appel au culte de la santé. Elle n'a jamais nourri l'intention de substituer le salut de l'âme au salut du corps. Le concevoir c'est passer à côté d'une pensée qui ne poursuit dans ce domaine qu'un objectif plus modeste et plus pratique.

Désormais, la rationalité s'évalue à sa capacité d'atteindre l'évidence. En d'autres termes, lorsqu'elle permet la production des jugements évidents à tout esprit pur et attentif, qui ne laissent subsister aucun doute dans ce que l'esprit humain cherche à atteindre dans la connaissance. De cette façon, l'épicentre du questionnement philosophique fondamental ne porte plus sur l'être ou mieux sur la quiddité de l'être, mais sur la connaissance. La philosophie, selon les vœux de Descartes, doit avoir des incidences pratiques. La seule question fondamentale à laquelle elle est invitée à apporter des réponses est : qu'est-ce que la connaissance ? Chercher à répondre à cette question c'est répondre aussi à cette autre qui lui est subsidiaire, celle du statut anthropologique du sujet pensant capable d'évidence. Le dernier chapitre de ce modeste travail se chargera d'élucider ce statut, mais pour l'instant nous faisons remarquer seulement que ce changement de perspective dans la manière de concevoir le problème philosophique fondamental fait de la pensée cartésienne l'emblème de la philosophie moderne, son signe distinctif. Dès lors, le message du *Discours de la méthode* de la maîtrise de la nature doit être compris comme un message de l'autonomie de la pensée conquise grâce à la méthode pour la promotion de la vie. C'est pourquoi, « si l'homme doit cultiver sa raison, ce n'est plus

¹ AT VI, 62.

comme dans la philosophie traditionnelle héritée de Platon et d'Aristote, pour contempler la nature et se conformer moralement à ses contours intelligibles, mais pour la maîtriser et la transformer »¹.

Notre projet de doctorat consistera donc d'abord en une relecture de Descartes, qui ne soit pas otage des caricatures qui brouillent l'intelligibilité de sa pensée et la déforment. Loin d'être un fou de la raison qui cherche à mettre l'homme au service de la science, Descartes est le philosophe qui cherche, tout au contraire, à mettre la science au service de l'homme. En incitant les hommes à être « comme maîtres et possesseurs de la nature », il critique avant tout, dans le *Discours de la méthode*, la philosophie spéculative qui est enseignée dans les écoles de théologie. Elle lui paraît vaine, inutile, infructueuse, sans fondement et sans justification : la disputation étant son élément essentiel, on y discute à perte de vue.

Descartes estime nécessaire que la philosophie revienne à la pratique pour se rendre crédible. Les philosophes devraient tirer exemple des artisans qui essaient de réduire la distance entre leur dire et leur faire. Ils ont la maîtrise de la science dont ils parlent parce qu'ils pratiquent c'est-à-dire qu'ils mettent en usage leur art de manière consciente. Et, de cette manière, prendre les artisans comme exemple conduirait les philosophes à comprendre que la vraie science ou la science authentique ne doit pas être déconnectée de la pratique de ce dont on parle. Ainsi, les philosophes deviendraient comme maîtres et possesseurs de la nature et leur science serait efficace parce qu'elle s'applique aux situations concrètes à la manière des artisans qui sont maîtres des connaissances utiles et efficaces grâce à une ingéniosité vigilante et inspirée. Et, s'il en est ainsi, être maître ne signifie pas être un tyran et on peut être un possesseur parce que l'on comprend mieux le fonctionnement de la nature, sans être un dictateur. Comme le maître-artisan qui dispose d'un savoir qu'il maîtrise, Descartes ambitionne d'être un meilleur artisan de la pensée de la nature grâce à des connaissances utiles et nécessaires pour arriver à transformer des obstacles en chance afin de rendre la vie dans l'univers meilleure.

La préoccupation majeure de Descartes était sans nul doute la recherche de la sagesse. C'est à partir de cette recherche que l'on peut expliquer son intérêt pour les sciences. Sa définition de la sagesse est à ce titre très suggestive : « par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance

¹ E. DELRUELLE, *Métaphores du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, 2^{ème} éd, Bruxelles, Editions De Boeck université, 2006, p. 153-154.

de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts »¹. La finalité, c'est une parfaite connaissance de toutes choses. Et si l'homme connaît la nature et ses lois, il pourra la maîtriser, non la détruire, et dans toutes circonstances, son entendement pourra indiquer à sa volonté les choix qu'il faut faire. L'homme rationnel s'interdira donc la destruction de la nature, notamment parce que la conservation de sa santé en pâtirait. Mais Descartes se rend aussi à l'évidence qu'il ne suffit pas de connaître les lois de la nature. Il souligne aussi la prudence qu'on doit avoir dans les affaires, c'est-à-dire dans la manière d'appliquer cette connaissance. L'éthique de la nature pourrait donc bien être l'une des principales branches de cette philosophie qu'il définit comme arbre. Corrélativement, c'est dans cette optique qu'il faut comprendre la distinction ou la dualité cartésienne de l'âme et du corps. Beaucoup y ont vu une dévalorisation du corps et donc de la nature en nous. Mais Descartes n'a jamais soutenu l'idée que l'homme était par nature double. Il est une unité parfaite et totale. Quand il se vit, il se vit bien comme « un ». S'il a un corps, il est aussi ce corps et l'âme ne se trouve pas en lui « comme un pilote dans un navire ».

Pour clarifier le rapport de l'homme à la nature selon Descartes, nous allons tenter de construire l'argumentation de cette dissertation doctorale autour de six chapitres. Le premier cherchera à déterminer les fondements de la conception cartésienne de la nature. A cet effet, nous commencerons par porter un regard attentif à la thèse cartésienne dite « de la création des vérités éternelles », pour trouver en elle les fondements de sa philosophie naturelle. Son importance est d'autant plus manifeste qu'elle trouve principalement à s'exprimer lorsqu'il est question, dans les œuvres de Descartes, de la philosophie naturelle et des lois de la nature. Il importera d'abord de scruter le sens de cette théorie et de préciser le rôle qu'elle joue dans la philosophie cartésienne.

Autour de ce premier chapitre, nous entreprendrons également d'examiner pourquoi Descartes soutient que « ces six Méditations contiennent tous les fondements de [sa] physique ». Nous devons nous référer aux *Méditations*, pour déterminer la fonction que le *cogito*, ou plutôt la *mens humana*, comme *res cogitans*, remplit dans l'élaboration de la théorie de la connaissance de Descartes et de sa philosophie naturelle. Cependant, dans les *Méditations*, ce sont les preuves de

¹ R. DESCARTES, *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1966, p. 19.

l'existence de Dieu qui bénéficient d'amples développements et fondent l'idée de la nature chez Descartes. Il nous faudra aussi élucider en quoi les preuves de l'existence de Dieu fondent la conception cartésienne de la nature. Pour y arriver, nous ferons d'abord remarquer que, dans ses preuves de l'existence de Dieu, Descartes établit celui-ci comme un être capable de créer tout ce que l'esprit humain peut concevoir clairement et distinctement, en l'occurrence l'objet des mathématiques pures. Ensuite, nous tâcherons de faire observer comment Descartes entend fonder la détermination des choses matérielles par les idées mathématiques présentes dans notre esprit sur cette puissance efficiente et créatrice de Dieu. L'auteur des *Méditations* estime en effet que c'est sur la base de cette puissance créatrice de Dieu qu'il est possible de concevoir une physique mathématique dans la mesure où cette puissance créatrice de Dieu donne le droit d'affirmer que le pur objet des mathématiques, l'étendue que nous concevons dans notre esprit existe réellement hors de nous dans les choses matérielles.

Certes, chez Descartes, l'articulation de la métaphysique et de la physique va plus loin que la détermination mathématique de l'essence des choses matérielles. Nous aurons à montrer que la thèse de la libre création des vérités éternelles révèle le caractère contingent des idées mathématiques imprimées en nous. Par conséquent, il n'est pas possible de conclure immédiatement et sans détour de la détermination de l'essence des corps physiques à leur existence effective. On voit dès lors en plein qu'il va falloir prouver avec Descartes l'existence des corps physiques dont l'essence est conforme à ce que nous concevons.

Après que nous aurons montré sur quoi Descartes fonde sa conception de la nature, nous serons amené à montrer ces fondements comme échappant à la mondanité. L'objectif de Descartes est d'arriver à trouver un socle à partir duquel il peut édifier sa philosophie. Usant de la métaphore architecturale, il se propose de refonder le savoir en le reconstruisant de fond en comble après avoir déraciné l'erreur et le préjugé, de jeter des fondations neuves. Cette entreprise commence par une mise en question de tout le savoir accumulé. Trouver le roc sur lequel arrimer la connaissance pour enrayer ainsi la prolifération de l'erreur et l'état d'incertitude est la résultante de la capacité dont le moi dispose pour effectuer un recul réflexif et critique. Ce qui lui permet de ne pas être confondu avec le contenu de sa représentation, mais qu'il peut le tenir à distance et le juger. Ce que nous appelons la « distanciation représentationnelle ».

Lorsque nous aurons soigneusement montré comment le *cogito* et l'être infini de Dieu échappent à la table rase du doute radical, ce qui rend possible l'édification du savoir véritable selon Descartes, nous serons amené à déterminer le rapport de l'homme à la nature dans sa philosophie. Il s'agit de déterminer ce rapport selon que la nature est considérée comme l'ensemble des choses extérieures et donc, objet de science, ou selon qu'elle est vue comme le rapport de l'homme avec lui-même, ou encore selon qu'elle est envisagée comme le composé du corps et de l'âme. Dans le premier cas, il s'agira de montrer quel type de rapport l'homme entretient avec la nature lorsque celle-ci est considérée comme matière ayant comme essence l'étendue ou lorsqu'elle est vue comme un artifice divin. Il faudra indiquer ce qu'est, pour Descartes, la finalité de la connaissance de la nature et qui en est le vrai maître. Nous ferons comprendre que le souci principal de Descartes, c'est la recherche de la sagesse. Et, par conséquent, rien ne justifie dans sa pensée une volonté de destruction de la nature. Car sa pensée invite à faire en sorte que l'usage des moyens techniques soit réglé par de véritables choix éthiques. C'est ce qu'il nous faudra démontrer : jamais il n'a été question pour Descartes de cautionner un pouvoir technique désolidarisé du souci de la sagesse.

Dans ce troisième chapitre, nous tâcherons aussi de clarifier la portée de la dualité cartésienne de l'âme et du corps. On reproche souvent à Descartes de dévaloriser le corps et donc la nature en nous. Nous référant à ses écrits, nous porterons l'éclairage indispensable sur cette question en montrant qu'il possède une haute idée d'une distinction qui, au lieu d'aboutir à l'opposition entre les deux substances pensante et étendue, conduit plutôt à penser leur unité de façon subtile, à travers un jeu de distance créateur des liens. C'est grâce, à cette dualité, pour ne pas dire ce « dualisme » que Descartes parvient à découvrir, en tenant compte de leur spécificité, la profondeur de l'union de l'âme et du corps et à considérer la capacité créatrice de l'homme. Et même lorsqu'il compare l'animal à la machine, nous essaierons de faire voir qu'au lieu d'y trouver là une violence faite à la nature ainsi qu'à l'animal, on peut y voir plutôt la représentation qui s'oppose le plus à l'idée de l'animal au service de l'homme. Car, une lecture attentive de Descartes, tel que cette modeste dissertation essaie de la préconiser prouve que dans sa philosophie, la perfection de l'homme n'est pas liée à l'affirmation écrasante de sa supériorité ontologique sur les autres espèces vivantes.

Chez Descartes, il existe une nature qui pousse l'homme à faire ou à ne pas faire quelque chose sans l'intervention de la réflexion. Descartes parle dans ce cas de l'enseignement de la nature. On pourrait dire la même chose de l'institution de la nature, expression qui désigne chez lui une correspondance établie par la nature entre un mouvement dans le corps et une sensation dans l'esprit. Autre chose est ce que Descartes appelle la lumière naturelle qui montre à l'esprit ce qu'il doit tenir pour vrai ou faux. Elle pousse l'esprit à former des jugements avec la lumière de la raison, à décider en connaissance de cause. Notre tâche dans cette seconde partie du troisième chapitre consistera à déterminer le type de rapport qui peut exister entre l'homme et cette nature qui enseigne et institue ou qui ne se limite pas à conférer l'évidence, mais impose à l'esprit la nécessité des choses. Ce qui est pour la pensée, sauf mauvaise foi, une lumière qui le détermine intérieurement à penser et à agir de telle façon plutôt que de telles autres.

Il nous faudra ensuite déterminer la portée philosophique et éthique du rapport de l'homme à la nature comme on l'aura aperçu à travers la pensée cartésienne. L'auteur des *Méditations* invite à un nouveau rapport à la matière, à la vérité et à la métaphysique. Il sera successivement question de montrer que l'expérience de la matière et du corps n'est jamais séparable d'une expérience de la conscience, percevoir passant par le fait de juger ; puis, quand la vérité est davantage affaire de pensée que de réalité extérieure, que c'est le fait de penser ce que l'on veut qui devient critère de vérité ; et enfin que Descartes a renouvelé la métaphysique en pensant le réel comme dynamique de pensée et de découverte.

C'est alors que nous serons conduit à considérer la philosophie de Descartes comme une philosophie de l'éco-responsabilité viable. C'est-à-dire qu'à partir de sa conception de la générosité, nous distinguons une philosophie du rapport de l'homme à la nature qui préconise de transformer la vie humaine de toutes les générations d'aujourd'hui comme de demain et de veiller à la protection de la nature pour elle-même.

Il s'avère que la problématique du rapport de l'homme à la nature comporte des présupposés anthropologiques indéniables. Nous serons amené à répondre à la question : dans ce rapport, quelle image sous-jacente de l'homme la pensée cartésienne nous révèle-t-elle ? Ce sera l'objet du sixième chapitre de cette dissertation doctorale. A la lumière de ce qui précède, nous ferons remarquer que l'homme cartésien se découvre dans ce rapport comme un être dépendant et fini. Cela

induit à constater le sentiment de l'imperfection de l'homme. Mais paradoxalement, cet être dépendant et fini fait l'expérience de la grandeur et ainsi il est comme le levier de l'univers, la clé de la connaissance du monde, car il est doué du bon sens. C'est l'existence dans la pensée cartésienne d'un infini de la volonté comme capacité de choix. Ceci revient à dire que l'intelligence humaine, emprisonnée du fait de la résignation qui pèse sur les consciences, a besoin d'une philosophie de la liberté afin de devenir elle-même. Il devient ainsi un homme capable d'oser le « je », c'est-à-dire un être réflexif, créatif, inventif qui a à cœur la transformation, non seulement de sa propre condition, mais aussi des conditions existentielles de sa société.

Cela exige une sagesse qui consiste à bien penser, à faire bon usage de sa raison de la manière la plus parfaite possible. C'est pourquoi il nous importera de préciser que, pour déterminer pleinement l'idée de sagesse, il faut ajouter à l'idée de la vertu celle d'un savoir obtenu au terme d'une patiente réflexion, ce qui se nomme proprement philosopher. La sagesse doit se reconnaître également et surtout par son utilité : le savoir qui en est issu doit comporter des applications pratiques. Pour Descartes, « la philosophie est un mode de vie qui résulte d'une connaissance acquise et l'exprime, elle unit donc indissociablement théorie et pratique », comme le reconnaît aussi Denis Moreau, et « possède à la fois une dimension cognitive et une dimension existentielle »¹ : « de la première, elle reçoit la certitude d'un savoir vrai ; de la seconde, son développement fructueux en des applications concrètes »².

Pour atteindre notre objectif dans cette dissertation doctorale, nous nous proposons de suivre la voie analytico-critique. Analytique parce que nous voulons porter plus d'attention à l'analyse des textes de Descartes lui-même. Il nous faudra suivre le conseil que lui-même donne pour lire ses *Principes de la philosophie* et l'étendre à l'ensemble de ses écrits comme meilleur moyen d'atteindre leur intelligence. Il s'agit d'abord, préconise-t-il, de parcourir le texte « tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin de savoir en gros quelles sont les matières dont il a traité ; [...] et que s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant »³.

Le fait de prendre le temps de nous imprégner, de relire et de méditer ses textes si aiguisés et déliés, nous permettra d'écarter les stéréotypes qui font écran à la

¹ D. MOREAU, *L'idée de la philosophie*, Dans *lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, p. 23

² DESCARTES, *Lettre-préface des principes de la philosophie*, Présentation et notes par Denis Moreau, Paris, Flammarion, 1996, p. 20.

³ AT IX-2, 11-12.

bonne intelligence de la pensée cartésienne en lien avec le sujet qui constitue l'objet de notre travail. Le retour aux textes n'apparaît pas non plus sans difficulté compte tenu du caractère particulier de ces textes et du temps qui nous sépare de leur rédaction.

Enfin notre démarche sera aussi critique. Nous allons essayer de suivre l'esprit qui était celui de Descartes, lequel considérait l'activité philosophique comme une activité qui permet d'identifier le genre des problématiques auxquelles elle doit faire face et la ferme volonté de ne pas leur appliquer des réponses toutes faites. Bien que nous nous appuyions sur les textes de Descartes pour étayer nos interprétations, et sur différents commentateurs pour les mettre à l'épreuve, nous voulons porter un regard critique et renouvelé sur le rapport de l'homme à la nature dans la pensée de Descartes, laquelle est souvent victime d'une réduction à quelques thèses isolées de leur contexte. Critique, parce qu'il nous faut sortir des chemins battus et surtout parce que nous ne voulons pas nous laisser corrompre par ce que Descartes aurait appelé des préjugés, afin de nous conformer à sa volonté d'accoutumer notre « esprit à se repaître des vérités, et ne se contenter point de fausses raisons »¹.

¹ AT VI, 19.

CHAPITRE I. LES FONDEMENTS DE LA CONCEPTION CARTESIENNE DE LA NATURE.

Ce qui, aux yeux de Maurice Merleau-Ponty, distingue la conception moderne de la nature inaugurée par Descartes de celle des anciens et des médiévaux, c'est l'incorporation et la radicalisation de l'idée de l'infini. « L'élément neuf, écrit Merleau-Ponty, réside dans l'idée de l'infini, due à la tradition judéo-chrétienne. A partir de ce moment, la nature se dédouble en un naturant et un nature. C'est alors en Dieu que se réfugie tout ce qui pouvait être intérieur à la Nature. Le sens se réfugie dans le naturant ; le nature devient produit, pure extériorité [...] C'est Descartes qui va poser le premier la nouvelle idée de la nature, en tirant les conséquences de l'idée de Dieu »¹.

Ainsi, vers l'année 1630, Descartes écrit à Mersenne : « je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie »². Cette voie, comme le précise Descartes, c'est la métaphysique, qui nous permet de connaître Dieu et nous-mêmes. En d'autres termes, « les points principaux de cette voie métaphysique sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps »³. En revenant à la lettre du 15 avril 1630 à Mersenne nous lisons : « Mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures »⁴. Il apparaît donc que la conception cartésienne de la nature, c'est-à-dire sa physique, trouve ses fondements non seulement dans sa métaphysique dualiste, mais aussi dans sa théorie de la création des vérités éternelles. C'est à partir de ces deux pivots de sa métaphysique, qui fondent son idée de la nature, que Descartes écrit au père Mersenne : « ce peu de métaphysique que je vous envoie, contient tous les principes de ma physique »⁵.

Descartes ne s'en cache donc pas à son correspondant, à défaut de le révéler publiquement : l'objectif demeure, même s'il recommande une certaine discrétion stratégique au même correspondant dans une lettre ultérieure, la déconstruction des

¹ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes de cours du collège de France*, textes établis et annotés par Dominique Séglard, Paris, Seuil, 1995, p. 26.

² AT I, 144.

³ AT I, 144.

⁴ AT I, 145.

⁵ AT III, 233.

principes de la physique d'Aristote¹. Il s'ensuit que, dans la philosophie de Descartes où la métaphysique correspond aux racines de l'arbre de la philosophie, la physique qui s'occupe de l'étude de la nature et constitue le tronc de cet arbre ne peut se développer qu'à partir de la métaphysique et donc de son fondement.

De ce qui précède, il devient impérieux de commencer ce chapitre qui traite des fondements de l'idée de la nature chez Descartes par sa théorie de la création des vérités éternelles. Pour montrer qu'elle constitue l'une des bases de la philosophie naturelle de Descartes, nous tâcherons, de prime abord, de chercher le sens et la portée de cette théorie. Il s'agit d'une recherche de l'approfondissement du sens avant de dégager la fonction que cette théorie remplit dans l'architecture philosophique de Descartes dans la mesure où elle représente une thèse centrale de la métaphysique cartésienne.

Ensuite, eu égard à sa correspondance à Mersenne, dans laquelle, comme souligné plus haut, Descartes dit trouver dans « ce peu de Métaphysique les fondements de (sa) physique », affirmation qu'il reprendra plus tard dans sa lettre du 28 janvier 1641, nous chercherons à comprendre le sens et la raison de cette affirmation dans son rôle de fondement de la conception cartésienne de la nature. Nous serons alors amené à parler de l'existence du moi comme *res cogitans* et de Dieu comme cause efficiente dans leur rôle de fondements métaphysiques de l'idée de la nature selon Descartes.

¹ « Ces six méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes et en reconnaitront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote ». Cf. AI II, 316-317 ; AT III, 298.

I. 1. Théorie de la création des vérités éternelles

I. 1. 1. Le sens et la portée : l'approfondissement du sens

L'importance de cette théorie dans la construction de la métaphysique cartésienne tient à deux raisons : elle permet à Descartes de marquer le début de sa métaphysique personnelle à la différence de la métaphysique scolastique telle qu'elle s'exprimait notamment dans les *Disputes métaphysiques* de Francisco Suarez et elle rend intelligible le développement de la pensée cartésienne. Ce thème comporte deux caractéristiques essentielles propres. D'abord, depuis la première fois où Descartes l'annonçait à Mersenne dans sa lettre du 15 avril 1630, il est resté sans subir des modifications jusqu'à, pratiquement, ses derniers écrits, en l'occurrence ses correspondances avec Morus et avec Arnauld en 1648 et 1649. Semblable à lui-même, il s'agit du thème auquel Descartes ne s'en était jamais dessaisi parce qu'il est indispensable à l'intelligibilité de sa pensée.

Ensuite, contrairement à ce qu'affirme Ferdinand Alquie pour qui « cette thèse de la création des vérités éternelles ne figure dans aucun des exposés systématiques de Descartes, dans aucune de ses chaînes de raisons »¹, il est nécessaire de souligner que cette thèse traverse toute l'œuvre de Descartes partout où il est question de sa philosophie de la nature². En effet, le fait de recommander à Mersenne de parler de cette thèse « aussi souvent que l'occasion s'en présente »³ pourrait étonner si Descartes lui-même n'en parlait pas dans ses œuvres principales. Dans la première partie des *Principes*, notamment dans ses articles 22 et 24, les expressions comme « créateur de toutes choses »⁴ ou « auteur de ce qui est ou peut être »⁵, sont une preuve que cette théorie figure ne fut-ce que dans cette œuvre parmi les principales de Descartes. Lorsque Descartes cherche à fonder sa physique dans *le Monde*, sur des principes mathématiques et par conséquent évidents, il convoque justement les vérités éternelles. Ces principes, dit-il, sont donc innés en nos âmes et font partie de notre raison. Il est hors de question d'en douter aussi longtemps que nous les concevons distinctement. Pour Descartes, ces principes sont des lois de tout monde possible, y compris le nôtre. Ces vérités sont conaturelles à nos âmes et relèvent d'une institution

¹ F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Ed. de la Table Ronde, 2005, p. 71.

² Pour s'en convaincre, lire à ce sujet G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, T1, Vrin, 1971.

³ AT I, 146.

⁴ AT IX-2, 35.

⁵ AT IX-2, 35.

ou d'un enseignement de la nature. C'est-à-dire que « c'est Dieu lui-même qui nous a enseigné qu'il avait disposé toutes ces choses en nombre, en poids et en mesure ». Ce qui explique leur infaillibilité et leur indubitabilité lorsque nous arrivons à les concevoir distinctement. C'est ainsi qu'il faut tenir que « si Dieu avait créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux qui sauront suffisamment examiner les conséquences de ces vérités et de nos règles pourront [...] avoir des démonstrations a priori de tout ce qui peut être produit en ce nouveau Monde »¹.

Outre qu'ici, la philosophie naturelle postulée par la thèse des vérités éternelles est manifeste, mais aussi il convient de reconnaître que c'est cette thèse qui vient en soutien de toutes ces affirmations. C'est elle, en effet, qui constitue la base de la démarche tendant à imaginer la construction du système de ce nouveau monde en partant des vérités éternelles mathématiques qui sont conaturelles à nos âmes. Mais cela apparaît plus clairement dans ce que dit Descartes au sixième chapitre du même ouvrage concernant ce monde possible qu'il conçoit certainement dans un espace imaginaire en partant des vérités éternelles : « au lieu que, pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau : car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer »².

Le fond de la pensée de Descartes ou l'objectif poursuivi, dans ce qui précède, est de montrer que ce nouveau monde peut concrètement se réaliser et se découvrir comme un monde vrai et réel à cause que Dieu est capable de créer tout ce que nous pouvons imaginer. Il est assez clair que lorsque Descartes énonce que Dieu peut créer tout ce que nous pouvons imaginer, il veut tout simplement faire entendre que Dieu peut créer toutes les vérités mathématiques que nous pouvons concevoir distinctement. Ce qui permet à Geneviève Rodis-Lewis de voir avec raison dans cette thèse la justification d'une déduction *a priori* en physique : « à condition de ne pas oublier que notre entendement est fini et que l'Auteur de ce qui est ou qui peut être est infini, nous pourrions passer à la connaissance des créatures »³. L'emploi du verbe « créer » ne trompe pas quant à l'intention de Descartes de montrer qu'il est question de l'action divine. Par conséquent, dire que « Dieu peut toutefois créer », fait, sans nul

¹ AT XI, 47.

² AT XI, 36.

³ G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013, p. 135.

doute, référence à la théorie de la création des vérités éternelles. En déclarant que Dieu peut créer tout ce que nous concevons distinctement, Descartes subordonne ainsi les vérités éternelles mathématiques à la création divine.

De façon lapidaire, nous pouvons évoquer ces extraits du *Discours de la méthode* où Descartes y fait clairement allusion. L'objectif n'est pas seulement de montrer que le thème traverse toute l'œuvre de Descartes, mais surtout d'indiquer qu'il est un thème important sur lequel celui-ci s'est appuyé pour fonder sa philosophie naturelle. Au tout début de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, Descartes affirme vouloir poursuivre ce qui peut être considéré comme un des acquis de la quatrième partie, c'est-à-dire faire voir toute la chaîne des vérités qu'il a déduites des premières vérités. Ainsi, dit-il, concernant les lois de la nature « non seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps, touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en philosophie, mais aussi j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et 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 ce qui se fait dans le monde »¹. Dans *Le Monde* comme dans *le Discours de la méthode*, on ne peut pas ne pas remarquer la correspondance entre les textes plus haut cités et le texte du 14 avril 1630 à Mersenne qui voit en Dieu celui qui a établi ces lois dans la nature, lesquelles sont toutes innées en nos esprits. En ce sens, on ne peut qu'y voir les traces de la théorie de la libre création des vérités éternelles.

Ensuite, un des points centraux de la philosophie cartésienne s'avère être la règle de l'évidence. Or, Descartes subordonne celle-ci à Dieu. A titre d'exemple, nous pouvons citer cet extrait du *Discours de la méthode*, où Descartes fait remarquer de façon assez forte cette subordination : « j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où, il suit que nos idées ou notions, et tant des choses réelles et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies »². Encore, quelques lignes plus loin, Descartes souligne avec force que : « si nous ne savons point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos

¹ AT VI, 41.

² AT VI, 38.

idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies »¹. Il est possible que Descartes n'ait pas pensé à sa thèse sur la libre création des vérités lorsqu'il établit, même en l'accentuant, la subordination de la règle de l'évidence à Dieu. Il se peut également qu'en énonçant cette subordination, Descartes n'entend pas la mettre en lien avec l'indifférence (cf. ci-dessous) propre à la puissance divine selon sa thèse. Mais à y regarder de près, en scrutant le sens profond de ces passages, comment ne peut-on pas voir une intervention non négligeable de cette théorie ? Dans ces passages, ce que Descartes affirme en substance est que sans la garantie de Dieu, la réalité et la vérité des idées en nous ne pourraient pas être assurées, même si nous les jugeons claires et distinctes. Donc, leur réalité et leur vérité viennent de Dieu. Comment ne pas voir en ces propos l'équivalence de ce que Descartes écrit à Mersenne dans sa correspondance du 27 mai 1638 : « ces vérités qu'on nomme éternelles [...] ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi, ce que je crois vous avoir déjà autrefois écrit »² ? D'autant qu'il va jusqu'à dire à son correspondant qu' « il ne faut donc pas dire que, *si deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* »³ (« si Dieu n'existait pas ces vérités n'en seraient pas moins vraies »).

Un autre texte attire notre attention, l'extrait suivant du *Discours de la méthode* : « Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel. Premièrement, j'ai taché de trouver en général les principes, ou premières causes de tout ce qui est, ou qui peut-être dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences des vérités qui sont naturellement en nos âmes »⁴. Il est, certes, question ici de l'explication que Descartes donne aux lecteurs de la procédure qu'il a suivie pour l'établissement de sa physique. Il affirme s'être servi de cette théorie de la libre création des vérités éternelles qui reconnaît Dieu comme créateur universel de toutes les choses et qui prône l'innéisme des idées. Mais Geneviève Rodis-Lewis estime que « ces divers passages du *Discours* justifient la confiance dans les idées innées, parce qu'elles donnent les lois d'intelligibilité de la nature, également créées par Dieu : mais la subordination des possibles à la liberté divine reste dans l'ombre »⁵. Dans ce passage du *Discours*, Descartes affirme

¹ AT VI, 39.

² AT II, 138.

³ AT I, 149-150.

⁴ AT VI, 63-64.

⁵ G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013, p. 134.

expressément que c'est Dieu qui est le créateur de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde. Or ce qui est dit ici est presque le pendant de ce qui est dit dans l'article 24 de la première partie des *Principes* qui reconnaît Dieu comme l'auteur de tout ce qui est ou peut être. Même Geneviève Rodis-Lewis a vu, en cet article des *Principes*, la manifestation de la thèse de la libre création des vérités éternelles en déclarant que « ce point a généralement échappé aux commentateurs de Descartes, peut-être parce que la présentation scolaire divisée en article où domine l'ordre des matières masque la continuité de l'argumentation cartésienne »¹. Quant à nous, ce passage du *Discours* atteste, s'il en était besoin, de la présence de la théorie de la création libre dans cette œuvre.

Dans les *Méditations métaphysiques*, il y a quantité de textes qui ne trompent pas sur l'apparition de cette thèse. Lorsqu'il y établit la règle de l'évidence et après l'avoir fait dépendre de la véracité divine, Descartes en tire comme inférence qu'il exprime en ces propos afin d'établir une fois pour toutes l'essence et l'existence des corps : « il ne me reste plus maintenant qu'à examiner, dit-il, s'il y a des choses matérielles : et 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 et fort distinctement. Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction »². Plus loin encore, Descartes revient sur la même idée et déclare : « Je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois »³.

L'absence du verbe « créer » dans ces passages peut poser un problème d'interprétation chez certains commentateurs. Malgré cette absence, il sied de rappeler que, lorsqu'il est question de la création des vérités éternelles ou des possibles, Descartes pose les verbes créer, produire et faire comme équivalents. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter, ne fut-ce qu'à titre illustratif, à cet extrait des *Secondes Réponses* : « Dieu a créé le ciel et la terre, et tout ce qui y est contenu, et outre cela, il peut faire toutes les choses que nous concevons clairement, en la manière que nous les concevons »⁴. Ce qui nous incline à voir dans ces passages l'allusion claire et nette de la théorie de la création des vérités éternelles. Car affirmer

¹ *Ibidem*, p. 135.

² AT IX-1, 57.

³ AT IX-1, 62.

⁴ AT IX-1, 131.

que Dieu peut faire tout ce que nous concevons clairement, comme le fait Descartes, ne peut s'entendre autrement qu'au sens où Dieu peut créer « toutes les choses que nous connaissons comme possibles »¹. Donc, il doit être tenu pour clair et évident que toute l'œuvre de Descartes est traversée par cette thèse, surtout lorsqu'il est question d'exposer sa philosophie naturelle. Ainsi peut se comprendre et s'expliquer ce que dit Descartes dans les *Secondes Réponses* : « en prouvant l'existence de Dieu, nous avons aussi prouvé de lui toutes ces choses »². Donc, tout ce qui existe a été effectivement créé par Dieu, et tout ce que nous concevons comme possible peut l'être aussi.

Dans ce thème, Dieu est reconnu en tant que souverain, et l'homme comme sujet. Descartes s'efforce de faire comprendre que les vérités éternelles sont sujettes à la puissance incompréhensible de Dieu tandis qu'elles sont imprimées dans l'esprit humain comme des lois auxquelles il est assujéti. Dans l'analyse de ce thème, deux expressions dominant : la nécessité des vérités éternelles et l'indifférence de Dieu. Il sera question de montrer que, même si les vérités éternelles sont nécessaires, Dieu ne se trouve pas comme contraint à cette nécessité, il en est, au contraire, l'auteur à la manière dont un législateur l'est d'une loi. C'est Dieu qui les a établies et qui a fait qu'elles soient nécessaires par sa volonté libre, n'étant aucunement nécessité en les établissant par la nécessité même de la chose. Fondée sur sa toute-puissance, la liberté de Dieu l'affranchit de toute nécessité et se manifeste par l'institution des lois dont la nécessité pour nous n'est pas, pour lui, nécessitante. Car en les établissant il ne répond à aucune exigence qui lui viendrait de l'extérieur et s'imposerait à lui.

Ceci étant dit, quels sont le sens et la portée de cette théorie ? En quoi consiste-t-elle ? Descartes entend par vérités éternelles des évidences logiques, les théorèmes mathématiques, les lois physiques et les essences des choses. Dans ses précédentes lettres, il annonce qu'« au lieu d'expliquer un phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la physique »³. Quant aux fondements des phénomènes de la nature qu'il identifie à la physique, Descartes déclare : « je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie »⁴, c'est-à-dire la voie métaphysique qui consiste « à le [Dieu] connaître et à se connaître eux-mêmes

¹ AT IX-1, 131.

² AT IX-1, 131.

³ AT I, 70.

⁴ AT I, 144.

[les hommes] » c'est-à-dire « tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de sa raison »¹, et dont les principaux points, de cette voie métaphysique, poursuit Descartes, sont « de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps »².

Pour Descartes, cette voie métaphysique qui l'amène à trouver les fondements de sa physique aboutit, si on se réfère à sa correspondance du 15 avril 1630, à la théorie des vérités éternelles qui est à la base de sa physique. Elle est par conséquent décisive dans la construction de sa philosophie naturelle. Cette thèse exprime l'idée que « c'est Dieu qui a établi des lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume ». Et plus loin d'ajouter « elles sont toutes *mentibus nostris ingentae* »³, c'est-à-dire innées en nos esprits. Grâce à la notion de loi, on comprend dès lors ce que stipule en réalité cette thèse : les lois de la nature sont analogues à celles d'un royaume : elles résultent d'un libre décret.

Tout cela, pour dire que les vérités éternelles ont avec Dieu le même rapport que les autres créatures. Ce qui veut dire autrement qu'elles sont elles-mêmes créées par un acte totalement libre de Dieu. En effet, Descartes se fait de la liberté de Dieu une conception telle que, à ses yeux, déclarer que les vérités éternelles font partie de l'entendement divin revient à déclarer que Dieu les constate passivement, et comme malgré lui et qu'il y est donc assujetti. C'est dans ce contexte qu'il écrit : « c'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui »⁴.

Encore faut-il souligner qu'avec Descartes, les lois de la nature sont innées en nous, les idées de ces lois se trouvent être imprimées dans nos esprits par Dieu. Clairement, on voit s'énoncer en perspective la théorie de l'innéisme des idées et celle de la passivité intellectuelle. C'est-à-dire qu'en l'homme, les idées vraies sont innées, mais l'esprit humain qui se met à les apercevoir, arrive à établir leur réalité seulement de façon passive. C'est pour Descartes une façon de prévenir, en établissant cette théorie, la tentation toujours possible de vouloir transposer cette passivité en Dieu : c'est Dieu qui a librement créé les vérités éternelles, elles sont l'objet d'un libre décret et c'est lui qui les a imprimées en nos esprits.

¹ AT I, 144.

² AT I, 182.

³ AT I, 145.

⁴ AT I, 145.

Contrairement à Descartes, les thomistes soutiennent que Dieu n'est pas le créateur de ces vérités éternelles. Il n'aurait créé que les existences, car les essences font partie de sa propre vérité intelligible : Dieu les contemple en se contemplant. La création divine ne porte que sur des existences, et c'est parce que Dieu a créé diverses choses qui existent que ces choses, par la suite, ont des essences différentes. Comme telles, les essences rejoignent Dieu.

A cet effet Etienne Gilson rapporte les propos de Suarez pour qui : « Les vérités éternelles ne sont pas vraies parce qu'elles sont connues de Dieu comme vraies, mais bien plutôt Dieu les connaît comme vraies parce qu'elles le sont. S'il en était autrement, on ne pourrait pas expliquer pourquoi Dieu connaît la vérité de ces propositions comme nécessaires ; leur vérité proviendrait de Dieu lui-même et n'existerait que par l'intermédiaire de sa volonté. Tirant leur origine d'une volonté libre, ces vérités seraient contingentes, elles ne seraient pas des vérités nécessaires, donc il faut que Dieu les connaisse comme nécessaires »¹. Pour les thomistes, déclarer que les vérités éternelles relèvent d'un acte posant de Dieu ou ont été créées par la volonté de Dieu serait ignorer leur caractère nécessaire. Et pourtant, ces vérités sont éternelles et nécessaires, et par conséquent non contingentes. Or, s'interrogent les thomistes : qu'est-ce qui peut être dit éternel et qui ne soit pas Dieu ? D'où, concluent-ils, les vérités éternelles ne relèvent pas d'une quelconque création divine, mais elles font partie de la vérité de Dieu. Dieu les connaît comme nécessaires, et en les contemplant c'est lui-même qu'il se contemple. C'est ainsi qu'ils estiment que toutes les vérités forment un tout et qu'aucune ne peut se séparer des autres, leur ensemble est Dieu, elles ne peuvent pas se réclamer de la création divine ou d'une action divine. A en croire Etienne Gilson rapportant les propos de Suarez, ce raisonnement va encore plus loin lorsqu'il considère que : « l'entendement divin qui ne fait que les connaître sans avoir à les créer se comporte comme une pure faculté de connaître, non comme faculté d'agir. Or l'entendement dans sa fonction purement spéculative suppose la vérité de son objet, il ne la crée pas. Donc les vérités éternelles, qu'on les considère comme possibles ou même comme actuellement réalisées, sont éternellement vraies non seulement en tant qu'elles existent dans l'entendement divin, mais encore en elles-mêmes et abstraction faite de cet entendement »².

¹ E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1913, p. 48-49.

² *Ibidem*, p. 49.

Dans sa réponse à la question que lui pose le père Mersenne, celle de savoir par quel genre de causalité Dieu a établi les vérités éternelles, Descartes affirme que c'est par le même genre de causalité qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire comme cause efficiente et totale. Et de poursuivre : « Car il est certain qu'il est aussi bien l'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, et ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur »¹.

De ce qui précède, l'on comprend aisément que pour Descartes, la création divine porte également et de la même façon sur les existences que sur les essences. Ce qui nous permet de souligner qu'on ne doit pas se laisser abuser par la nécessité que ces vérités exercent sur notre entendement ou par leur évidence ou même par leur caractère indubitable lié à l'idée que nous en avons jusqu'à croire qu'elles n'ont pas Dieu pour auteur, et imposeraient à celui-ci de suivre la structure logique qu'elles déterminent. Même en étant dites éternelles, elles dépendent de Dieu et ne précèdent pas pour autant la création divine. Affirmer le contraire, c'est vouloir dire qu'en Dieu il existe une sorte de passivité. Ce que Descartes rejette durement. Il n'admet pas l'idée que son entendement soit comme un entendement humain qui ne fait que constater les choses et les saisit du dehors comme par une véritable intuition.

Parlant des lois de la nature, Descartes dit en substance : « il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer »². Ceci implique que, en conséquence de la théorie des vérités éternelles ou mathématiques, ces vérités que nous concevons en nous-mêmes sont susceptibles, comme virtualités qui sont en nous, d'être rendues effectives dans la nature hors de nous comme leur idéal matériel. Descartes souligne dans la même lettre que l'éternité des vérités mathématiques vient, non de ce qu'elles s'imposent à la volonté de Dieu, mais de ce que cette volonté même ne peut changer. Et, il en livre comme la conséquence de cette théorie, montrant par là qu'il fonde sa philosophie de la nature ou plus exactement sa physique sur cette métaphysique de la création des essences, lorsqu'il écrit : « généralement, nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne

¹ AT I, 152.

² AT I, 145.

pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance »¹.

De ce qui précède, il convient de retenir que les vérités éternelles ne doivent rien à l'expérience. Elles sont innées et caractérisées par leur nécessité absolue. Etant « naturellement en nos âmes », elles sont donc universelles et ne sont pas attachées à une culture particulière et, par conséquent, il est impossible d'entrevoir la possibilité de contradiction à leur sujet. Elles sont nécessaires, devançant l'activité de la pensée et relevant du bon sens entendu comme « la chose du monde la mieux partagée ». Créateur de tout ce qui existe, le Dieu de Descartes l'est aussi du vrai, et des vérités éternelles qui en sont une expression primordiale. Celles-ci sont vraies parce que Dieu les a voulues ainsi. Il en est de même des lois de la nature. A la manière d'un roi qui établit des lois dans son royaume, les lois de la nature ont été ainsi établies par un acte libre de Dieu. Celles-ci, comme les vérités éternelles, ne s'imposent pas à Dieu et aucune d'elles n'a devancé sa libre décision. C'est lui, Dieu de toute éternité, qui a fait qu'elles soient ce qu'elles sont. Leur essence lui doit d'exister aussi bien que leur existence proprement dite. Rien ne peut nous contraindre. Ni leur évidence ni leur nécessité à les considérer comme précédant leur création par Dieu « car, déclare Descartes, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie ou bien qui n'est bornée d'aucune imperfection »². Descartes trouve qu'« il est aussi inutile de demander comment Dieu eut pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8 »³. Et, il fait remarquer que les hommes « ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître »⁴. Donc, la vérité des choses n'a précédé ni le jugement ni le vouloir de Dieu. Dieu n'est assujéti à rien. A ce propos, Henri de Lubac souligne qu'il est important de « bannir toute idée d'un Dieu qui, même déclaré libre, serait, au fond, moralement déterminé par la perfection même d'un univers possible, à créer cet univers... Il n'y a point d'existences éternelles qui seraient douées d'une sorte

¹ AT I, 146.

² AT IX-2, 35.

³ AT IX-1, 236.

⁴ AT I, 149.

d'existence essentielle, avant de passer, par le fait de l'acte créateur à une existence actuelle. Il n'y a rien en Dieu que Dieu »¹.

Tel est, en substance, le sens de la théorie de la création des vérités éternelles. Pour bien poursuivre l'approfondissement du sens de cette théorie, il convient de déterminer sa fonction dans la philosophie de Descartes. Quelles sont les raisons profondes de la théorie de la création des vérités éternelles ? Que peut-on encore savoir de cette théorie ?

I. 1. 2. La fonction de la théorie dans la philosophie de Descartes

Cette théorie foncièrement cartésienne présente les vérités éternelles comme des créatures. Elles sont dites éternelles, non pas parce qu'elles se sont imposées à Dieu, mais parce que Dieu les a voulues ainsi. Ce ne sont pas des vérités qui lui auraient été imposées de l'extérieur. Il n'y a aucune nature essentielle dont il ne soit l'auteur. Si par exemple, cette vérité « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » est vraie, ce n'est pas parce qu'elle s'est imposée à lui et que cela ne pouvait en être autrement. Mais parce qu'il a voulu que cela soit vrai que c'est vrai. Donc, Dieu est créateur de ces vérités et Descartes présente cette thèse comme un prélude métaphysique à sa physique. Qu'en résulte-t-il quand les vérités mathématiques sont qualifiées de créatures ?

Il convient de noter la position de Ferdinand Alquié qui ne parvient pas « à croire que cette théorie s'explique par un but, une fin réfléchie »². Pour notre part, nous pensons d'abord qu'elle a permis à Descartes de souligner avec force l'infinité de Dieu en reconnaissant qu'il est créateur de tout ce qui est. La préoccupation de Descartes dans sa correspondance avec Mersenne à propos de la thèse de la création des vérités éternelles nous semble suggérer, comme l'indique le ton, la volonté de remettre Dieu dans ses prérogatives, qu'il ne soit pas confondu avec les Destinées, Jupiter ou Saturne. Il n'a pas non plus à être confondu avec ce qui est humain ou créé. A Beeckman, dans sa correspondance du 17 octobre 1630, Descartes lui fait savoir que limiter la puissance de Dieu est une indécence. Descartes trouve dans la libre création des vérités éternelles, une opportunité pour défendre l'existence de Dieu et

¹ H. De LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1995, p. 282-284.

² F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., p. 93.

pour exalter sa toute-puissance qui, étant cause, surpasse les bornes de l'entendement humain. Par conséquent, en posant Dieu comme créateur de tout ce qui est, Descartes entend déréaliser la nature, lui faire perdre le caractère sacré que lui prêtait le naturalisme spécifique à la Renaissance pour lui dénier ainsi toute profondeur ontologique. Certainement, Descartes y voyait du paganisme en filigrane. Car le naturalisme considérait que la nature possédait des forces occultes. En établissant cette théorie, la visée de Descartes consiste à vouloir reporter tout être, tout ce qui est humain et créé à la seule volonté de Dieu. Il a voulu ainsi instituer entre l'homme et Dieu une connexion dans laquelle la nature créée se voit ôter tout pouvoir opacifiant pour ne laisser subsister qu'une pure relation de volonté à volonté. De ce point de vue, parce qu'elle prône la séparation de Dieu de sa créature, elle rend en même temps la physique indépendante de la théologie. En effet, les vérités éternelles étant une création de Dieu, celle-ci n'a aucune profondeur ontologique et la physique qui s'en occupe n'a pas à s'occuper de l'être.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, nous pouvons comprendre le sens des propos de Descartes lorsqu'il répond à la question de Mersenne, celle de savoir par quel genre de causalité Dieu a créé les vérités éternelles. Notre lecture sur ce point ne rejoint pas celle que fait Jean-Marie Beyssade, pour qui « dans ce rapport d'efficace, l'accent n'est pas mis sur le caractère contingent des vérités créées », et pour qui « il n'est pas sûr qu'il s'insurge contre leur nécessité »¹. Pour nous, déclarer que « c'est par le même genre de causalité qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire comme une cause efficiente et totale », c'est restituer aux vérités éternelles leur caractère propre : elles sont contingentes et n'ont pas une nécessité absolue. Les lois générales de la nature ne tiennent leurs certitudes que de l'éternité et de l'immutabilité de leur auteur.

C'est ainsi que Descartes conduit jusqu'à ses limites extrêmes cette thèse de la création des vérités, connue pour être celle qui inaugure sa métaphysique et permet de mieux la comprendre, lorsqu'il déclare : « sa volonté n'est pas seulement la cause des actuelles et futures, mais aussi des choses possibles et des natures simples, et rien ne peut ou ne doit être imaginé que nous disions ne pas dépendre de Dieu »². Selon Descartes, la nécessité que nous reconnaissons aux vérités éternelles dépend de la part de Dieu, d'une libre création. Parmi ces vérités, aucune ne précède dans le temps la

¹ J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 109.

² R. DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, textes présentés par André BRIDOUX, Paris, Gallimard, 1953, p. 1374.

libre création de Dieu. Elles sont donc contingentes. Leur nécessité à notre égard est le fait du décret arbitraire de la toute-puissance de Dieu qui les a rendues telles. Comme tous les autres attributs de Dieu, son indifférence à leur sujet est infinie et absolue. Dans ses réponses aux sixièmes objections, Descartes écrit : « il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté »¹. C'est Dieu qui a imposé les lois en la nature sans que celles-ci s'imposent à lui. En créant les vérités éternelles, Dieu n'était soumis à aucune nécessité extérieure à lui-même. Il n'y a rien qui aurait pu déterminer sa volonté, ni le vrai, ni le bien, encore moins à vouloir ce qu'elle a voulu.

Comme tout dépend de lui, y compris les natures simples, et comme pour montrer leur contingence, Descartes note également que la liberté de Dieu pouvait faire que les évidences logiques, les théorèmes mathématiques ne soient pas vrais et qu'il ne soit pas contraint de suivre le principe de contradiction. Dans ce sens, les vérités éternelles seraient-elles soumises à l'arbitraire divin, et donc au changement ? Descartes reconnaît qu'il y a une difficulté à concevoir à la fois la liberté de Dieu et son indifférence en établissant les vérités éternelles. Ou encore comment a-t-il fait pour que les contradictoires ne puissent être ensemble. Cette difficulté aux yeux de Descartes ne peut être résolue qu'en considérant la puissance de Dieu qui est sans borne ; « puis, aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles »².

En effet, la puissance divine est capitale pour comprendre la question de l'arbitraire supposé de la volonté divine. On a objecté à Descartes que si les vérités éternelles sont le résultat d'un acte posant de Dieu, elles changeraient, si la volonté de Dieu venait à changer. Descartes dans sa lettre du 15 avril 1630 répond en affirmant que la volonté de Dieu est immuable et par conséquent n'est pas sujet au changement. Il demeure identique à soi-même. Sa volonté est certainement libre, mais n'est pas

¹ AT IX-1, 232-233.

² AT IV, 18.

pour autant arbitraire, car « sa puissance est incompréhensible ». C'est toujours la notion de la puissance infinie de Dieu qui est évoquée pour nous permettre de comprendre l'immutabilité de la volonté divine. C'est ainsi que Descartes peut affirmer que « nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance »¹. Pour Descartes, quoique créées, ces vérités sont éternelles parce que la volonté de Dieu qui les établit est immuable comme le sont ces vérités. En clair, si ces vérités ne peuvent pas changer, ce n'est pas parce qu'elles sont elles-mêmes immuables, mais c'est parce que la volonté de Dieu qui les établit est immuable qu'elles ne changent pas.

Faut-il remarquer, à la suite de ce qui vient d'être dit, que la manière d'envisager la contingence des vérités éternelles entraîne ou induit l'idée de l'indifférence de l'action de Dieu ? Ce qui conduit Descartes à dire : « et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance »². Par conséquent, la contingence s'impose, en vertu de la théorie de la création des vérités éternelles, comme l'indice qui révèle l'indifférence divine tant pour les choses existantes que pour les vérités éternelles.

Nous venons de faire observer que la théorie de la création des vérités éternelles suppose que la contingence de ces vérités conduit à l'idée de l'indifférence de l'action divine. Cette théorie créationniste n'implique nullement pour autant l'idée d'un Dieu tout arbitraire, ni que ces vérités sont soumises à l'arbitraire divin et partant au changement. Lorsque Descartes affirme que l'« entière indifférence en Dieu est une preuve de sa toute-puissance », il souligne en même temps que c'est Dieu qui consent à donner aux vérités éternelles un caractère nécessaire, ce qui fait qu'elles s'imposent à nous. Si Dieu a voulu qu'elles soient nécessaires, ce n'est pas pour autant qu'il les ait voulues nécessairement³. On comprend, dès lors, pourquoi Descartes soutient avec raison que les lois de la nature telles qu'établies par Dieu sont maintenues par lui de manière immuable : elles dérivent donc de l'immutabilité de

¹ AT I, 145-146.

² AT IX-2, 233.

³ AT IV, 118-119 : « Que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir ».

l'action divine. En clair, pour Descartes, souligner avec force, comme il le fait, que l'indifférence de Dieu est une preuve de sa toute-puissance, ne fait pas obstacle, pour lui, au fait que son action, ou sa volonté faisant corps avec son entendement, produit une nécessité intelligible au niveau de ses effets.

Il reste encore à résoudre la question de la liberté divine. Comment peut-on parler de la liberté de la volonté divine si celle-ci reste immuable, et donc ne peut évoluer ? Car la notion de liberté évoque sans nul doute la possibilité de changement ou d'évolution. N'est-il pas contradictoire d'affirmer que la volonté de Dieu peut, à la fois, être infiniment libre et absolument immuable ? C'est encore la puissance infinie de Dieu qui doit être évoquée pour répondre à l'objection. Ce que semble vouloir dire Descartes, c'est que la contradiction n'existe que pour l'esprit humain qui la juge à tort indépassable ontologiquement, mais non pour la puissance infinie de Dieu. Ce qui est possible ou impossible ne l'est en effet que pour une raison humaine qui est finie. Par conséquent, la contradiction entre liberté infinie et immuabilité des vérités créées par Dieu n'est résolue que par l'évocation de la puissance infinie de Dieu pour qui rien n'est impossible. Il devient alors aisé de saisir l'intelligence de l'affirmation cartésienne citée plus haut qui nous invite à ne pas mettre des bornes à la puissance de Dieu. Il peut dans sa toute-puissance faire et ce que nous pouvons comprendre et ce que nous ne pouvons pas comprendre. Puisque, pour Descartes, « ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance »¹.

Certes, en parlant de cause efficiente et totale, Descartes voudrait rappeler aussi que « la cause efficiente est extérieure et supérieure à son effet, qui est posé ou disposé par elle hors d'elle, et que l'effet est extérieur et inférieur à sa cause, dépendant et subordonné »². Par ailleurs, la thèse de la libre création a permis non seulement de souligner l'infinité de Dieu avec toutes les conséquences qui en découlent, comme nous venons de le montrer, mais aussi, de mettre fin de façon radicale à l'exemplarisme des idées. En effet, l'exemplarisme des idées issu de Philon prône que la vérité de toute essence est entièrement en Dieu, c'est-à-dire que, les vérités éternelles ou les idées mathématiques étant les formes des conceptions de l'entendement de Dieu, elles précèdent l'acte créateur divin et tiennent lieu d'exemplaires. Or, pour Descartes, comme déjà souligné, c'est une certitude que c'est Dieu qui est l'auteur à la fois des essences et de l'existence des créatures. Ces

¹ AT I, 146.

² J.-M. BEYSSADE, *la philosophie première de Descartes*, p. 109.

essences ne sont pas autre chose que ce qu'il nomme les vérités éternelles. Il ne conçoit pas ces vérités « émaner de Dieu comme les rayons du soleil », mais il sait de toute évidence que « Dieu est auteur de toutes choses, et ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur »¹.

Faisant des vérités mathématiques, qui appartenaient au monde intelligible des idées des créatures, Descartes opère une révolution en les situant désormais dans le monde créé dans lequel nous vivons. C'est une annonce quasi certaine de la théorie cartésienne de la connaissance comme rapport entre créatures. Ainsi les vérités mathématiques ne sont plus à chercher dans le monde transcendant, mais dans notre entendement et dans la nature créée. C'est pourquoi avant de tirer les conséquences importantes qui rendent intelligibles la fonction et la portée de cette thèse dans l'établissement de l'idée de la nature selon Descartes, nous voulons montrer comment cette théorie passe pour être le condensé de l'ontologie cartésienne.

1. 1. 3. La création des vérités éternelles comme abrégé de l'ontologie cartésienne.

La théorie de la création des vérités éternelles met en lumière un très grand nombre des thèmes que l'on retrouve dans la philosophie de Descartes. C'est ce qui fait dire à Ferdinand Alquié que « rien ne nous semble donc plus fondamental, en la philosophie cartésienne, que la théorie de la création des vérités éternelles »². Elle établit tout ce qui est ou tout ce qui existe, et par conséquent objet de la science, comme contingent jusque dans ses structures fondamentales. Et l'origine de l'objet scientifique est à chercher dans un être transcendant qui l'a librement créé. C'est pourquoi, outre que cette théorie promeut l'indépendance de la physique par rapport à la théologie, parce qu'elle prône la séparation ou la distinction de Dieu et de sa création, elle constitue également le fondement de la théorie de la connaissance de Descartes ainsi que celle de l'intuition comme connaissance à la fois limitée et pourtant absolument vraie. En effet, les platoniciens et les thomistes soutiennent qu'il n'y a aucune différence entre la vérité de toutes les essences et celle de Dieu. Elle est entièrement celle de Dieu et par conséquent la connaissance parfaite et intégrale d'une chose n'est possible que quand on connaît toutes les choses. Pour eux, la connaissance

¹ AT I, 152.

² F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, p.7.

de Dieu est un préalable pour la connaissance d'autres choses. Toutes les essences se rencontrent en Dieu qui est l'être dans lequel elles tirent toutes leur origine. Descartes, lui, estime que toutes les essences sont des créatures et tiennent leur réalité de Dieu. A cet effet, elles sont vraies parce que Dieu a voulu qu'elles soient telles et non parce qu'elles se sont imposées à lui. Elles sont des créatures au même titre que nous. Ainsi, la connaissance avec Descartes devient tout simplement un rapport entre créatures. Même si c'est Dieu qui est le garant de toute connaissance vraie, celle-ci est totalement une relation entre choses créées. De ce fait, on peut connaître parfaitement une vérité en elle-même sans passer par la connaissance des autres. On voit ainsi pointer à l'horizon une annonce quasi certaine de la théorie cartésienne des idées claires et distinctes. Celles-ci étant totalement soumises à notre intuition n'ont pas besoin pour être connues ou comprises d'un recours au système total des vérités.

Dans la pensée de Descartes, la théorie de la création des vérités éternelles annonce également le rôle de Dieu comme pouvant garantir la vérité de toutes nos connaissances. Il en est la condition et le garant. A cet effet, la théorie de la création des vérités éternelles a surtout servi pour une expérience « métaphysique propre et absolument irréductible » afin de rendre explicite une espèce « de structure mentale, une espèce de certitude première totale »¹. Elle ouvre la voie à une saisie à la fois « mathématique et technique du réel ».

En effet, les objets mathématiques, science fondamentalement pure et abstraite, sont de simples idéalités, c'est-à-dire non réels, et pourtant contraignants. Contraignant, l'est aussi le réel, dans la saisie technique du réel. Dans le projet technique, l'objet physique est quelque chose qu'on manie, qu'on maîtrise. Il est moyen et instrument d'application de notre propre action et non quelque chose qu'on peut approfondir à l'infini jusqu'à trouver en son fond l'être et Dieu. En clair, l'objet est saisi à la fois comme réel et comme nécessaire, contraignant.

Dès lors, on comprend que cette théorie est, dans une certaine mesure, le condensé de la métaphysique cartésienne. On peut voir se profiler à l'horizon le doute, le « je pense », et beaucoup d'autres thèmes auxquels il a été fait plus haut allusion. Elle constitue le dépassement du donné fini vers l'infini qui est la base même de la métaphysique cartésienne. Ferdinand Alquie voyait les choses de la même manière lorsqu'il écrivait : « La théorie de la création des vérités éternelles nous

¹ F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysiques chez Descartes*, Paris, Table Ronde, 2005, p. 80.

paraît, certes le fondement logique de la métaphysique cartésienne, mais aussi son fondement ontologique et réel, car elle établit la contingence des structures de tout objet scientifique et en cherche l'origine dans un être transcendant, le Dieu qui les a librement créées »¹. Par voie de conséquence, ce thème met en lumière la subdivision du réel en deux sphères : celle qui relève de l'objet, quand bien même ce terme toute proportion gardée n'est pas employé par Descartes dans le même sens. La sphère de l'objet est celle du connaissable et du compréhensible, susceptible d'être appréhendé par l'esprit. Il s'agit de la sphère de tout ce qui est intelligible, de tout ce dont l'esprit peut faire le tour. La deuxième sphère est celle de Dieu, l'être infini qui contient tout être et qui surpasse notre compréhension « car il est de la nature de l'infini que ma nature qui est finie et bornée ne le puisse comprendre »², mais raison de tout ce qui est compréhensible. Descartes est plus explicite à ce sujet dans sa correspondance avec Mersenne du 15 avril 1630, lorsqu'il affirme à propos des lois de la nature, qu'« il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions »³. Descartes fait remarquer, de façon claire et nette, que les idées mathématiques appartiennent au domaine du compréhensible. Il suffit de les considérer correctement. Tandis que Dieu est du côté de l'incompréhensible, nous savons qu'il est, sans comprendre ce qu'il est, mais c'est à partir de lui que toute chose doit être comprise et située.

En effet, c'est dans une autre théorie cartésienne appelée, « théorie de la création continuée », qui n'est pas sans similitude avec la théorie que nous examinons, que la séparation de ces deux domaines, entendu celui de Dieu et celui de la nature trouvera une explicitation on ne peut plus claire. Selon cette nouvelle théorie, « une substance pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon

¹ F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme*, p. X.

² AT IX-1, 37.

³ AT I, 145.

de penser et non point en effet »¹. C'est ainsi que Descartes, dans le *Discours de la méthode*, affirme, en rapport avec cette théorie, que c'est « une opinion communément reçue entre théologiens » à savoir « que l'action par laquelle il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé »². Mon existence présente, comme celle des choses, tient à une action continuellement conservatrice de Dieu, semblable en tout point à celle de la création initiale. Pour Descartes, l'acte créateur qui me fait venir à l'être et qui est à l'origine du monde ne peut s'arrêter et être ainsi réduit à une production des choses et des vérités une fois pour toutes, car « Dieu ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait des choses telles que par après elles puissent exister sans lui, mais au contraire, il montrerait par là qu'elle serait finie, en ce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui »³. Tous les instants du monde relèvent de la création divine et aucune créature ne peut prétendre « subsister sans lui un seul moment »⁴. Et Ferdinand Alquie explicite, dans une note en bas de page, que : « l'acte créateur n'est pas seulement requis à l'origine du monde : Dieu crée le monde à chaque instant, et nulle créature n'a le pouvoir de se conserver d'elle-même dans l'existence un seul moment »⁵.

Comme on peut le remarquer, la théorie de la création continuée souligne le fait que tout corps, tout esprit tire son être de Dieu à chaque instant. En d'autres termes, je ne puis par ma propre force me maintenir un seul instant dans l'être. Dieu doit donc me créer sans cesse, à chaque instant. Cette théorie de la création continuée est corrélative de la théorie de la discontinuité du temps que nous retrouvons dans la troisième méditation. Ainsi, y lit-on : « Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un 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 et me crée, pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve »⁶. Pour Descartes, il est question d'affirmer que l'existence à un moment donné, n'implique en rien l'existence à l'instant suivant. En d'autres termes, la durée de l'univers est faite de la répétition d'instant créateurs, et par conséquent cette durée de l'univers ne repose, tout comme les vérités éternelles, que sur la constance de la volonté de Dieu. La discontinuité radicale du temps

¹ AT IX-1, 39.

² AT VI, 45.

³ AT III, 429.

⁴ AT IV, 36.

⁵ Note de Ferdinand Alquie en bas de page : cf. F. A. I, 607-608.

⁶ AT IX-1, 39.

souligne le fait que les instants qui rythment notre existence sont des instants créateurs et ne dépendent aucunement des uns des autres. Condition essentielle de l'existence, le temps est une succession des instants tant et si bien que l'instant qui précède immédiatement n'est pas la condition de l'instant présent. Il n'y a que l'action créatrice perpétuelle qui maintient les êtres à l'existence. Sans la puissance créatrice de Dieu, tout être vivant se verrait privé d'existence à tout moment. Dans la première partie des *Principes*, Descartes affirme, qu'à proprement parler, « il n'y a que Dieu qui soit tel [une substance], il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance »¹.

A chaque moment, le principe qui maintient les choses dans l'être est le même que celui qui les a fait venir à l'être. Cela revient à dire que la créature ne saurait exister par elle-même. Si Dieu cessait de lui impulser son influx créateur, elle disparaîtrait, car notre propre expérience nous convainc qu'« il n'y a point de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment »².

On comprend alors qu'il n'est pas toujours aisé de penser la nature. Il n'est pas non plus possible de la comprendre sans la soumettre aux lois générales fixées qui permettent de rendre intelligible son activité ou mieux sa manière de fonctionner. De même, il n'est pas possible de ne pas prendre en considération ce qui existe avec l'extraordinaire variété ou multiplicité qui les caractérise. Mais, il reste à savoir de quelle manière on peut alors mettre en harmonie ou accommoder les nécessités de la pensée avec les exigences de la réalité. Descartes, dans la théorie de la création continue, y arrive en concevant les choses du point de vue du commencement et non de celui de l'achèvement. Concevoir la réalité ou le monde dans le sens d'un éternel commencement permet que tout devienne pensable, que le chaos soit pensé en termes de signe de nouveauté et que la prétendue confusion trouve un éclairage nouveau. Comme c'est Dieu, principe de création permanente qui le crée et le conserve, le monde cesse d'être par conséquent un chaos, car il est un perpétuel commencement, il est nouveau à chaque instant. C'est ainsi que tout est ordonné tout en étant ouvert et qu'il n'y a ni ordre ni désordre. C'est donc à partir des idées de création et de nouveauté que Descartes nous conduit à percevoir l'ordre du monde à travers sa prétendue confusion. C'est là une vue dynamique et révolutionnaire des choses.

¹ AT IX-2, 14.

² AT IX-2, 34.

A l'issue de ces analyses, que pouvons-nous tirer comme conséquences à partir de la théorie de la création des vérités éternelles comme fondement de l'idée de la nature chez Descartes ? Certes, Descartes a vu la réalité, et l'a pensée du point de vue de la création. Son existence comme on le sait relève d'un acte posant de Dieu. De l'autre côté, il existe des vérités éternelles. Celles-ci sont vraies avant même que notre pensée ne se mette à les considérer. De quoi nous trouver devant un acte créateur originel. Il nous renseigne qu'il existe des lois mathématiques et physiques qui révèlent le vrai à partir duquel nous pouvons penser la réalité. Sans cela, celle-ci serait tout simplement confuse, désordonnée, voire inconcevable et incompréhensible. Notre propre expérience nous renseigne qu'en face de quelque chose qui n'est pas nous, il y a comme toujours un appel qui nous pousse à penser ou particulièrement à nous dépasser en nous parfaissant, en nous améliorant. C'est alors que l'idée de perfection devient pour l'homme une réalité et non pas seulement une idée. Elle constitue ainsi pour lui une instance d'auto-évaluation, ce par rapport à quoi l'homme se reconnaît imparfait et qui le pousse à exister davantage, donc à se parfaire. C'est ainsi qu'avec Descartes, la création devient le fait qui caractérise de façon permanente la réalité : l'homme et la nature. La notion de création est celle qui a permis à Descartes d'intelliger l'existence ou de comprendre toute existence. Mais cette notion de création ne peut pas s'entendre dans le sens d'arbitraire. Mais, il faut la comprendre dans le sens d'un être déjà-là, origine de ce qui est, rendant possible l'existence du monde et permettant à l'esprit humain de penser.

Il convient de souligner que la théorie des vérités éternelles met en vigueur l'innéisme des idées. Avec celui-ci, elle rend possible la capacité de l'entendement humain, partant de ses propres idées mathématiques, à concevoir l'idée de l'essence des choses matérielles, ne faisant aucun recours aux sens ou à l'imagination. Nous avons fait remarquer le texte de Descartes qui affirme que les lois de la nature sont établies par Dieu et que ces lois sont toutes imprimées dans nos esprits. Il y a donc, entre les lois de la nature et les notions imprimées en nous, un agencement des choses bien établi. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes y fait allusion de façon implicite en ces termes : « j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexions, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées,

en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde »¹. C'est par pure réflexion que l'esprit humain arrive à découvrir ces lois. Elles sont ainsi d'une nécessité logique et mathématique et déterminent la structure du monde des corps : ce sont les vérités éternelles innées et imprimées dans nos esprits qui régissent le monde des corps. Il importe de tenir que les vérités éternelles sont à la fois expression et fondement de la rationalité. Si on tient encore à parler des possibles qui auraient pu être, en sont d'emblée exclus tous ceux qui répugnent à la raison. Descartes ne fait-il pas remarquer dans sa lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 que : « tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois ; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit, de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que de telle chose implique contradiction en ma conception »². Il y a lieu de reconnaître une conaturalité entre les vérités éternelles et notre entendement.

Ensuite, une fois que cette corrélation ou cette coordination est établie entre les lois de la nature hors de nous et les idées mathématiques imprimées en nous, la thèse de la création des vérités éternelles nous donne l'assurance que Dieu, garant de nos idées claires et distinctes, peut effectivement créer ce que nous concevons clairement en nous. Voilà pourquoi nous sommes en droit de considérer que, parce que les objets mathématiques sont conçus avant tout en nous comme l'étendue géométrique, il est possible qu'ils se matérialisent dans la nature comme sa structure réelle ou en vérité. Ainsi donc, chaque fois que l'on se représente l'étendue ou l'espace, on doit penser l'existence des corps créés et véritables. C'est-à-dire que pour Descartes, il y a d'abord identification de l'étendue à la matière et ensuite la négation du vide. Concevoir la matière implique nécessairement l'idée de l'étendue et par conséquent l'absence du vide « car là où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps »³. Il évoque également la question de l'indéfini de l'univers, c'est-à-dire qu'il ne contient pas des bornes. Une question qui sera traitée ultérieurement, car elle nous renseigne sur un aspect très important de la conception cartésienne du rapport homme-nature.

¹ AT IV, 41.

² AT V, 223-224.

³ AT V, 224.

Ces considérations marquent la rupture avec l'empirisme d'Aristote ainsi que son ontologie. L'innéisme qui s'établit avec la théorie de la création des vérités éternelles rompt avec l'empirisme aristotélicien dans la mesure où l'entendement humain n'a plus besoin de recourir à l'imagination pour forger, quand il le désire, l'idée véritable des choses matérielles comme le prescrivait Aristote. L'ontologie aristotélicienne considère que les objets mathématiques sont des réalités abstraites des choses sensibles qui ne sont conçues que par l'esprit, mais moins réelles que ces dernières. Descartes quant à lui estime que Dieu peut faire tout ce que nous concevons clairement et distinctement. Par conséquent, il y a lieu d'être assuré que, l'objet des mathématiques pures, du fait que nous le concevons ainsi en nous comme susceptible de former l'essence des choses matérielles peut, réellement et véritablement, se produire dans les choses matérielles.

Faut-il voir dans ces considérations une quelconque conception idéaliste ? Dès lors que Descartes prône dans la théorie créationniste la contingence des idées mathématiques en nous, cela conduit l'esprit humain à ne pas conclure directement à l'existence des choses hors de nous à partir des idées qui nous représentent l'essence de ces choses. A ce propos, Martial Gueroult fait remarquer qu'« avec la substance étendue, il [Dieu] aurait pu faire un autre monde : il ne l'a pas fait, et l'expérience nous l'apprend. Mais il n'est pas nécessaire, pour concevoir qu'il aurait pu réaliser d'autres possibilités, d'admettre hors de nous des essences ou des possibles en soi distincts des choses existantes. Ces possibilités étaient incluses dans l'être même de l'essence étendue que Dieu a posée dans l'actuel. Cependant, pour choisir parmi ces combinaisons possibles, Dieu n'a-t-il pas dû en avoir connaissance en tant que possible, préalablement à l'existence des choses qu'il veut créer ? Ce serait supposer qu'en Dieu l'entendement est antérieur à la volonté. Ce serait contredire à la thèse fondamentale de la libre création des vérités éternelles »¹.

Même si nous pouvons considérer pertinemment que la structure de la totalité de la nature correspond parfaitement aux idées mathématiques en nous, leur caractère contingent ne nous autorise pas à déduire comme conséquence de façon apodictique des idées innées à l'existence. Les idées mathématiques sont limitées ontologiquement à la sphère du possible et du contingent. Comme plus haut souligné, la conséquence immédiate de ces considérations est qu'elles ouvrent la voie à

¹ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T. I, *L'âme et Dieu*, Paris, Editions Montaigne, 1953, p. 361.

l'autonomie du champ de la physique. Pour être considérées comme conformes effectivement aux essences des choses, les idées mathématiques en nous devraient subir l'épreuve de l'expérience de la part des choses matérielles existantes pour pouvoir prétendre se poser comme leur postulat.

Ainsi, la thèse de la libre création des vérités fonde, d'un côté, la déduction toujours possible à partir de notre entendement, c'est-à-dire de notre propre source, les idées qui rendent perceptible les essences des choses, et de l'autre, l'exigence de les confronter avec l'expérience pour se rendre compte de leur conformité avec ce que les choses contiennent en elles-mêmes.

I. 2. La Métaphysique cartésienne, fondement de la philosophie naturelle.

Dans le point précédent, nous avons tenté de montrer comment la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles fonde la conception cartésienne de la nature. Mais ce thème ne constitue pas le seul fondement de sa philosophie naturelle. Lorsqu'il écrit à Mersenne, il lui annonce que : « ce peu de métaphysique que je vous envoie, contient tous les principes de ma physique »¹. Plus éclairante encore est sa lettre du 28 janvier 1641 au même correspondant dans laquelle il lui révèle sa motivation profonde lorsqu'il entreprend d'écrire et de publier ses *Méditations*. « Ces six méditations, écrit Descartes, contiennent tous les fondements de ma physique. Mais, il ne le faut pas dire s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ; et j'espère que ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote »².

De ce qui vient d'être dit, l'on peut comprendre que Descartes assigne à sa métaphysique un double objectif : fonder sa physique et disqualifier celle d'Aristote. Il nous appartient maintenant d'indiquer dans quel sens et pour quelle raison, elle poursuit ce double objectif.

¹ AT III, 233.

² AT III, 298.

I. 2. 1. L'existence du moi comme *res cogitans*.

Nous savons que Descartes s'était engagé à travers le doute méthodique et universel à chercher à atteindre une première vérité indubitable laquelle lui permettrait d'édifier toute la connaissance humaine. C'est-à-dire une vérité suffisamment féconde qui sera le fondement de toute la connaissance et de tout le savoir. Dans les *Méditations*, cette première vérité est évidemment la fameuse proposition « je suis, j'existe ». Ensuite, Descartes entreprendra de chercher à savoir la nature, ou l'essence de ce moi qui existe. C'est tout le travail d'éclaircissement qu'entreprendra la deuxième Méditation pour arriver à cette conclusion : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense »¹ (*res cogitans*). Une fois que l'existence du moi ainsi que sa nature comme pensée sont posées, Descartes poursuit la seconde Méditation en la centrant sur la séparation de l'esprit et de l'imagination. Pour Descartes, la connaissance du moi ne dépend pas de l'imagination. A ce propos, il écrit : « il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est encore connue ; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination »². Descartes affirme l'indépendance, de manière plus nette, de l'esprit dans la connaissance du moi vis-à-vis de l'imagination. Quelques lignes plus loin, il réaffirme que : « rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature »³.

En effet, comment déterminer quelque chose de fixe qui demeure au sein du changement ? Qu'est-ce qui me permet de penser une chose comme un objet doté d'une unité qui regroupe des qualités diverses, permanent à travers le temps ? C'est alors que dans la suite du texte Descartes évoque l'expérience du morceau de cire dans le même but de se garantir ou de rechercher la confirmation de la priorité de la connaissance de mon esprit sur celles de l'objet de l'intellect et l'objet de l'imagination. Martial Gueroult note à propos : « la conscience m'a fait connaître clairement et distinctement dès la deuxième Méditation que l'imagination est

¹ AT IX-1, 21.

² AT IX-1, 21-22.

³ AT IX-1, 22.

différente du pur intellect et n'appartient pas à l'essence de mon esprit, lequel peut exister sans elle »¹.

Pourtant, à en croire Aristote, « quant à l'âme, les images remplissent pour elle le rôle des sensations. Dès qu'elle affirme ou qu'elle nie la chose est bien ou mal elle la recherche ou la fuit. Voilà pourquoi cette âme ne pense jamais sans image »². En effet, Aristote parle de ce qu'il appelle « La pensée discursive de l'âme » en évoquant régulièrement ou même assez souvent les rapports de celle-ci avec les sensations, « et définit, comme une conséquence de cette étroite relation ou indétermination le rôle effectif des images... après avoir précisé que ces images-ci sont à l'âme ce que les sensations sont aux sens »³.

Saint Thomas pour sa part, à la suite d'Aristote concède la primauté ontologique de l'imaginaire sur le conceptuel. Toute connaissance se fait par la médiation d'une certaine similitude de l'objet ; notre esprit ne pense rien sans fantasme. Pour lui, la connaissance de soi n'est possible que lorsque l'âme appréhende d'abord d'autres choses. Or, saint Thomas considère que l'intellect a comme objet premier « la nature de la chose matérielle »⁴. Il doit se convertir à l'image pour appréhender son objet. Dans ce sens, la connaissance de soi est considérée comme un acte second qui vient s'ajouter à l'acte de connaître l'objet sensible par l'intermédiaire de l'image.

À l'inverse de la tradition aristotélicienne, Descartes affirme ici l'indépendance de l'esprit qui se connaît sans se convertir à l'image ou l'imagination. Il soutient l'unicité de la pensée et de la réflexion sur elle. La pensée pensante et la pensée pensée ne font qu'une seule et même chose, un même acte qui est être conscient. Pour Descartes, la pensée par laquelle nous apercevons quelque chose ne diffère pas de celle par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà aperçue. Car, pour lui, « être conscient, c'est assurément penser et réfléchir sur sa pensée, mais que cela ne puisse se faire tant que subsiste la pensée précédente, c'est faux, parce que l'âme peut penser plusieurs choses en même temps, persévérer dans sa pensée, et toutes les fois qu'il lui plaît réfléchir sur ses pensées, ainsi, être consciente de sa pensée »⁵. Ce qui est

¹ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome II, L'âme et corps, Aubier, 1975, p. 42.

² ARISTOTE, *Traité de l'âme*, livre III, partie I, chap. 7, § 3.

³ ANCA VACILUI, *Etudes de philosophie médiévale*, J. Vrin, 1997, p. 69.

⁴ Cité par E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6^e éd., Paris, Vrin, 1972, p. 278-279.

⁵ DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Pléiade, 1953, p. 1359.

souligné, c'est le caractère absolument unique et simple de l'acte par lequel la pensée se saisit.

Descartes arrive ainsi à la conclusion à laquelle il voulait arriver en dissociant l'esprit de l'imagination, selon laquelle « à proprement parler nous ne concevons les choses que par la faculté d'entendre qui est en nous et non point par imagination ni par les sens, et 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 »¹. Ce qui veut autrement dire que la connaissance que nous avons de notre âme ou de notre pensée est plus certaine que celle de notre corps et la précède. Contrairement à la tradition aristotélicienne, le premier objet de l'intellect ici n'est plus l'objet sensible ou l'image, mais notre esprit lui-même. La dissociation de l'esprit et du corps induit le primat épistémologique de l'esprit sur l'objet sensible et constitue par ce fait la destruction de la tradition aristotélicienne. « Les pensées vraies [...] écrit Hegel, peuvent seulement se gagner par le travail du concept. Le concept peut seul produire l'universalité du savoir »².

L'expérience du morceau de cire, outre ce qu'elle nous renseigne sur la connaissance du moi, nous livre également le rôle de l'imagination pour ce qui concerne la connaissance de l'essence des choses matérielles. Ainsi, Descartes en poursuivant sa Méditation sur l'analyse du morceau de cire, fait observer que l'imagination est incapable de me fournir la connaissance de la cire. Car dans son essence, la cire revêt une infinité des formes qui laissent comme hors-jeu l'imagination. Celle-ci est incapable de se représenter une telle infinité de forme et de mouvement. « Et par conséquent, écrit Descartes, cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer »³, mais seulement par une inspection de l'esprit. Dans cette expérience du morceau de cire, Descartes n'accorde pas à l'imagination un rôle déterminant dans la connaissance de l'essence des choses matérielles. Pour lui, c'est l'entendement qui perçoit le corps et non l'imagination parce que seul l'entendement est capable de concevoir la cire à travers ses multiples changements et déterminer que c'est la même cire. Sur l'analyse du morceau de cire, nous aurons à faire des analyses assez approfondies quand nous aurons établi le

¹ AT IX-1, 26.

² HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Aubier, p. 57.

³ AT IX-1, 24.

rapport de l'homme à la nature à travers les différentes occurrences du mot nature chez Descartes. Mais à ce stade nous voulons seulement montrer que l'une des fonctions de l'analyse du morceau de cire est de hiérarchiser les éléments du *cogito*, et de découvrir l'entendement à la racine de l'imagination et de la sensation. La puissance de former l'idée de l'essence des choses corporelles, selon Descartes, revient à l'entendement pur et non à l'imagination qui s'y voit privée comme l'indique justement l'analyse du morceau de cire.

Pour former l'idée des choses matérielles, l'empirisme aristotélicien ordonnait à l'entendement humain de se tourner vers l'imagination. L'analyse du morceau de cire se veut une déconstruction de cet empirisme aristotélicien et prépare, pour ainsi dire, l'innéisme des idées dans l'intention d'établir l'essence des choses matérielles partant des idées mathématiques dans l'entendement. L'on comprendra aisément qu'en dissociant les idées dans l'entendement et les images dépeintes dans l'imagination, Descartes déconstruit l'empirisme aristotélicien et lance les bases de sa théorie de la connaissance. Pour concevoir des choses corporelles ou spirituelles, on n'a plus besoin de l'image, toute intellection pure se fait sans elle. C'est ce que Descartes affirme dans les Réponses aux Cinquièmes Objections : « La conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle »¹.

Nous avons fait remarquer que, au regard de la première Méditation métaphysique, l'objectif cartésien consistait à établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Une fois éliminées toutes les opinions dans lesquelles on pouvait trouver le moindre doute, il rencontre, tel un axiome, une première certitude absolue, celle de sa propre existence. Mais, une fois admise l'existence du moi, demeure la question de son essence. Déterminer l'essence de l'homme se fait à l'intérieur même de l'expérience humaine, selon Descartes, à la première personne. C'est-à-dire, je suis d'abord, immédiatement, un être pensant, avant même de pouvoir me doter d'un corps : « l'âme est plus facile à connaître que le corps ».

Qui suis-je ? Tout homme doit pouvoir répondre pour lui-même. Descartes répond « une chose qui pense ». L'attribut « pensée » ne peut être détaché de la substance que je suis. L'homme se définit d'abord par la seule pensée. Ce qui sous-entend que tous les autres êtres de la nature ne sont pas pensants, n'appartiennent pas

¹ AT VII, 363-364.

au même genre ontologique que l'homme, ne relèvent pas de la même substance. En quoi cela permet-il à Descartes de fonder la nouvelle science de la nature ? C'est précisément parce que l'homme est le seul sujet pensant et conscient, donc connaissant, et qu'il peut prendre la nature comme objet à connaître. L'analyse du morceau de cire a permis de comprendre que l'intellect pour connaître actuellement son objet n'a pas de se convertir en image, l'esprit se connaît indépendamment de l'image ou de l'imagination. Elle prive donc l'imagination de la puissance de former l'idée de l'essence des choses corporelles pour l'attribuer à l'entendement pur. Il y a donc deux substances irréductibles l'une à l'autre : la substance pensante, l'âme qui constitue essentiellement l'identité du moi et la substance étendue, le corps, dont est constitué tout ce que nous percevons en nous et hors de nous. La pensée étant intériorité et par essence absence de tout ce qui appartient aux corps en moi et hors de moi. De la même manière, le corps qui est pure extériorité est ce qui reste lorsqu'on élimine tous les attributs de la pensée. L'homme, selon Descartes, n'est pas dans la nature, il est hors d'elle pour pouvoir la connaître et la maîtriser. L'homme n'est, ni ne peut être objet de science. Il en est le sujet. Ainsi, « la conséquence du je pense, c'est un dualisme ontologique radical entre l'âme et le corps »¹ : le moi ou l'âme qui définit l'esprit humain comme chose pensante est une substance spirituelle dont l'attribut principal est la pensée. Ce moi ou cette âme est totalement distinct du corps, lequel étant une substance matérielle a pour attribut principal l'étendue. Ces deux substances sont fondamentalement distinctes selon Descartes.

I. 2. 2. Dieu comme cause efficiente.

Il est apparu que l'affirmation de sa propre existence permet de sortir du doute. Seul, « je suis » résiste au doute, seul, « je suis » est évident. Mais la seule affirmation de l'existence du *cogito* ne suffit pas encore pour mettre fin au doute hyperbolique suscité par l'hypothèse du malin génie ou du Dieu trompeur. Avec l'hypothèse du malin génie, l'effondrement a été complet. Si la connaissance du moi échappe au doute, l'existence du monde extérieur continue à être mise en cause. C'est pourquoi Descartes se mettra à la recherche d'un autre être en dehors de lui, donc du moi pensant, mais en s'appuyant uniquement sur ses propres pensées. Car à ce stade il

¹ Ed. DERUELLE, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophie de Socrate à Foucault*, 2^o éd. De Boeck université, Bruxelles, 2006, p. 157.

ne peut pas se placer dans l'ordre objectif des choses. En d'autres termes, l'acquis du *cogito* permet de tirer la règle générale de l'évidence. Désormais, le *cogito* est une certitude. Mais qu'est-ce qui me permet d'affirmer la certitude du *cogito* ? C'est ainsi que Descartes se voit dans l'obligation de se trouver un critère de vérité qui lui permettra, en le respectant, de faire la découverte d'autres certitudes. Mais Descartes découvre en même temps que ce critère de vérité n'a qu'une valeur subjective. Il ne permet pas de sortir de ma science pour opérer un saut dans l'objectif. Pour s'élever à la sphère de la chose, Descartes aura recours à la force du principe de causalité. C'est elle qui permet au *cogito* d'opérer le saut dans l'objectif. Ce qui va le conduire à vouloir établir les preuves de l'existence de Dieu. Nous réservons les amples détails sur leur démonstration dans le chapitre suivant, mais faisons toutefois indiquer que le fil conducteur de leur démonstration réside dans la recherche de la cause efficiente et totale de la réalité objective de l'idée de l'être infini en moi, ou de l'existence du moi possédant cette idée. C'est pourquoi, lorsqu'il est question de clarifier ses preuves de l'existence de Dieu, Descartes affirme avec insistance l'importance et le rôle primordial du principe de causalité.

C'est cette importance primordiale du principe de causalité que Descartes essaie de faire comprendre à Caterus lorsque celui-ci prétend qu'« être objectivement dans l'entendement, c'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui n'est qu'une dénomination extérieure, et qui n'ajoute rien de réel dans la chose, etc. »¹. Pour Caterus, la réalité objective dans l'idée de Dieu ne peut pas avoir de cause parce qu'elle ne constitue qu'une simple dénomination extérieure. La réponse de Descartes consiste à montrer que cette réalité a besoin de cause pour être conçue et non simplement « un pur rien ». « Mais que je parle de l'idée, qui n'est jamais hors de l'entendement, dit Descartes, et au respect de laquelle être objectivement ne signifie autre chose, qu'être dans l'entendement en la manière dont les objets ont coutume d'y être »². Ce que le savant théologien des Pays-Bas ne comprend pas c'est lorsque Descartes écrit : « être dans l'entendement en la manière dont les objets ont coutume d'y être », que Descartes pense plutôt à l'existence propre de l'idée comme telle, et non comme l'entendrait un thomiste qui penserait à l'espèce, qui est, non point une image ou un substitut de l'objet réel, mais l'objet lui-même considéré dans l'action qu'il exerce sur le sujet. Il est clair que Descartes n'affirme pas qu'il puisse y avoir

¹ AT IX-1, 81.

² AT IX-1, 82.

présence directe de la chose à l'esprit. La chose n'est jamais connue par l'intermédiaire de l'idée, et l'idée, comme représentation ou image de la chose, a une réalité spécifique.

Toujours dans les Réponses aux Premières Objections, Descartes continue à mettre l'accent sur la nécessité de chercher la cause efficiente de toute chose. Il fait savoir qu'il n'y a aucune chose qui existe sans que l'on sache pourquoi elle existe. Il n'y a non plus aucune chose qui soit sans cause efficiente. L'esprit humain doté de la lumière naturelle perçoit avec évidence la nécessité d'appliquer la cause efficiente même à la première cause. Même s'il y a un principe qui recommande de s'arrêter dans la chaîne des causes, sa validité ou sa véracité n'est possible que si la première cause est précisément la cause efficiente d'elle-même. Ainsi, poursuit encore Descartes dans les Réponses aux Seondes Objections lorsqu'il évoque, dans la suite du texte, la réalité de la chose comme la cause de l'idée et non comme son modèle : « 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 »¹. Descartes estime qu'il convient d'admettre que la connaissance de toutes les choses sensibles et insensibles dépend nécessairement de cet axiome.

C'est dans le même ordre d'idée que Descartes, dans les Seondes Réponses, répondra à l'objection qui considère « que l'idée de Dieu qui est en nous n'est qu'un être de raison »². Comme dans sa réponse à l'objection de Caterus, Descartes estime que « c'est 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 »³. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre pourquoi Descartes situe en tête des notions communes le principe de causalité. Ce principe stipule qu'« Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu »⁴. Comment alors doit-on appliquer la notion de la cause efficiente à la preuve de l'existence de Dieu ? A cette objection, Descartes estime « qu'il est manifeste à tout le monde que la considération de la cause efficiente est le premier et principal moyen, pour ne pas dire le seul et

¹ AT I, 128.

² AT IX-1, 106.

³ AT IX-1, 107.

⁴ AT IX-1, 127.

unique, que nous ayons pour prouver l'existence de Dieu »¹. C'est en considérant le principe de causalité que Descartes peut s'y appuyer pour quitter le domaine de la science et arriver ainsi à démontrer l'existence de Dieu.

Certes, la validité objective du principe de causalité n'a pas encore la garantie que lui apportera la vérité divine. Ce qui fait qu'il n'est pas possible qu'il soit un principe inconditionné fait remarquer Burman à Descartes, lequel pourrait rendre possible la déduction de l'idée en nous comme effet à sa cause hors de nous, comme gratuitement, sans que nous intervenions. Au moment où le doute hyperbolique n'est pas encore levé, l'interlocuteur de Descartes lui fait observer à juste titre qu'« il n'est pas encore assuré de ne pas se tromper à leur sujet ». Il s'agit certainement des notions communes ou axiomes. A ce stade, la réponse de Descartes consiste précisément à dire que c'est l'attention de l'esprit qui soutient l'applicabilité du principe de causalité. Ainsi écrit-il : « Il sait, parlant de son interlocuteur, qu'il ne se trompe pas au sujet des axiomes, puisqu'il y porte attention ; aussi longtemps qu'il le fait, il est certain de ne pas se tromper et il est forcé de donner son assentiment »².

Mais, il convient également de souligner que Descartes, dans ces preuves, n'entend pas seulement démontrer que Dieu est la cause efficiente qui crée continuellement mon existence et qui est cause de son idée en moi. Mais aussi il applique la notion de cause efficiente même dans la sphère divine, introduisant ainsi la notion de l'aséité de Dieu, *causa sui*. A ce propos, Thibaut Gress considère que « la *causa sui* constitue une exigence de la raison comme fondement, laquelle imposerait à la considération du divin d'être lui-même soumis à un même principe d'intelligibilité que la totalité de l'étant »³. Que Descartes applique le principe de causalité à Dieu lui-même, sera l'angle d'attaque de certains théologiens, notamment du père Arnauld. Reprenant la réponse de Descartes à Carterus, Arnauld, la trouvant hardie, rejette la notion de l'aséité positive de Dieu⁴. Etienne Gilson estime que « refuser d'effectuer ce passage à la limite, c'est mettre en échec la nécessité du principe de causalité, nier sa valeur de principe et rendre impossible la preuve de

¹ AT IX-1, 148.

² DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Textes présentés par André Bridoux, p. 1358.

³ T. GRESS, *Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes*, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 263.

⁴ AT IX-1, 162. « Pour résoudre cet argument, Monsieur Descartes répond que cette façon de parler, être par soi, ne doit pas être prise négativement, mais positivement, eu égard même à l'existence de Dieu ; en telle sorte que Dieu fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet. Ce qui me semble un peu hardi, et n'être pas véritable ».

l'existence de Dieu à la fois dans le système de Descartes et dans celui de saint Thomas d'Aquin », avant de conclure que « Descartes aboutit à l'idée d'un Dieu dont l'existence nécessaire, fondée sur sa puissance infinie, est faite de fécondité interne et d'efficience de soi »¹.

Pour Arnauld, il faut dissocier d'abord l'aséité positive de la causalité. Être par soi se comprend, pour lui comme l'impossibilité d'être sa propre cause. Ainsi, appliquer la causalité efficiente à Dieu lui-même c'est le concevoir à la manière des choses créées et par conséquent nuire à la transcendance de Dieu. Pour lui, toute cause efficiente, non seulement doit être distincte de son effet, mais se doit d'être antérieure à celui-ci et donc le précéder dans le temps. Et introduire, pour ainsi dire, un certain ordre spatial ou temporel en Dieu serait par le fait même briser l'unité absolue et transcendante de Dieu. Pour Arnauld, rationnellement tout effet procède de sa cause et en dépend et dire qu'une même chose peut dépendre d'elle-même jusqu'à recevoir d'elle-même son être relèverait de l'irrationalité. Raisonnablement, « toute cause est la cause d'un effet, et tout effet est l'effet d'une cause, et partant, il y a un rapport mutuel entre la cause et l'effet. Or il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses ». L'objecteur de Descartes estime qu'il est une absurdité de concevoir qu'une chose peut recevoir l'être d'elle-même. « Or cela arriverait, si nous attribuions les notions de cause et d'effet à une même chose au regard de soi-même ». Et Arnauld continue son objection en s'interrogeant en ces termes comme pour montrer l'incongruité du raisonnement cartésien : « Car quelle est la notion d'une cause ? Donner l'être. Quelle est la notion d'un effet ? Le recevoir. Or la notion de cause précède naturellement la notion de l'effet »².

Schématisons ainsi l'objection d'Arnauld : parler d'une cause efficiente et d'un effet implique nécessairement l'idée de changement, et donc introduit un ordre temporel et spatial. En outre, s'il y a aséité de Dieu, c'est imaginer que Dieu était avant qu'il ne fût. Car parler de cause de soi revient à parler d'une entité qui se précède elle-même. Ce qui serait pour Arnauld contraire à la logique, à la raison. De la même façon, un effet reçoit son être de sa cause, or recevoir précède l'avoir. Pour Arnauld, possédant l'être, il est absurde que Dieu ait besoin de se le donner.

¹ E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 231.

² AT IX-, 163.

Dans sa réponse à ces objections d'Arnauld, nous voulons faire remarquer deux moments très importants : le premier, consiste à la désontologisation de l'aséité de Dieu ; et le second à rappeler que Descartes dissocie, lui aussi, la *causa sui* de l'efficience. Mais aussi son argumentation, on ne doit pas perdre de vue, s'appuie sur la grande puissance de Dieu. Il n'affirme pas à proprement parler que la cause efficiente doit être appliquée à Dieu. Il semble utiliser une comparaison qui ne peut être interprétée comme une affirmation qui déclare Dieu la cause efficiente de lui-même. En disant « qu'il fait en quelque façon la même chose », il veut tout simplement dire que ce n'est pas la même chose. Pour Descartes, ce qui est hardi chez Arnauld c'est qu'il n'est pas arrivé à comprendre que cette façon de parler, c'est-à-dire d'appliquer la cause efficiente à Dieu lui-même est un procédé pédagogique pour l'esprit humain, qui est à la fois fini et imparfait. Compte tenu du caractère fini de l'esprit humain par ce procédé pédagogique, Descartes estime avoir voulu montrer seulement « qu'il n'y a aucune chose dont on ne puisse rechercher la cause efficiente »¹. Il est celui qui reconnaît que Dieu comme l'être infini, grâce à sa grande et inépuisable puissance, n'a pas besoin d'un secours pour exister ou pour être maintenu à l'existence. « Il est en quelque façon la cause de soi-même ».

Nous savons que, pour prouver l'existence de Dieu, Descartes trouve la cause efficiente comme le premier et le principal moyen. Certes, tout ce qui existe dans le monde a une cause qui le produit. C'est pourquoi l'auteur des *Méditations métaphysiques* estime qu'il faut donner toute sa liberté à notre esprit de rechercher les causes efficientes de tout ce qui existe sans faire l'exception même de Dieu. Ce qu'il faut entendre, selon les propres propos de Descartes, est que « tous ceux qui suivent seulement la conduite de la lumière naturelle, forment tout aussitôt en eux dans cette rencontre un certain concept qui participe de la cause efficiente et de la cause formelle, et qui est à l'une et à l'autre : c'est à savoir que ce qui est par autrui, est par lui comme par une cause efficiente ; et que ce qui est par soi est comme par une cause formelle, c'est-à-dire parce qu'il a une telle nature qu'il n'a pas besoin d'une cause efficiente »². Descartes conduit son raisonnement selon l'exigence purement intellectuelle du principe de causalité, affirmant qu'il est évident que tout ait une cause. Et ce principe ne doit accepter aucune exception sous peine d'effondrement. Dans ses propos, Descartes affirme n'avoir jamais prétendu que la *causa sui* ou

¹ AT IX-1, 182.

² AT IX-1, 184.

l'aséité de Dieu s'exerçait de façon efficiente. Mais il l'évoque seulement comme un mode de comparaison pour permettre à l'esprit humain de comprendre l'action de Dieu. Il n'entend établir aucune identité avec ce que se représente l'esprit humain en parlant de la cause en soi. Ce procédé pédagogique aboutit à ce que nous pouvons appeler la désontologisation de l'efficience de la cause. Car, pour Descartes, la chose la plus importante à souligner dans ce contexte, c'est la puissance de Dieu.

En outre, Descartes rappelle que Dieu n'a pas besoin d'une cause pour exister. Ainsi, Descartes, dans la même direction qu'Arnauld, dissocie la cause de soi de l'efficience. Peut-on considérer cela comme une reculade ? Une chose est vraie, Descartes semble atténuer la portée de l'efficience de la cause, au point de dispenser Dieu de toute cause, et de réaliser la vanité d'attribuer à Dieu une cause. De cette façon, la *causa sui* peut se comprendre comme étant une absence positive de cause pour Dieu. Ainsi en témoigne cet extrait des Réponses aux Quatrièmes Objections : « d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est très positive, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est positive, ce qui ne se pourrait dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très parfaite en son genre »¹.

Il importe de remarquer que dire que Dieu est sans cause ne revient pas au même que Dieu est cause de soi. Ces deux expressions ne sont pas équivalentes quoiqu'en dise Descartes. L'inflexion de ses propos, après les remarques d'Arnauld à ce sujet, est sans équivoque. La *causa sui* n'est plus l'identique de cause de soi, car il est même vain d'y penser, voire « ce serait une chose frivole et inutile »², mais vient à désigner de façon positive l'absence de cause. En outre, le rapprochement que Descartes fait de deux causes, efficiente et formelle, alors que Descartes les avait au préalable séparées, lui permettra d'user « de l'analogie de la cause efficiente, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c'est-à-dire à l'essence même de Dieu »³. C'est cette insistance sur l'indispensabilité de la notion de la cause efficiente qui explique que Descartes s'en serve pour prouver l'existence de Dieu. En usant de cette analogie pour conduire à comprendre l'essence de Dieu, ne risque-t-on pas de nuire à la transcendance de Dieu ? Descartes pense que comme la recherche de la cause efficiente de toute chose est nécessaire pour atteindre la connaissance de

¹ AT IX-1, 182-183.

² AT IX-1, 185.

³ AT IX-1, 186-187.

Dieu, il est aussi nécessaire de reconnaître que c'est par la considération approfondie de la nature intime de la cause première au moyen de la cause efficiente que nous pouvons connaître l'immensité de la puissance de Dieu. C'est elle qui permet à Descartes de considérer que Dieu n'a pas besoin de cause pour exister. Par conséquent, l'application de l'analogie de la cause efficiente pour comprendre l'essence de Dieu, au lieu de porter atteinte à la transcendance de Dieu convoque plutôt le caractère positif de la *causa sui*. Elle fait paraître ou met en valeur la transcendance divine vis-à-vis des créatures, lesquelles ont besoin de cause pour exister. Elle marque par le fait même la négation du caractère univoque entre les substances finies et la substance infinie.

Voilà pourquoi la notion de la causalité efficiente qui conduit à prouver l'existence de Dieu met en relief la notion proprement cartésienne de Dieu comme créateur universel de toutes les choses. Car un des traits particuliers de la philosophie est de recourir à Dieu garant de toute connaissance vraie. Descartes fait dépendre les idées claires et distinctes, la certitude et la vérité de toute science à la connaissance du vrai Dieu sans laquelle notre science ne serait que chancelante et approximative. C'est pourquoi Descartes affirme formellement qu'avec la connaissance du vrai Dieu, nous avons « le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité des choses non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle »¹. Le souci qui aiguillonne l'apparition de toutes les questions métaphysiques est de fonder de façon inébranlable la certitude, en poussant l'investigation jusqu'à l'absolu. C'est ainsi qu'« à la différence de Kant et de Fichte, Descartes n'a jamais admis que l'esprit humain pût définir et poser la réalité des choses en vertu de ses propres nécessités à lui. Il n'a jamais cru pouvoir faire reposer la certitude sur l'esprit humain seul, dont il sent l'imperfection »².

Nous affirmions qu'une des caractéristiques principales de la pensée cartésienne était que toute connaissance assurée trouvait sa garantie dans la connaissance du vrai Dieu. En d'autres termes, pour garantir la certitude, Descartes en appelle constamment à Dieu. La vérité de Dieu est donc le chemin, pour Descartes, qui part de la contemplation du vrai Dieu à la connaissance des autres choses de l'univers. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu partant de la considération de

¹ AT IX-1, 56.

² M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome I : *L'âme et Dieu*, Paris, Ed. Mouton, 1953, p. 32.

la cause efficiente établit Dieu comme créateur ou cause efficiente de toutes choses. Comment alors la connaissance de ma nature et celle de l'aséité de Dieu me permettent-elles de parvenir à la connaissance des choses créées ? C'est la question à laquelle nous avons essayé de répondre dans les pages qui précèdent. Descartes affirme dans les Réponses aux Sixièmes Objections que : « ceux qui n'ont pas une connaissance de Dieu suffisante... ils ne connaissent pas néanmoins encore ce qu'ils doivent savoir, ni comment ils doivent savoir : d'autant qu'il faut commencer par la connaissance de Dieu, et après faire dépendre d'elle toute la connaissance que nous pouvons avoir des autres choses »¹. Donc le contenu et le comment de notre connaissance tout entière sont déterminés et orientés par la connaissance de Dieu. Ainsi l'existence de Dieu comme créateur des vérités éternelles est ce qui fonde la philosophie naturelle. C'est pourquoi la théorie de la création des vérités éternelles nous a permis de voir le passage d'un monde hypothétique à un monde réel dans la mesure où elle pose Dieu comme créateur et des essences et des existences. Ce n'est qu'ainsi que Descartes arrive à la découverte d'« un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'univers »².

Remarquons que c'est la connaissance de Dieu qui nous donne accès aux trésors de la science. Mais à elle seule, nous ne pouvons pas arriver à constituer une science. Pour avoir un accès à la science, qui puisse nous permettre de déchiffrer les secrets de l'univers susceptibles d'opérer le passage qui mène de Dieu aux choses, n'est possible que lorsqu'à la connaissance de Dieu s'y ajoutent les notions innées, ce que Descartes appelle autrement les semences des vérités qui sont naturellement en nos âmes. En effet, comme c'est par sa volonté que les vérités éternelles sont telles, nous ne pouvons pas tirer ces vérités de la seule contemplation de Dieu. A Elisabeth, Descartes écrit : « d'autant que nous estimons les œuvres de Dieu être plus grandes, d'autant mieux remarquons-nous l'infinité de sa puissance ; et d'autant que cette infinité nous est mieux connue, d'autant sommes-nous plus assurés qu'elle s'étend jusques à toutes les plus particulières actions des hommes »³.

Donc, il ne peut s'établir un rapport de nécessité entre Dieu et les phénomènes du monde, quand bien même ceux-ci seraient établis par Dieu jusque

¹ AT IX-1, 231.

² AT IX-1, 42.

³ AT IV, 315.

dans la particularité de leurs événements. C'est Dieu qui établit leur nécessité et en les établissant, comme substance infinie, les vérités éternelles ne peuvent exprimer Dieu, car il les dépasse de son entière indifférence. Eclairant, à ce sujet, est cet extrait du *Discours de la méthode* où l'on peut lire : « j'ai taché de trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes »¹.

La thèse de la création des vérités éternelles, déjà soulignée, postule que « Dieu a établi des lois en la nature » d'une part, et a imprimé les idées de ces lois dans nos esprits. Laurence Devillairs, de façon pertinente observe que « les vérités éternelles renvoient simultanément, à la nature de Dieu, dont tout dépend et qui ne dépend de rien, à la nature de notre entendement où ces vérités sont imprimées et à la nature de la chose créée »². De la même manière que Dieu a établi des lois dans la nature, il a également imprimé des notions qui sont naturelles en nos âmes, supplément nécessaire à la connaissance de Dieu pour permettre le passage qui mène de Dieu aux choses. Ce supplément nécessaire que sont les notions innées nous mène aux trésors de la science et fournit une connaissance des choses. En effet, l'article 24 des *Principes de la philosophie* indique la meilleure méthode à suivre pour parvenir à une science parfaite. Dès lors qu'il est établi que Dieu est l'unique raison ou origine des existences et des possibles, la méthode qu'il convient de suivre devrait consister à un effort pour opérer des déductions de l'explication de tout ce qui est créé par Dieu de la connaissance que nous avons de lui. Pour Descartes, il s'agit là du meilleur procédé pour parvenir à la science parfaite, celui dont il faut se servir pour découvrir la vérité, pour connaître « les effets par leurs causes »³.

Dans ce qui précède, il faut comprendre deux choses qui sont affirmées par Descartes : Dieu comme créateur des vérités éternelles et, ensuite, qu'il y a entre l'entendement humain et les vérités éternelles une relation de conaturalité comme déjà souligné. La fin de l'article prévient, comme pour désapprouver, la tentation de théo-cosmologie systématique. En effet, pour déduire l'explication des choses créées par Dieu à partir de la connaissance de Dieu lui-même — façon de prévenir tout risque d'erreur — il faut une circonspection nécessaire. Laquelle permettra de se souvenir

¹ AT VI, 63-64.

² L. DEVILLAIRS, *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, P.U.F., 1998, p. 7.

³ AT IX-2, 35.

toujours, autant qu'il est possible, que Dieu qui est l'auteur de toutes les choses est infini et que nous sommes finis. Dans le *Discours de la méthode*, la conaturalité est expressément soulignée lorsqu'il écrit : « j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et 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 »¹.

Ces lois sont donc des vérités éternelles, innées, gravées en nos âmes, et régissant aussi le monde des corps. Ce sont ces semences qui garantissent la déduction de l'explication des choses créées par Dieu de la connaissance de Dieu lui-même dans la mesure où elles rattachent celle-ci à celle des choses du monde. Elles favorisent, pour ainsi dire, l'établissement du rapport entre la métaphysique et la physique. C'est l'impression en nous des vérités qui rend compréhensible l'enseignement de Dieu et inversement ces semences reçoivent leur vérité de leur source divine. En imprimant en moi les notions des choses, il a simultanément créé mon entendement en le dotant de la faculté de les concevoir².

De toute évidence, Dieu ayant établi les lois en la nature et les a imprimées en nous, ces lois ne se trouvent pas être extérieures à nous, mais elles sont un enseignement de Dieu, et ainsi elles nous sont foncièrement connues. Donc, ce qui est imprimé en nous et est du ressort de l'enseignement de Dieu correspond à ce que Dieu a établi comme lois dans la nature. Dans ce sens, le fonctionnement du monde est conforme aux lois que Dieu a établies en la nature et nous a enseignées, et sa connaissance ne peut que s'accorder à ce qu'en enseignent les vérités éternelles. Parlant de ces lois que Dieu a établies et imprimées en nous, Descartes écrit dans son *Monde* : « je n'en veux point supposer d'autres que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiques ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations : ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure ; et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous concevons distinctement, ni douter que, si

¹ AT VI, 41.

² AT III, 477-478. « Et si l'on me disait que nonobstant que je les puisse concevoir, je ne sais pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit, qu'elles soient entièrement inséparables. Ainsi que je n'ai pas raison de le nier ; je répondrais que, de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussi les déjoindre de façon qu'absolument parlant j'ai raison de les nommer divisible, puis qu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles ».

Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci »¹.

Il ressort de cela que Descartes fait ressortir dans cet extrait son objectif de fonder sa physique propre sur des principes évidents mathématiques. Ceux-ci ne sont rien d'autre que des vérités éternelles. Innées et imprimées dans nos esprits, elles font partie de notre raison. Il ne nous est pas possible de les récuser en doute dès lors que nous les concevons distinctement. De cette façon, il devient possible de comprendre dans quel sens Descartes écrit : « qu'il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae* »². Il fait également comprendre que dans cet extrait du chapitre VII du *Monde*, ces principes constituent les lois qui régissent tout monde possible, le nôtre y compris. Toutefois, sans solliciter la véracité divine, l'auteur du *Monde* opère un passage de la certitude subjective à celle qui se rapporte à l'objet. Ici, on est uniquement au plan hypothético-déductif. Car, à ce stade, l'auteur expose la question du monde possible sans traiter clairement la question de l'existence de notre monde. Il ne sera explicitement question de l'existence et de la réalité du monde sensible que dans les *Méditations métaphysiques*. C'est alors seulement que sera convoquée la nécessité de la véracité divine pour poser et concevoir cette existence comme effective.

Notre hypothèse de départ, dans ce chapitre, qui consiste à trouver dans la théorie de la création des vérités éternelles et dans la métaphysique cartésienne les fondements, de sa philosophie naturelle est ici justifiée. Descartes reconnaît à l'esprit humain une parfaite autonomie dans la série de ses opérations. Ce n'est plus comme dans la philosophie platonicienne (et/ou augustinienne) pour laquelle l'esprit humain n'a pas en soi la capacité d'appréhender son objet s'il n'est pas illuminé ou éclairé par une source qui le transcende. Descartes considère que l'esprit humain est effectivement un foyer lumineux qui porte en lui les semences des vérités. Certes, Dieu qui est le créateur des vérités éternelles est premier et celles-ci constituent les fondements de l'intelligibilité des choses, mais l'esprit humain bien que « 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 »³. L'autonomie et responsabilité caractérisent l'entendement humain en ce

¹ AT XI, 47.

² AT I, 145.

³ AT V, 274.

qu'il est le guide de lui-même, car les semences de la vérité et de la connaissance sont imprimées en lui par Dieu. « Il est certain, dit Descartes, qu'encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau : car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer »¹.

En clair, Dieu peut créer tout ce que nous concevons clairement et tout ce que nous concevons clairement et distinctement peut recevoir une réalité matérielle grâce à l'infinie puissance de Dieu. Ainsi les vérités éternelles peuvent être considérées, à juste titre, comme fondements de rationalité de ce qui peut être et de ce qui est. Ce n'est que dans ce sens qu'on peut comprendre les propos de Descartes déjà cités lorsqu'il déclare : « nous ne saurions... douter que si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci ». Pour une raison évidente : comme l'action de Dieu est de l'ordre de la causalité efficiente, il s'avère que toutes choses doivent être conçues comme obéissant à une causalité efficiente, ce que n'échapperait pas la création des vérités éternelles qui est un cas particulier parmi d'autres dans l'universalité de ce principe causal.

Certes, dans la connaissance des choses l'âme est autonome et responsable. Elle n'a affaire qu'à elle seule. Le manque d'adéquation ou de conformité entre l'idée et la chose exprime ainsi ce rapport de l'âme à elle-même ou à ce que Dieu a imprimé en elle, « à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil »². C'est avec raison que Laurence Devillairs fait observer que : « nous ne “voyons” le monde et n'appréhendons le réel qu'au travers des vérités géométriques, mais c'est précisément au moyen de ces vérités que nous parvenons à la connaissance des choses », et elle poursuit en citant Descartes : « pourvu qu'on suppose que cette nature agit en tout suivant les lois exactes des mécaniques, et que c'est Dieu qui lui a imposé ces lois »³.

Constatons qu'il existe chez Descartes la volonté de vouloir toujours fonder la vérité de la connaissance distincte et claire sur Dieu. Dans les *Méditations* comme dans le *Discours*, le fond de l'argumentation est le même, lorsqu'il s'évertue à montrer que la connaissance claire et distincte a Dieu pour auteur et dépend de lui. Ce qui permet à la règle de l'évidence d'avoir une validité objective parce qu'elle cesse d'être un pur produit seulement de l'esprit humain. Donc, tout ce qui est réel et vrai

¹ AT XI, 36.

² AT VI, 141.

³ L. DEVILLAIRS, *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Paris, P.U.F., 1998, p. 43.
Voir Lettre à Mersenne, 20 février 163.

dans les idées en nous n'est imprimé en nous que par Dieu et non pas considéré comme provenant de nous-mêmes.

I. 2. 3. La preuve de l'existence des choses matérielles et leur essence comme étendue.

Nous avons souligné dans les pages précédentes que l'une des questions les plus originales abordées par la philosophie de Descartes consiste dans son idée directrice de vouloir étendre à tous les domaines de la connaissance la méthode mathématique de l'évidence. L'auteur s'est aussi rendu compte que le risque de fausse clarté est toujours possible et capable de rendre l'évidence trompeuse. C'est ainsi que Descartes fait dépendre la règle de l'évidence de Dieu. Substance souverainement parfaite, Dieu me garantit en effet que les idées que je conçois comme claires et distinctes sont vraies. C'est encore sous cette dépendance ou subordination de l'évidence à Dieu que Descartes cherchera à faire reposer la détermination de l'essence des corps physiques par des idées mathématiques en nous. Ainsi, « faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement »¹. Donc, nous sommes assurés que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai parce que ce Dieu, qui a la puissance de produire toutes ces choses, a également imprimé ces choses en nous. En d'autres termes, avec la subordination à Dieu de la règle de l'évidence, j'ai le moyen, connaissant l'essence des corps physiques, à savoir l'étendue géométrique, de savoir qu'il existe des corps, et donc la physique a un objet. C'est tout ce qu'il faut pour fonder la physique comme science du réel. Par-là, l'étendue est posée définitivement comme l'essence des choses matérielles.

A-t-on le droit de conclure, à l'examen des *Méditations*, que la philosophie naturelle de Descartes se termine par la détermination mathématique de l'essence des choses corporelles ? Y a-t-il adéquation entre élaborer les idées des essences des choses hors de nous pour les leur appliquer et constater qu'elles sont en réalité telles que nous nous les représentons ? D'où la stricte nécessité d'examiner si notre représentation de l'essence des choses matérielles correspond à leur réalité hors de

¹ AT IX-1, 63.

nous. Or il s'avère que les idées en nous sont contingentes. Ainsi, on ne peut pas se permettre de conclure à brûle-pourpoint de l'essence à l'existence. L'auteur des *Méditations métaphysiques* va se forcer de trouver un accès pouvant conduire aux réalités sensibles hors de nous. Eu égard à cela, il commence par s'appuyer sur l'imagination, qu'il estime ne pas faire partie obligatoirement de sa nature susceptible de se constituer en instance de perception. Descartes fait remarquer dans son analyse que la faculté d'imaginer (et de sentir) « dans son concept formel, renferme quelque sorte d'intellection », mais ne lui reconnaît aucune fonction essentielle dans la connaissance de l'essence des choses matérielles. « Elle est pour une pareille entreprise définitivement hors-jeu »¹, comme l'affirme Martial Gueroult.

N'étant pas parvenu par l'imagination d'ouvrir un accès à la sphère extérieure des choses matérielles, la trouvant incapable de démontrer l'existence des corps, mais seulement leur probabilité, Descartes estime à propos d'examiner « ce que c'est que sentir ». Il s'agit de voir « si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles »². Etant assuré de disposer de la connaissance de soi-même, et convaincu d'avoir découvert plus clairement celui qui est l'auteur et l'origine de son être, Descartes juge ne pas penser à la vérité qu'il doit témérairement admettre toutes les choses que les sens lui semblent enseigner. Mais il ne pense pas non plus qu'il doive toutes généralement les révoquer en doute. Les sens étant aussi produits de Dieu, Descartes estime qu'ils peuvent disposer de quelques vérités. L'auteur des *Méditations métaphysiques* s'appuie encore sur la puissance de Dieu qui peut produire dans la réalité tout ce que nous concevons clairement et distinctement. C'est clairement évident qu'à ce stade de la sixième méditation, la différence entre les philosophes idéalistes et Descartes devient perceptible. Les idéalistes conçoivent, bien qu'à des accents différents, le domaine des sens comme réduit à une production idéale, astreint pour ainsi dire aux constructions de l'intellection. L'altérité de la réalité est réduite dans sa totalité par les philosophes idéalistes à de l'intelligible. Pour Descartes, quand bien même la pensée serait la réalité la plus évidente, la réalité du monde extérieur bénéficie d'un contenu qui échappe à l'intellection, contenu auquel elle n'a pas accès, mais que seul Dieu peut nous garantir. Ce qui explique ce constat auquel aboutit Descartes à l'issue de l'examen des sens. « Je reconnais aussi en moi

¹ M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T II, p. 46.

² AT IX-1, 59.

quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autres semblables »¹.

Remarquons d'abord que la suite du texte stipule clairement que les facultés de changer de lieu ou de se mettre en plusieurs postures et d'autres semblables doivent être attachées à la substance corporelle ou étendue. Car s'y trouve contenue, « dans leur concept clair et distinct », une sorte d'extension, mais point du tout d'intelligence. Ensuite, pour prouver la réalité d'une chose matérielle hors de moi, Descartes fait allusion à la présence en moi d'un principe de causalité attesté par une certaine contrainte que j'éprouve en moi. Parce que, dit Descartes, « il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles. Mais, elle me serait inutile et je ne pourrais aucunement m'en servir, s'il n'y avait en moi ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré »².

Cette contrainte sensible qui prouve que le sentiment doit avoir une cause différente de moi-même ne suffit pas à fonder l'existence de corps hors de moi. La raison qui amène à cette considération est la suivante : Descartes « ne pose nullement que le corps est différent de moi parce qu'il doit être posé comme tel en vertu de la contrainte exercée par la cause, mais, au contraire, il prouve que le corps peut être cause de la contrainte parce qu'on le sait déjà qu'il est différent de mon âme »³. Martial Gueroult estime avec raison qu'en l'espèce, Descartes est plus exigeant que d'autres idéalistes qui ne requièrent d'autres raisons pour établir l'existence d'une chose corporelle hors de moi que le principe de causalité lié à la constatation en moi-même d'une contrainte. Mais comment Descartes parvient-il à conclure à l'existence des corps matériels hors de moi ? Descartes aperçoit d'abord le caractère propre et particulier de nos sens par rapport à leur passivité et aussi à la manière dont se place ou se positionne notre corps dans le monde. Il arrive ensuite à solliciter le principe de causalité pour l'appliquer à cette relation asymétrique entre passion et action, lui permettant d'établir la réalité d'un corps hors de moi qui influe ainsi sur nos sens

¹ AT IX-1, 62.

² AT IX-1, 63.

³ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T. II, p. 84.

extérieurs par une action de type causale. «Et partant, conclut Descartes, il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent »¹.

Comme on peut le remarquer, l'essentiel du raisonnement cartésien se trouve dans le constat de la passivité de nos sens extérieurs et la mise en pratique de cette passivité. Ces deux actes sont les seuls à nous permettre de trouver un accès à la sphère de l'extériorité à certifier la certitude ou le caractère probant de l'essence des choses matérielles comme étendue. Ces deux opérations rendent possible, pour Descartes, le réalisme touchant la causalité des choses extérieures. Dans la sixième Méditation, on peut lire : «Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même [...], 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 [...] »². Il ressort de cela que pour Descartes, la preuve de l'existence des choses matérielles s'achève par l'intervention de la vérité divine, appliquée, cette fois à une inclination naturelle. Ce qui lui sera reproché par certains philosophes, notamment Berkeley pour qui c'est Dieu qui m'affecterait directement des sensations, et donc attribue à l'action directe de Dieu toute causalité efficace. Pour Descartes, un Dieu semblable à celui de Berkeley serait trompeur. David Hume, quant à lui, estime que la causalité doit être vue sous l'angle de l'habitude ou de la régularité. Elle ne suppose pas une connexion nécessaire entre les phénomènes ou les événements. Pour lui, l'apparente connexion nécessaire est l'œuvre de l'imagination par la force des habitudes qu'elle produit en nous. «Tous les événements semblent entièrement détachés et séparés. Un événement suit l'autre, mais nous ne pouvons jamais observer aucun lien entre eux. Ils semblent être liés par conjonction, mais jamais par connexion »³. Descartes ne se laisse pas abuser par le caractère contraignant qu'implique l'expérience par nos sens extérieurs et n'entend pas méconnaître la spécificité que révèlent nos sens extérieurs. Ce serait un réductionnisme maladroit de vouloir affaiblir la passivité de nos sens en la ramenant à un produit de l'imagination alors que nous n'en sommes même pas capables d'en disposer à notre gré. Il devient donc évident que Descartes prouve l'existence des phénomènes en mettant en lumière

¹ AT IX-1, 63.

² AT IX-1, 63.

³ D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, VII, II, trad. A. Leroy, Aubier, 1947,

la passivité de notre faculté de sentir et la mise en pratique du principe de causalité à ce trait distinctif des sens.

Il est frappant de constater que la manière dont Descartes procède pour prouver l'existence des corps matériels permet de sortir de la sphère de ma pensée pour avoir accès à la sphère de la chose. C'est de cette façon qu'il est parvenu également à prouver l'existence de Dieu. Donc la preuve de l'existence de Dieu et celle de l'existence des choses matérielles présentent une structure analogue avec le même but. En d'autres termes, la même disproportion qui existe, sur le plan métaphysique, entre l'entendement humain et la réalité objective de l'idée de Dieu, se rencontre aussi, comme son corrélat sur le plan physique entre nos sens extérieurs et les choses matérielles comme objets de ces sens. On comprend dès lors que c'est la mise en pratique du principe de causalité, dictée par le constat d'un effet dont je m'assure que je ne suis pas la cause, qui permet de sortir de la sphère de ma pensée ou de ma science pour accéder à la sphère des choses corporelles.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous venons de donner les raisons pour lesquelles Descartes fondait sa philosophie naturelle sur ses six Méditations ou tout simplement sur sa métaphysique. On ne le dira pas mieux que Descartes lui-même sur la structure de la partie métaphysique de sa philosophie naturelle. Il résume cela en ces termes : « Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et 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. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou mathématiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques à savoir, qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en

diverses façons¹. Voilà, en somme tous les principes dont je déduis la vérité des autres choses »².

Conclusion

La métaphysique cartésienne, inaugurée par la théorie de la création des vérités éternelles, constitue le fondement de la conception cartésienne de la nature voire de sa philosophie naturelle, ainsi que nous venons de le montrer.

Elle est définie par Descartes par ses objets : Dieu, l'esprit humain et toutes les notions simples et claires qui sont en nous. La métaphysique « contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immortalité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous »³. On comprend dès lors, de tout le développement qui vient d'être fait, que Descartes ne s'est intéressé à la métaphysique que pour fonder la physique : « je n'eusse su trouver les fondements de la physique si je ne les eusse cherchés par cette voie ». La physique ne peut pas se passer de la métaphysique lorsqu'il s'agit d'atteindre les fondements. Dans ce cas, il faut « Toucher en la physique plusieurs questions de métaphysique ». En elle-même, l'expérience sensible reste sans fondement et pour prétendre à la rationalité, la métaphysique lui sert de « rempiètement ». Dans son aboutissement comme dans sa préméditation, la métaphysique correspond directement au principe de la physique.

La métaphysique se présente comme le savoir de l'immatériel. Ce qui détermine sa spécificité par rapport à la physique. Ainsi, l'on comprend aisément que la pensée cartésienne se donne comme obligation de pousser jusqu'à l'extrême limite l'exigence et la radicalité d'une exigence fondatrice. Il n'est pas possible d'envisager d'obtenir un savoir certain, quel que soit le domaine, si l'on ne se donne pas les moyens de répondre à une série de questions fondamentales qui concernent proprement la métaphysique comme l'entend Descartes : Dieu existe-t-il ? Est-il ou

¹ Comme on verra plus tard, en cette phrase l'on voit l'innovation fondamentale de Descartes en physique. En réduisant la matière à l'étendue, et en considérant les configurations et les mouvements des corps, il se donne des moyens de traiter l'intégralité du monde matériel avec des outils mathématiques.

² AT IX-2, 9-10.

³ AT IX-2, 14.

Voir la première partie des *Principes de la philosophie* qui porte sur les principes de la connaissance humaine. Ce qui est commun à ces objets par lesquels Descartes définit la métaphysique c'est leur caractère immatériel.

non trompeur ? Que suis-je, moi qui veux savoir ? Répondre à ces questions c'est assurer le fondement et la constitution du savoir. Comment, en effet, bien penser la nature si nous ignorons ce que nous sommes, nous qui la pensons, et si nous ne savons pas ce qu'est Dieu qui l'a créée ? Une science certaine ne peut être bâtie que sur des principes métaphysiques aussi solides que fermes. D'où, pas de physique sans métaphysique. Ces premiers principes de la connaissance, Descartes rêve de leur donner une certitude absolue et ainsi faire de la métaphysique une science « plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres »¹.

C'est dans cet ordre d'idée que la théorie de la création des vérités éternelles se comprend comme pouvant fonder la philosophie naturelle de Descartes dès lors qu'elle divise le réel en deux domaines : celui de l'objet et celui de l'infini. Car elle se présente comme une métaphysique doublant l'objet connu de sa cause, affirmant derrière les choses et derrière les essences le créateur de ces choses et de ces essences. Nous avons reconnu que cette théorie est décisive dans la construction de sa philosophie naturelle. Elle exprime l'idée que « c'est Dieu qui a établi des lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume ». Les lois de la nature résultent d'un libre décret de Dieu. Descartes affirme que ces lois de la nature sont imprimées en nous et que l'esprit humain peut se permettre de supposer leur correspondance avec les idées mathématiques par leur commune subordination à Dieu. C'est ainsi qu'il peut soutenir qu'« il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à les considérer »². Ce qui veut dire autrement que nous pouvons nous autoriser à penser que les vérités mathématiques que nous concevons en nous-mêmes peuvent être réalisées dans la nature hors de nous comme leurs corrélats matériels. C'est dans la droite ligne de ce que Descartes lui-même écrit lorsqu'il dit : « généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre »³. Voilà pourquoi nous avons vu dans cette thèse de la libre création des vérités éternelles, la volonté manifeste de Descartes à vouloir fonder sa philosophie naturelle.

Outre la théorie de la création des vérités éternelles, Descartes établit dans ses « six Méditations », dans leur aboutissement comme dans leur préméditation, les

¹ AT VI, 41.

² AT I, 145.

³ AT I, 146.

fondements de sa philosophie naturelle, en détruisant les principes d'Aristote. Dès la première Méditation, Descartes cherche à établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Il procède par une entreprise de purification, de purge, d'élimination des fausses opinions, de rejet de tout ce qui n'est que probable et douteux. Ce qui lui permet de rencontrer une première certitude absolue, celle de sa propre existence. «Je suis» résiste à toute entreprise de doute. Car, l'acte même de douter suppose un sujet qui doute, de telle sorte que douter de ce sujet, c'est encore l'affirmer.

Ensuite, dès l'instant que l'existence du moi est admise, Descartes se pose la question de son essence. Descartes découvre alors l'essence du moi comme uniquement un être pensant. L'homme se définit d'abord par la seule pensée. Donc tous les autres êtres de la nature n'appartiennent pas au même genre ontologique que l'homme, la nature étant objet à connaître. Seul l'homme est pensant et conscient. C'est ainsi que le recours à l'analyse du morceau de cire est destiné à s'opposer à la tendance qui laisse croire que l'objet extérieur est mieux connu que le moi. Cette analyse démontre que la réalité de l'objet extérieur que l'on croit plus certaine que le moi se voit réduite à un acte de mon esprit, ou même à la compréhension que je n'en ai. Ainsi, cette partie de moi qui ne tombe point sous l'imagination, et qui est ma conscience est le fondement de toute objectivité. Certes, l'affirmation de l'existence du moi met fin au doute. Ainsi, le moi devient le substrat de toutes les idées, ce moi considéré sur le plan de l'être. L'essence des idées est de prétendre à l'objectivité. Or l'hypothèse du malin génie étant une remise en question de la validité des fondements de notre connaissance, et nos idées étant considérées comme des modes du moi, voyant leur réalité formelle se ramener à la vérité du *cogito*, nos idées ne pourront jamais correspondre à leur essence. C'est pourquoi Descartes fait rattacher nos idées à Dieu comme à leur fondement ontologique, origine et créateur de tous les créés. Seulement ainsi que nos idées devront prétendre à l'objectivité et apparaître comme vraies. Bref, elles correspondront à leur essence. C'est par la force du principe de causalité que le *cogito* accomplit ce saut dans l'objectif. C'est ce que nous avons tenté de montrer. Il nous a permis de poser Dieu comme à la fois le fondement ou la justification des mathématiques et de la physique.

Il est à la fois le fondement des essences et des existences. La vérité de Dieu est donc le chemin qui part de la contemplation du vrai Dieu à la connaissance des autres choses de l'univers.

Selon Descartes, la physique, comme toute autre science, ne peut assurer de manière autonome la validité de ses résultats. Pour fonder la validité de ses énoncés, il faut au préalable en avoir questionné et définitivement élucidé les conditions de possibilité métaphysique. Que peut-on encore savoir si l'on renonce à prouver l'existence de Dieu, si l'on ne sait plus très bien ce qu'on est, lorsqu'on a abandonné l'idée d'une métaphysique qui pourrait parvenir à des résultats certains ? Quel statut donner à une science qu'on a renoncé à fonder ? C'est la raison pour laquelle la métaphysique se doit de fonder la physique, science générale du monde matériel. Pour connaître le monde matériel, il faut connaître ces réalités immatérielles que sont l'âme et Dieu. Une telle connaissance est à notre portée, si nous réussissons à élever notre esprit au-delà des choses sensibles, si nous ne confondons pas l'intelligible avec l'imaginable. L'erreur de la scolastique a été précisément d'admettre cette maxime : « 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 et de l'âme n'ont jamais été.

CHAPITRE II : L'ESPRIT HUMAIN ET DIEU COMME TRANSCENDANT LA MONDANITE

La question des fondements est pour Descartes primordiale lorsqu'il s'agit de constituer la science. C'est ainsi qu'il ne pouvait pas concevoir une science orpheline de la métaphysique parce qu'il a estimé que, pour connaître, il importe de savoir de quoi l'on parle, et d'être certain de parler de quelque chose qui existe. En d'autres termes, pour connaître, ou pour constituer la science, il importe de déterminer ce qu'est le réel pour être assuré de s'appuyer de manière radicale et résolue sur quelque chose. C'est alors qu'une réflexion métaphysique est, aux yeux de Descartes, incontournable parce qu'elle permet de s'élever jusqu'au fondement de la réalité. Ainsi, la conscience et Dieu lui sont apparus comme des fondements indispensables qui lui permettront finalement de découvrir l'esprit de découverte de l'homme dans son rapport avec la nature (sujet qui sera élucidé au chapitre suivant). Mais à présent, nous voulons montrer qu'à l'issue du doute radical qui a tout emporté sur son passage et laissant définir le monde, si on peut oser le dire ainsi, comme ce dont la réalité fait défaut, il y a quelque chose de certain qui échappe à la précarité du monde, et sur lequel toutes les connaissances peuvent être arrimées comme à leur socle. Certes, Descartes ne fait pas du doute radical le but de son entreprise. A travers ce qui peut être considéré comme la déconstruction de la réalité du monde, il cherche plutôt à trouver un fondement à partir duquel la réalité purgée de tous ses appareils trompeurs peut et doit être pensée. Ce fondement n'est rien d'autre que la conscience et Dieu qui sont les deux piliers de la philosophie selon Descartes et que nous allons découvrir dans ce chapitre comme constituant la présence même de la réalité la plus effective.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, seuls l'ego et Dieu transcendent le monde en raison de l'inconsistance de celui-ci. Par conséquent, seules leurs existences apparaissent comme certaines et susceptibles d'être démontrées de façon véritable. Lorsqu'il écrit à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris pour leur présenter son projet de Méditations, Descartes exprime la raison qui le porte à le faire. Pour lui, les deux questions de la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont d'une importance capitale et il souhaite que ses lecteurs reconnaissent la légitimité de la démarche rationnelle comme seule capable de convaincre ceux qui n'entendent pas le discours de la foi. Ainsi peut-il écrire :

«j'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle »¹.

Nous retenons d'abord que l'importance de démontrer l'existence de Dieu et celle de l'âme humaine par la philosophie n'est pas seulement une question de méthode, mais plus profondément encore, c'est une question liée aux conséquences ontologiques de la déconstruction de la réalité du monde. Et ce qui transcende celle-ci apparaît désormais comme certain. Les propos de Descartes visent ensuite à convaincre les destinataires de la nécessité du discours philosophique, seul capable de démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme parce qu'il peut être entendu même par les infidèles. Ainsi la première Méditation, qui révoque en doute la réalité du monde envisagé aussi bien sous l'angle sensible qu'intellectuel, ne le fait pas au sujet de l'existence de Dieu et de l'*ego* qui le transcendent. Ce qui permet à Descartes de croire «qu'on ne saurait rien faire de plus utiles en la philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si évident, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations »². Descartes estime même les démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, celles dont il se sert «égalent, voire même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie »³.

Il est bien entendu que pour Descartes, les démonstrations métaphysiques sont aussi certaines, voire plus certaines que les démonstrations de géométrie. Dans ce cas précis, cela s'explique par le fait que Dieu et l'âme échappant ainsi au doute que la précarité du monde nous impose. Il s'avère que leur démonstration ne peut être que la plus certaine et la plus aboutie de tout ce que peut produire l'esprit humain. Car cette démonstration porte sur des objets qui ne sont pas inquiétés ou menacés par le doute. Mais Descartes reconnaît tout de même que les démonstrations de géométrie

¹ AT IX, 4.

² AT IX, 6.

³ AT IX, 6-7.

bénéficient d'une opinion favorable, quand bien même préconçue. Ce qui explique que beaucoup, sans pour cela comprendre la géométrie, admettent qu'elle est du domaine de certitude. Ce qui n'est pas le cas pour les démonstrations métaphysiques qui « demandent un esprit entièrement libre de tout préjugé et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens »¹. C'est ainsi que l'on peut comprendre le sens de ce que Descartes écrit à Mersenne dans sa correspondance du 25 décembre 1630. Après avoir trouvé une démonstration évidente qui fait croire à tous que Dieu existe, il affirme : « pour moi, j'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une qui me satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie »². C'est fort logique, pour Descartes, qu'« il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine pour le rendre facile à tout le monde »³. Puisqu'il faut se détacher du commerce de sens pour saisir la certitude des démonstrations métaphysiques, il résulte fort logiquement qu'il est moins question ici, redisons-le, des considérations d'ordre méthodologique que de nécessité ontologique. C'est comprendre que nous ne sommes pas certains de l'existence des choses sensibles et que du fait que Dieu et l'âme humaine sont transcendants de la mondanité, il est hors de question qu'ils soient frappés de la dubitabilité. La prééminence ou la primauté ontologique de Dieu et de l'âme est la conséquence de leur non-appartenance au monde, ce qui explique en même temps la validité sans conteste de leur démonstration. Car le monde étant perçu comme inconsistant du fait « qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré »⁴, seul ce qui échappe à la mondanité, ce qui est soustrait à la précarité du monde, peut recevoir une démonstration véritable et certaine.

¹ AT IX, 7.

² AT I, 181-182.

³ AT I, 353.

⁴ AT I, 353.

II. 1. L'illusion du monde sensible

La philosophie de Descartes est connue comme une subtile entreprise de destruction. Dès l'abord de son œuvre, on est tout de suite en face d'un appel à se méfier de toute certitude, de toute croyance ou de toute opinion. De façon générale, ce que l'on découvre quand on ouvre une de ses grandes œuvres c'est la déception foncière de l'auteur. Il est déçu de ce qu'il a reçu du monde. Toutes les opinions qu'il a reçues dans sa créance lui paraissent désormais douteuses et sont appelées à être revisitées. Ainsi, la deuxième règle des *Règles pour la direction de l'esprit* stipule qu'« il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable »¹. Et lorsqu'il donne lui-même l'explication de cette règle, il prend soin de noter ceci : « par la présente proposition, nous avons rejeté toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous avons posé qu'il ne faut accorder sa créance qu'à celles qui sont parfaitement connues et à propos desquelles le doute est impossible »². A considérer ce qui vient d'être dit, il ressort de cela clairement qu'à ce stade le doute ne porte pas à proprement parler sur l'objet, mais sur l'opinion relative à l'objet. Ce doute tient provisoirement pour totalement fausses les opinions qui ne sont que vraisemblables ou probables. Et cela entraîne comme conséquence la remise en question de l'existence des choses que pensons correspondre à nos opinions ou aux idées, représentations que l'esprit peut en avoir : objets des sens, de l'imagination ou même de la conception pure. L'on comprend dès lors comment le doute fondera la métaphysique subjective cartésienne qui a pour première vérité, répétons-le, le « je pense ». Là où Descartes traite du doute, il rappelle toujours le nombre des opinions acquises en notre créance, et qui, souvent, s'opposent entre elles dans l'esprit de tout homme. Et là souvent l'homme se trompe. Ainsi, le doute vient attester la volonté de Descartes de sortir de l'incertitude par le désir de fonder une science certaine. En effet, le premier souci de Descartes fut de fonder une science universelle, en étendant la certitude mathématique à l'ensemble du savoir. C'est ainsi que le doute rejette tout ce qui n'est que probable, car entre le vrai et le faux, il n'y a pas de juste milieu, ou bien c'est vrai, ou bien c'est faux. C'est ainsi que son projet s'étendra à chercher un point de départ absolument certain. Le doute prépare alors la certitude.

¹ AT X, 362.

² AT X, 362.

Nous venons de faire allusion au souci de Descartes de fonder une science universelle. Il entend généraliser le modèle de la certitude mathématique à l'ensemble du savoir. Ce qui peut rendre possible une telle extension c'est l'unité de l'esprit humain. Descartes veut ainsi unifier sa pensée. Il se rend compte qu'un bon nombre de personnes ne se soucient guère de multiples contradictions qui émaillent leurs opinions diverses. C'est ce qu'il exprime dans le *Discours de la méthode* : le souci cartésien de démolir tout prétendu savoir, de mettre à bas toutes les vieilles constructions pour pouvoir proposer quelque chose de véritablement rationnel et satisfaisant. Le doute conduit à quelque chose de ce genre. Il contient une opération de démolition et de refondation : « Il est vrai, dit Descartes, que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville, pour le seul dessein de les refaire d'autres façons, et d'en rendre les rues plus belles ; mais on voit bien que plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelques fois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondements n'en sont pas bien fermes ». ¹

Il est clair que ce genre d'opération ne consiste pas à une simple suspension de jugement et ne peut pas, à strictement parler s'appeler « doute ». Il s'agit de nier, de tenir pour faux. En toute logique, le doute sceptique qui consiste en une suspension de jugement semblable à celui de Montaigne ne coïncide pas avec le doute cartésien. Celui-ci est une opération d'élimination du probable et rejette par le fait le doute sceptique. Voilà pourquoi Descartes peut dire : « Mais, pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité que je fisse tout le contraire et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute afin de voir s'il ne resterait point après cela, quelque chose en ma créance, qui fut entièrement indubitable »².

A ce point de la réflexion cartésienne, c'est toute la différence avec Kant qui est manifeste. Au premier abord, et si l'on n'y prête pas attention, on peut affirmer qu'il n'existe pas de trace de doute chez Kant. Notons d'abord que ce qui les rapproche c'est le fait qu'ils posent tous les deux la question de condition de possibilité de notre connaissance. Pour Kant, rappelons-le, nous ne connaissons que les phénomènes et non les noumènes ou les choses en soi et par voie de conséquence, la science n'est plus perçue ou n'est plus considérée que comme relative. Dans ce

¹ AT VI, 13.

² AT VI, 31.

sens, le doute chez Kant est permanent, irrémédiablement partout. Alors que chez Descartes, le doute est provisoire, il est un moment que l'on dépasse.

A la différence du doute de Montaigne et de la relativité de la connaissance selon Kant, le doute de Descartes est exceptionnellement unique. En effet, le doute de Descartes ne se propose pas comme définitif, ainsi qu'on peut l'observer chez Montaigne, encore moins de ne reconnaître qu'une valeur de relativité à la connaissance humaine comme c'est le cas pour la critique kantienne. Cependant, sa fonction est de délivrer l'esprit de toutes sortes de préjugés, et de l'accoutumer à se détacher de sens. Il ne porte enfin que sur les questions théoriques, et n'autorise en rien un scepticisme pratique. C'est tout simplement un moment passager susceptible de donner lieu à ce qui sera vraiment certain, à une affirmation sans réserve.

Le doute cartésien a une autre caractéristique, c'est celle d'être volontaire. Il se veut donc une entreprise qu'on peut situer dans le temps de manière décidée dénotant un acte libre à un moment donné comme nous laisse entendre le *Discours de la méthode* : « à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer »¹. C'est l'expression « je voulus supposer » qui retient ici notre attention, car elle est justement suggestive du caractère volontaire du doute cartésien. Les *Méditations* s'emploient dans le même sens avec le même langage. C'est dans cet ordre d'idée que l'appel au mauvais génie, dit souvent « malin génie », peut se comprendre non pas comme une raison de douter, mais comme un moyen de douter. Il est, selon nous, définitivement établi qu'alors que la supposition du Dieu trompeur est une hypothèse métaphysique, l'artifice du mauvais génie est un procédé méthodologique. Voilà pourquoi Descartes écrit : « 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 et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper »². Cet artifice permet alors à Descartes de tendre sa volonté contre une autre volonté, supposée à la fois plus forte que la sienne et essentiellement mauvaise, désireuse de nous induire en erreur. C'est de la même manière, décidée et volontaire, que Descartes place le doute à la base et au fondement même de sa démarche métaphysique.

Chez Descartes, comme on le sait, tout jugement fait intervenir deux facultés, à savoir l'entendement qui conçoit et qui est fini, et la volonté qui, elle, est plus ample

¹ AT VI, 31-32.

² AI II, 412.

et même sans borne dans son pouvoir de choix ou libre arbitre. Cette volonté peut ne pas confirmer ce qui vient de l'entendement. Elle est libre et le doute exprime cette autonomie, ainsi que notre capacité à refuser de se laisser tromper. Ainsi, nous pouvons suspendre notre jugement, rejeter comme faux ce qui n'est que douteux jusqu'à le nier.

Revenons à l'extrait de la quatrième partie du *Discours de la méthode* déjà évoqué : « à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer ». A ce stade du doute, Descartes ne met pas en cause l'existence du monde. Il fait seulement remarquer qu'il y a quelque fois une nette différence entre ce que les sens nous présentent de la réalité et ce qu'est cette réalité elle-même. Il exprime donc en langage métaphysique ce qu'il avait entrepris en physique d'éliminer, le sensible. Il ressort comme une évidence que ce doute est une invitation à éviter la « précipitation » dans notre manière de juger. Descartes nous met en garde contre le jugement hâtif, car, constate-t-il, « il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant »¹. La précipitation constitue une source fréquente de nos innombrables erreurs. Le doute sollicite notre assentiment contre les opinions reçues jusqu'alors en notre créance sans un ajustement au niveau de la raison, sans examiner si elles étaient vraies. Bref, ce doute codifie et résume toutes les prudences et éliminations scientifiques de Descartes. Ainsi, ce doute peut être dit « méthodique » et « scientifique ».

A la lumière du *Discours de la méthode* en sa quatrième partie, on peut également remarquer que le doute cartésien est aussi instantané, comme le laisse entendre cet extrait : « Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose »². C'est l'expression « aussitôt après » qui révèle le caractère « instantané » du doute, c'est-à-dire qu'immédiatement après ce doute, on voit arriver le *cogito*. L'on comprend maintenant que dans cette métaphysique cartésienne, chaque moment suppose celui qui le précède et engendre celui qui le suit.

Sans prétendre à l'exhaustivité, il convient de ne pas passer sous silence les différences de perspectives qui existent entre le doute du *Discours de la méthode* et celui à l'œuvre que l'on retrouve certainement dans les *Méditations métaphysiques*. En effet, le doute qui était instantané dans le *Discours de la méthode* devient, dans la

¹ AT VI, 32.

² AT VI, 32.

première Méditation, et même dans les Secondes Réponses, temporel avec un caractère vécu, prolongé parce qu'il faudrait s'employer pendant « des jours et des semaines entières » à douter. Il s'agit de passer du plan strictement scientifique au plan de l'évidence ontologique inséparable d'une véritable conversion de l'esprit qui s'engage résolument dans son entreprise.

Alors que le *Discours de la méthode* mettait seulement en cause l'opinion relative à l'objet, la première Méditation révoque en doute même l'existence du monde extérieur. Même le fondement de la physique cartésienne n'est pas épargné par le doute de la première Méditation, à savoir : espace, quantité, figure. Pour ce qui est des raisons de douter, Descartes, à la toute fin de la première Méditation, évoque l'hypothèse du mauvais génie, hypothèse absente du *Discours de la méthode*. Le problème posé par le doute de la première Méditation est un problème existentiel quant à son objet. Si on lit attentivement celle-ci, on s'aperçoit que Descartes ne s'emploie pas à savoir ce qu'est le feu, par exemple. Il met seulement en doute le fait d'être à côté du feu, car « combien de fois, dit-il, m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? »¹.

Comme on peut le remarquer, il s'agit là d'une question ontologique, existentielle, métaphysique, et non scientifique du *Discours de la méthode*. La véritable question ici est de savoir si ma représentation correspond à une réalité. La lecture attentive des *Méditations*, surtout de la première, nous a amené à relever que l'argument du rêve a supposé l'existence du monde extérieur comme évanouissante. Pour la simple raison que dans le rêve, l'objet rêvé n'est pas une réalité au moment où l'on rêve. Toutefois, Descartes affirme dans la même Méditation que si le rêve permet de mettre en doute l'existence des objets du monde sensible, « il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil sont comme des tableaux et des peintures qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable, et qu'ainsi, pour le moins ces choses générales... ne sont pas des choses imaginaires, mais vraies et existantes »².

De tout ce qui vient d'être dit, avouons que le doute du *Discours de la méthode* ne s'interroge pas sur la nature profonde du vrai et du faux. Il est plutôt scientifique, car il semble être une recherche désireuse de séparer le faux du vrai. Par

¹ AT IX, 14.

² AT IX, 15.

contre, chez Descartes on rencontre aussi l'existence d'un doute qui pose le problème de l'être, c'est-à-dire du rapport de ma pensée avec l'objet et qui met en cause le Dieu trompeur et le malin génie. Et de ce fait, en invoquant l'hypothèse du Dieu trompeur ou du malin génie, Descartes inaugure la philosophie critique, car elle est, en un sens, une mise en question de la connaissance comme telle et établit par surcroît un nouveau rapport entre la métaphysique et la science.

II. 1. 1. La distanciation représentationnelle

Qu'est-ce qui est à l'origine du doute ? Qu'est-ce qui le fait apparaître ? Certes, lorsque Descartes se retire dans son poêle, la question qu'il s'est posé et qui va désormais conduire toute son entreprise philosophique est de savoir, où trouver le point fixe, le roc qui servirait de socle pour arrimer la connaissance et par conséquent arrêter le foisonnement de l'erreur. C'est ainsi que Descartes commence son entreprise par une révocation en doute de tout savoir accumulé. Mise en suspens qui va renvoyer le moi à lui-même, délivré ou dégagé de ce qui l'encombrait et qui n'est pas lui. C'est en quelque sorte une authentique annonce de ce qui sera « la réduction eidétique » de Husserl. Ce qui manifestement fait apparaître une véritable volonté héroïque de reprise de soi par l'intermédiaire d'une mise en question du savoir et de tout principe d'autorité. Ce doute a été radical, jusqu'à considérer que même le moi peut être aussi le fruit d'une apparence, un rêve qui s'impose à l'esprit. Toutefois, il y a une chose que le doute ne peut annuler, même si rien n'existe, c'est ce « moi » qui doute, qui nie le monde et lui-même. Et ce qui est à l'origine du doute, c'est l'aptitude ou le pouvoir que possède le moi à être distinct du contenu des représentations qui le composent, en être en même temps la source susceptible de les produire. C'est ce que nous appelons « la distanciation représentationnelle », c'est-à-dire que l'esprit humain possède un énorme pouvoir qui lui permet de ne pas se laisser confondre avec ses représentations, mais il est capable de les tenir à distance, de les juger ou d'agir sur elles voire de les rectifier.

Etant un esprit humain capable de prendre de la distance vis-à-vis de ses représentations, le moi cartésien ne peut pas être qu'une illusion qu'on mettrait indistinctement au rang des préjugés admis en notre créance. Le « je » est ainsi une substance pensante, et donc une conscience considérée à juste titre comme la présence

à soi de l'esprit dans tout ce qu'il peut entreprendre et qui est la base suprême de la vie mentale. Par conséquent, penser c'est à la fois se représenter et juger. Cette attitude permet à la fois un esprit de découverte de l'homme, et de la réduction, dans l'agir de celui-ci, de la part d'involontaire et d'irréflexion. Cela ne peut que rejoindre la volonté de Descartes de fonder une science certaine et féconde et d'unifier la pensée. C'est ce que veut entendre Ferdinand Alquié lorsqu'il écrit que le doute, « voulant sortir de cette incertitude de fait, retrouve d'emblée deux grands projets [...]. Le premier de ces projets, est de fonder une science certaine et [...]. Le second est celui de l'unité »¹. C'est à partir de cette volonté de se détacher de ses représentations pour mieux les juger que la construction d'une science certaine devient possible. C'est pourquoi il faut d'abord reconstruire du fond en comble après avoir déraciné l'erreur et les préjugés, jeter de nouvelles fondations. « Si l'on veut aboutir à une certitude entière, affirme Gueroult, il ne faut rien admettre en nous qui ne soit absolument certain, en d'autres termes, il faut frapper de doute tout ce qui n'est pas certain d'une certitude absolue, et d'autre part, il faut absolument exclure de nous tout ce qui est frappé de ce doute »². Donc, c'est l'esprit qui décide de répudier pour faux ce qui n'est que vraisemblable. Justement, c'est parce que je prends du recul nécessaire vis-à-vis des représentations que je découvre que ce monde est saturé des fausses informations objectivement contestables. Voilà pourquoi je peux être conduit à les remettre en cause. Pour se rendre compte du caractère inconsistant du monde, il importe d'abord d'opérer cette « distanciation représentationnelle » telle que nous l'avons définie.

En effet, le point de départ de l'entreprise philosophique de Descartes n'était pas d'abord la déception. Avant la désillusion, il admirait l'ambiance du collège de la Flèche, il était fasciné par « les bons esprits » qu'il aimait côtoyer par les livres, il avait de l'admiration pour la beauté de l'éloquence, pour l'adresse des mathématiques, pour la culture encyclopédique de la philosophie. Il affirme même avoir été séduit par « la gentillesse des fables ». Cependant, c'est lorsqu'il se retire dans son poêle c'est-à-dire lorsqu'il prend distance, laquelle ne peut être à proprement parler qu'épistémologique, que Descartes découvre les limites de toutes ces sciences. Certes, l'éloquence est estimable et digne de recevoir des louanges, mais constitue-t-

¹ F. ALQUIÉ, *Leçons sur Descartes. Sciences et métaphysique chez Descartes*, Paris, La table Ronde, 2005, p. 101.

² M. QUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome I, Aubier, 1968, p. 33.

elle le résultat de la réflexion ? Penser et parler sont deux choses différentes. Car il est souvent avéré que l'on parle si régulièrement sans penser. Une chose est de penser, une autre est de parler. L'on pense non pas parce que l'on parle, mais parce que l'on réfléchit sur ses propos. Concernant la philosophie, l'on ne réfléchit pas parce que l'on a une connaissance encyclopédique. Penser ne signifie pas tout savoir, mais c'est arriver à porter un jugement sur les choses par soi-même. Il en est de même de la logique. En effet, la logique ne nous fait rien découvrir de nouveau, parce qu'elle ne consiste qu'à obéir à certaines règles, à les appliquer alors que penser c'est juger directement par soi-même. C'est pourquoi nous pensons qu'à l'origine du doute, il y a cette capacité qu'a l'esprit humain d'opérer le « décollage épistémologique » qui favorise l'esprit de découverte et qui lui fait découvrir la précarité du monde. Et dans cette entreprise, Descartes estime que l'habileté intellectuelle ne peut produire des effets que l'on doit attendre d'elle sans la conscience. Le fond ultime de la science véritable est dans le fait de penser à partir de soi. Cela implique une attitude qui consiste à surveiller et à maîtriser ce que l'on dit tout en étant en même temps capable de faire connaître la raison de ce que l'on dit ou mieux de l'expliquer.

Dans la deuxième des *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes préconise qu'« il vaut mieux ne jamais étudier, plutôt que de s'occuper d'objets si difficiles que, dans l'incapacité où nous serions d'y distinguer le vrai du faux, nous soyons contraints d'admettre comme certain ce qui est douteux ; dans un domaine pareil, en effet, l'espérance d'étendre notre savoir n'est pas si grande que le risque de l'amoinrir »¹. Puisque la raison n'est rien d'autre que la faculté de discerner le vrai et le faux, redonner ses droits à la raison dans la connaissance, c'est donc refuser de s'en tenir à la simple vraisemblance où vrai et faux sont indistincts. Ce refus est un acte de volonté qui décide de se défaire de toutes les opinions reçues sans qu'elles soient ajustées au niveau de la raison. Le but est sans nul doute de parvenir à la certitude, à quelque chose de ferme et assuré. Et le point de départ de ce travail d'épuration, de purge commence par une retraite, comme on peut s'en rendre compte dans cet extrait de la première Méditation : « Maintenant donc que mon esprit fut libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerais sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions »². Et comme Descartes réalise que ses anciennes opinions reposaient sur des principes

¹ AT X, 362.

² AT IX, 13.

non fermes, et sachant que « la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice »¹, il prend soin d'abord de s'attaquer aux principes sur lesquels étaient appuyées ses anciennes opinions.

Quels sont alors ces fondements mal assurés sur lesquels reposaient ces anciennes opinions ? Ils diffèrent selon qu'il s'agit des *Méditations métaphysiques* ou du *Discours de la méthode*. Dans le *Discours*, ce fondement porte sur les disciplines scientifiques. C'est l'ensemble du savoir philosophique qui est douteux en raison d'un manque d'accord entre les opinions des philosophes. Et cela pour Descartes est révélateur d'une absence de garantie rationnelle conséquente susceptible de faire l'unanimité. Comme celle-ci fait défaut en philosophie, raisonnablement ses thèses ne peuvent être qu'incertaines et donc sujettes au doute. Certes, la philosophie n'est pas la seule discipline qui l'a déçu, mais c'est la seule à laquelle il applique l'adjectif « douteux ». Ainsi, écrit-il : « je ne dirai rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits aient vécus depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'ils en puissent avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable »². Quant aux « autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie », Descartes estime « qu'on ne pouvait avoir rien bâti, qui fût solide, sur des fondements si peu fermes »³. Voilà comment la ruine des fondements entraîne le reste de l'édifice. Les autres sciences, parce qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, qui, elle-même est douteuse par son incapacité à faire l'unanimité, ne peuvent qu'être douteuses.

Le manque de consensus autour des thèses philosophiques rend la philosophie douteuse. Douteuses sont aussi les autres sciences du fait qu'elles procèdent de la philosophie comme de leur fondement. Mais dans les *Méditations métaphysiques*, ce sont les sens qui constituent les fondements sur lesquels tous les savoirs nous ont été transmis. Or il s'avère que les sens sont trompeurs. Le constat de

¹ AT IX, 14.

² AT VI, 8.

³ AT VI, 8.

Descartes est clair : « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »¹. Ce qu'il faut retenir c'est le fait que, comme le savoir qui nous est transmis sollicite le concours des sens alors qu'ils sont trompeurs, la transmission de ces savoirs ne peut être que douteuse. Le doute ici, contrairement au *Discours*, ne frappe pas les savoirs, mais leur transmission qui fait recours aux sens trompeurs et tout autre savoir que nous aurons construit nous-mêmes à partir de nos sens. Donc, le savoir reçu peut être vrai, mais parce qu'il sollicite la médiation des sens, je ne peux lui accorder ma créance. Ce n'est pas le monde en soi qui est douteux, mais sa connaissance qui m'est donnée par les sens qui est douteuse.

Alors que dans le *Discours* le doute frappe les choses du monde, dans les Méditations, ce ne sont plus les objets du monde qui sont douteux, mais la connaissance qui me vient des sens à leur sujet. Dans tous les cas, c'est ma capacité de prendre du recul vis-à-vis de ce qui est ou ce qui m'est transmis qui est à l'origine du doute. C'est cette capacité qui est une disposition d'esprit qui fait qu'à un moment déterminé et déterminant de son histoire personnelle ou collective, un penseur prend conscience du sens élaboré jusqu'alors, le juge sans complaisance et indique sans prétention des pistes d'une réflexion nouvelle. Cette disposition d'esprit invite à bien penser et bien penser implique la résolution de se défaire de toutes sortes de conformismes, seule condition pour être capable de prendre de l'initiative et pour avoir le courage d'entreprendre ou de créer quelque chose de nouveau. Elle est un appel à notre vocation existentielle, celle des sujets pensants capables de mettre fin à une façon hasardeuse de conduire nos affaires tant personnelles que privées. Cet aspect des choses bénéficiera des amples détails dans les chapitres cinquième et sixième qui traiteront des conséquences du rapport fécond que Descartes institue entre l'homme et la nature. A présent, nous poursuivons en montrant qu'en raison de mon appartenance à l'humanité, même le bon sens peut subir l'épreuve du doute.

¹ AT IX, 14.

II. 1. 2. Le bon sens à l'épreuve du doute

Descartes ouvre son *Discours de la méthode* par une déclaration qui est en réalité une opinion commune : le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Mais Descartes constate également que « chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter à toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont »¹. Ce que Descartes entend par le bon sens n'est rien d'autre que « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux ». A Burman, Descartes livre sa propre relecture du début de son *Discours* et avoue qu'« il y en a beaucoup qui reconnaissent être inférieurs aux autres pour l'intelligence, pour la mémoire, etc. Mais cependant chacun pense qu'il excelle par le jugement, par l'aptitude à donner un avis au point d'être l'égal de tous les autres en cette matière. A chacun sourit son avis. Autant de têtes, autant de façons de voir »².

Que les hommes soient si satisfaits de leur jugement, parce que la puissance de bien juger est égale chez tous, cela est, bien entendu, connu de tous. « Autant de têtes, autant de façons de voir », tente-t-il de rappeler à Burman. Mais là où l'on retrouve du Descartes, c'est lorsqu'il indique par quelle voie nous devons conduire nos pensées. Si la raison est reconnue comme commune à tous les hommes de façon équitable, cela est alors une preuve « que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies ». Et notre auteur de conclure : « car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien »³. Donc, le bon sens ne suffit pas, mais le principal est ce qu'il faut savoir pour acquérir l'habitude de bien penser. En d'autres termes, le bon sens est toujours déjà et nécessairement indissociable de la méthode qui fait qu'il soit bon. Cette nécessité de bien conduire nos pensées dès lors que nous sommes tous dotés du bon sens, Descartes l'exprime aussi dans la *Lettre-Préface* en ces termes : « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs, qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments, et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut »⁴.

¹ AT VI, 1-2.

² Descartes, *Œuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, 1953, p. 1397.

³ AT VI, 2.

⁴ AT IX-2, 12.

Cependant, cette invitation à l'évidence ne va pas sans solliciter quelques incertitudes, et donc quelque doute. C'est ainsi que Père Mersenne fait parvenir à Descartes cette objection de certains théologiens et philosophes : « Et d'où avez-vous appris que, touchant les choses que vous pensez connaître clairement et distinctement, il est certain que vous n'êtes jamais trompé, et que vous ne le pouvez être ? Car combien de fois avons-nous vu que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensaient voir plus clairement que le soleil ? »¹. L'objection est de taille et observe qu'il ne suffit pas de penser connaître ou voir clairement et distinctement que l'on ne peut pas se tromper. Même ce qui peut être considéré comme évident peut se révéler sans cohérence. Mais sur ce point, Descartes est d'une lucidité exemplaire qui a peut-être échappé à ses objecteurs. Parce que lui-même déclare dans le *Discours de la méthode* que « souvent les choses qui m'ont semblé vraies, lorsque j'ai commencé à les concevoir, m'ont paru fausses, lorsque je les ai voulu mettre sur le papier »². Même lorsqu'il découvre l'évidence de « je pense, donc je suis » comme modèle de toute évidence, au moment d'établir la règle générale, Descartes n'occulte pas la difficulté de son établissement et s'exprime en ces termes : « 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, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelques difficultés à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement »³. Et comme l'indique la première Méditation, cette difficulté est ce qui va engendrer le premier moment de l'entreprise philosophique de Descartes. « Il y a déjà quelque temps écrit Descartes, que je me suis aperçu, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain »⁴. L'on comprend dès lors que l'expérience que fait Descartes est celle d'un homme qui se croit riche, mais avec des poches remplies de fausses monnaies. Autrement dit, avant l'évidence, il y a la pseudo-évidence comme le moment marquant l'origine d'une philosophie de l'évidence. C'est ainsi que Descartes, lorsqu'il écrit le *Discours de la méthode* pour

¹ AT IX-1, 99-100.

² AT VI, 66.

³ AT VI, 33.

⁴ AT IX-1, 13.

bien conduire sa raison, sait d'expérience ce que signifie une raison mal conduite, prenant ainsi le familier pour le rationnel.

Par conséquent, Descartes qui a conscience du caractère ambigu de toute évidence, s'évertuera à définir les moyens de reconnaître une évidence de ses contrefaçons. En relisant attentivement le premier précepte de la méthode, on peut se rendre compte que, non seulement que Descartes indique que la fin, c'est l'évidence, mais aussi qu'il signale les dangers à éviter pour l'atteindre. Ainsi y lit-on : « ... ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention »¹. Pour Descartes, le bon sens, qui est la puissance de bien juger, a comme objectif de distinguer le vrai d'avec le faux. Cet objectif peut ne pas être atteint lorsque le jugement affirme trop vite ou lorsqu'il est une reprise d'un jugement tout fait. Certes, il convient de retenir son jugement en évitant la précipitation et la prévention. Mais pour atteindre l'évidence de façon certaine, Descartes conseille, toujours dans ce premier précepte de la méthode, de « ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »². Ce qui résiste au doute est donc le signe de la vérité.

De toute évidence, la démarche de Descartes est de nous inviter à exercer notre vigilance rationnelle. Celui qui cherche à être rationnel, doit veiller aux jugements des hommes et en particulier doit faire attention à son propre jugement, en prenant soin de repérer ce qui relève des préjugés, des jugements tout faits pour laisser place à une démarche plus circonspecte. Certainement, le début du *Discours de la méthode* est une proclamation de confiance fondamentale dans l'esprit humain, mais cette confiance ne peut être crédible que si celui-ci est bien assuré c'est-à-dire s'il s'engage à obéir à une conduite ou mieux une méthode susceptible de le conduire à des connaissances certaines. La connaissance des hommes pourrait être grande, à condition d'être convenablement et décemment conduite. Cette philosophie considère que l'esprit humain est un véritable trésor qu'il faut apprendre à bien l'utiliser, car, pour Descartes, il n'y a pas d'esprits si grossiers ni si tardifs, mais tout simplement que des esprits mal utilisés.

¹ AT VI, 18.

² AT VI, 18.

Il est important pour dissiper tout malentendu, de préciser que Descartes ne nous impose pas une méthode particulière et unique. Ainsi, définit-il son dessein : « mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables »¹. Le propos de Descartes est de se donner en exemple et non en modèle. Il s'adresse à toute l'humanité en lui délivrant un message de confiance en son esprit, qu'il est un trésor qui renferme d'immenses potentialités de création et d'invention et qu'il serait désastreux de ne pas pouvoir bien l'utiliser. Et pour bien utiliser son esprit, une bonne méthode pour l'y conduire est indispensable, parce que la créance que nous accordons à notre jugement et à tout ce qui nous entoure sans la garantie que nous apporterait une bonne méthode est souvent source d'erreurs. Le bon sens a beaucoup de risques de s'enfoncer dans l'erreur s'il ne sollicite pas le secours de la méthode.

II. 1. 3. Du doute du monde au doute des opinions

Si Descartes sollicite notre vigilance rationnelle, c'est parce que souvent le faux prend la forme du vrai et que nous devons le démasquer. Dès ses premières années, comme le souligne la première Méditation, Descartes reconnaît avoir reçu quantité de fausses opinions pour véritables. Il parle des opinions parce qu'il s'agit justement des idées non fondées. Lui qui s'assigne comme objectif d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences », ne peut pas admettre le vraisemblable ou le probable, car la connaissance exige des certitudes. Dans cette attitude de Descartes, on retrouve alors l'attitude de réserve, de doute qu'il éprouve à l'égard de l'éducation qui lui a été donnée et qui le conduit à révoquer en doute l'ensemble des opinions reçues, tant philosophiques que scientifiques. Il estime que rien de vrai ne peut être fondé sur les a priori. Ainsi le début de la première Méditation ressemble au Discours de la méthode dans la mesure où il fait ressortir l'idée qu'ayant été enfants avant d'être adultes, nous avons donc admis sans esprit critique ce qu'on nous a transmis. C'est ainsi que notre esprit est plein de préjugés sur lesquels on ne peut rien fonder dessus. D'où il faut les remettre en cause parce qu'il

¹ AT VI, 4.

s'avère que le préjugé en tant qu'opinion ou en tant qu'une idée préconçue ne peut constituer le fondement de la connaissance.

Pour se défaire des opinions reçues et commencer tout de nouveau dès les fondements afin d'établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences, Descartes reconnaît l'immensité de l'œuvre. Ainsi, énonce-t-il deux conditions pour entreprendre l'ouvrage : la maturité et le loisir. « Mais cette entreprise, écrit Descartes, me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps, qu'il me reste pour agir »¹. Derrière ce texte, il y a certainement l'idée, comme l'affirme Henri Gouhier, que « l'état d'enfance crée une situation où la pensée est subordonnée à la vie »². Autrement dit, les propos de Descartes assimilent la jeunesse ou l'enfance à l'âge des passions. Or, la passion est l'affection ou le changement interne que subit l'âme sous l'impulsion du corps. Dans sa lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, il définit les passions comme « les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté »³. Donc, c'est l'action du corps qui domine sur l'âme ou sur la raison. Dans cette perspective, il n'est pas aisé à l'homme passionné de raisonner avec clairvoyance et lucidité, car il est un homme qui se laisse commander par ses appétits. Il manquerait cette intelligence pénétrante et subtile qui saisit ce qui échappe à la plupart des hommes. Ainsi, le projet cartésien de se défaire de toutes les opinions reçues, dont il avoue avoir eu l'idée depuis longtemps, « a donc été ajourné en même temps que formé »⁴. Dans cette entreprise, il est question « d'asphyxier l'enfant qui survit dans l'homme mûr, c'est moins un accouchement, selon la métaphore socratique, qu'un infanticide »⁵. Par conséquent, la première tâche de la philosophie va consister à « détruire une structure mentale durement solidifiée au cours de l'enfance »⁶. Comme avec l'âge, les passions s'amenuisent, Descartes se sent apte à mener à terme avec réussite son projet et qu'il ne peut plus attendre pour ne pas prendre le risque d'être trop tard.

¹ AT IX-1, 13.

² H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 57.

³ AT IV, 310.

⁴ AI II, 404 note 2.

⁵ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, *op. cit.*, p. 58.

⁶ *Ibidem*, p. 58.

Outre la nécessité de faire mourir l'enfant en nous pour se défaire des opinions reçues, il importe également d'observer un certain « otium philosophique », c'est-à-dire le temps de repos qu'on peut se donner pour se consacrer à la méditation ou au loisir studieux. C'est un temps de loisir personnel, aux incidences intellectuelles, vertueuses ou morales avec l'idée de se tenir à l'écart du quotidien, des affaires et dans le but de favoriser les activités ayant trait au développement artistique ou intellectuel. C'est ce qu'il faut comprendre lorsque Descartes écrit : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions »¹. Ce qui revient à dire qu'une certaine disponibilité sociale pour philosopher est nécessaire. C'est dans une solitude paisible et assurée que Descartes est arrivé à se consacrer à l'élimination des opinions. C'est l'idée d'avoir un esprit libéré de tout souci pour le maintenir dans une attention soutenue. Laisser son esprit s'affranchir du quotidien et des affaires devient la condition de possibilité pour penser librement.

Ce texte nous fait voir certainement que le doute porte moins sur le monde que sur les opinions que nous nous faisons à son sujet. D'où, il faut se débarrasser de ces opinions incertaines pour ensuite pouvoir repartir à zéro et n'accepter que ce qui est certain. Mais la difficulté que Descartes exprime ici de façon implicite est de savoir comment faut-il se débarrasser de ces anciennes opinions. Faut-il examiner toutes les opinions et les mettre en cause une à une ? « Or, écrit Descartes, il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout »². Etant donné que le nombre de nos opinions est immense, il sera infini le travail qui va consister à les prendre chacune séparément. C'est ainsi que Descartes indique comme solution de détruire les fondements sur lesquels reposent les opinions. Il suffit de saper les fondements des anciennes opinions pour les démolir toutes parce que, si les fondements sur lesquels elles reposent sont faux, elles ne peuvent elles-mêmes qu'être douteuses. Ce qui permet à Descartes de dire : « Et pour cela il n'est pas besoin de les examiner en particulier, ce qui serait d'un travail infini ; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux

¹ AT IX-1, 13.

² AT IX-1, 13-14.

principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées »¹. De cette façon, la tâche devient facile, car les fondements sont justement tous des préjugés c'est-à-dire des fondements supposés vrais sans aucune justification ou vérification. Ainsi le doute se veut nécessairement et foncièrement fondamental et radical. Dès lors, Descartes n'entend pas seulement critiquer les illusions des sens, mais va jusqu'à s'attaquer aux fondements sur lesquels reposent nos opinions, et, de ce fait, il se bornera moins d'attaquer les représentations sensibles que l'adhésion au sensible. Jamais personne avant lui ne s'était attaqué aux principes de nos opinions pour mettre à nu la fatuité de nos assentiments.

Certes, la démarche cartésienne consiste à affranchir l'esprit d'une certaine façon de penser qui le caractérise. Si l'on est en droit de douter donc des anciennes opinions reçues, c'est en raison du caractère incertain de leur fondement. Celui-ci désigne à la fois ce sur quoi se reposent les opinions qui m'ont été transmises et en même temps la manière dont cela m'a été transmis. C'est ainsi que Descartes, dans la première *Méditation*, entame cette œuvre de démolition des anciennes opinions par douter des connaissances sensibles. Il entreprend d'abord le doute à l'égard des sens sur les objets extérieurs avant d'évoquer l'argument du rêve. Autrement dit, comme toutes mes anciennes opinions ont presque été toutes acquises soit par expérience personnelle, soit par apprentissage, sans examen critique, j'ai fait miennes des connaissances enseignées par d'autres, je suis en droit de douter de la fiabilité des sens. Descartes apporte lui-même d'importantes précisions dans son entretien avec Burman lorsqu'il écrit : « Des sens, à savoir de la vue, grâce à laquelle j'ai perçu les couleurs, les figures, et toutes choses semblables ; mais, en dehors de la vue, j'ai reçu les autres choses par les sens, c'est-à-dire, par l'ouïe, car c'est ainsi que j'ai reçu et recueilli de mes parents, de mes précepteurs, des autres hommes, ce que je sais »². Dès lors, on comprend pourquoi nos opinions ont pour fondement les sens alors que nous devons reconnaître qu'ils sont source d'erreur.

En effet, les impressions qui nous viennent des sens ont souvent l'apparence des évidences par le fait qu'elles constituent pour l'homme des convictions premières. Descartes n'affirme-t-il pas que « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et le plus assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens »³ C'est ainsi qu'il va

¹ AT IX-1, 14.

² Descartes, *Œuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, 1953, p. 1355.

³ AT IX-1, 14.

faire appel à l'expérience pour montrer que celui qui se fie au sens s'expose aux contradictions et à l'arbitraire. C'est à partir des sens qui nous ont trompés quelquefois que Descartes met en doute les sens. Les sens sont eux-mêmes à la base de leur mise en cause du fait qu'ils se contredisent. Prenons l'exemple cartésien du bâton brisé dans l'eau. Mes sens me l'ont fait voir dans l'eau comme brisé, alors qu'en sortant de l'eau, les mêmes sens me le présentent comme droit. Donc mes sens se contredisent et par conséquent me trompent. La prudence veut que je ne puisse pas me fier à ce qui m'a trompé, car il peut encore me tromper. C'est dire que ce qui vient des sens est incertain. Or, comme on le sait, il est question de tenir pour absolument faux ce qui est douteux. Donc il est fort logique de tenir pour faux ce qui est donné par les sens.

Si les choses extérieures sont douteuses en raison de la suspicion qui frappe sur les sens, qu'en est-il de mon corps ? La différence avec mon corps est dans le fait que je ne sens pas les choses au même titre que mon corps parce qu'elles sont justement extérieures, et donc « peu sensible », tandis que mon corps je le sens de l'intérieur. Les choses extérieures sont séparées de moi par l'espace, elles sont « fort éloignées ». Je fais d'elles une expérience externe, elles ne me touchent pas directement. Alors qu'avec mon corps, l'expérience est interne. Le fait d'être assis près du feu, d'être vêtu d'une robe de chambre ou d'avoir ce papier entre mes mains, pour n'utiliser que ces quelques exemples tirés de Descartes lui-même, constitue des expériences que je fais à l'intérieur de moi-même et non de l'extérieur. L'on comprend comment il y a une apparente résistance au doute lorsqu'il s'agit de la présence de mon corps. Peut-on douter de ses mains, de son corps, ou simplement du fait qu'on a une telle position ? Et pourtant cette expérience interne passe par les sens qui me le font percevoir. Faut-il douter seulement des corps extérieurs et exclure du doute le corps propre ou les corps extérieurs liés au corps propre ? Tout semble indiquer qu'on ne saurait révoquer en doute son corps propre. C'est alors qu'on voit apparaître la question de la folie.

De tout ce qui précède, il importe de remarquer que le corps propre ou les corps extérieurs liés au corps propre semblent présenter une évidence. Le simple fait que c'est parce que ce sont les sens qui me permettent d'y avoir accès n'est plus suffisant pour prétendre les révoquer entièrement en doute. L'argument de la folie intervient pour montrer qu'il peut y avoir des erreurs concernant le sensible proche : on les trouve dans les extravagances des fous ou des insensés. Comme on peut le

remarquer, cela concerne les erreurs de jugement. Car les fous sont, par principe, ceux qui ont le jugement faussé, « de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; en s'imaginant être des cruches, ou avoir un corps de verre »¹. Leur cerveau est donc dérégulé ; ce qui ne leur permet donc pas d'avoir un raisonnement juste et correct. C'est au niveau du cerveau, selon Descartes, s'il faut le rappeler, que le corps exerce son action sur l'âme et donc sur la raison, en ne lui permettant pas d'avoir un fonctionnement normal et libre. Donc le fou est celui qui a des jugements altérés, détraqués par son corps.

Mais, il convient de noter à cet effet que l'argument de la folie n'est pas nouveau parce qu'on le trouve chez les sceptiques notamment chez Montaigne. Ce dernier le considère comme un argument déterminant qui l'oblige à suspendre son jugement. Car, pour lui, rien n'assure que toute pensée ne soit objet d'absurdité ou de manque de bon sens. Alors que Descartes ne trouve pas décisif l'argument de la folie et va totalement l'éliminer de sa démonstration ou de son argumentaire. Descartes dit tout simplement que s'il doute que les mains qu'il a et qu'il voit soient les siennes, il est pareil à un insensé ou un fou. « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? S'interroge Descartes... Mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples »². Descartes entend ainsi décrire la situation de celui qui continuerait à douter des choses sensibles qui lui sont proches par la seule dénonciation des sens. L'argument de la folie n'est donc pas concluant. Si on est arrivé à douter de l'existence des choses extérieures, il n'en est pas le cas pour le corps propre. Mais comment se fait-il que Descartes n'évoque l'argument de la folie que pour ne pas le prendre en considération ? Certainement, pour faire voir, malgré tout, que l'illusion est possible dans le domaine du corps propre. Comment alors le savoir ? C'est ainsi que Descartes va examiner s'il n'y a rien qui est pareil à la folie dans ce que nous nous représentons. Ne rencontre-t-on pas des représentations de soi qui ressemblent en tout point de vue à la folie ? C'est alors que Descartes fait intervenir l'argument du rêve.

En effet, lorsque je rêve, je ne suis pas différent d'un insensé. Dans le rêve, je crois me trouver dans un lieu alors que je n'y suis pas ou que je me crois être

¹ AT IX-1, 14.

² AT IX-1, 13-14.

habillé alors que concrètement je suis nu. Il y a donc bien des représentations comparables et identiques à la folie. Hélène Bouchilloux n'en dit pas autre chose lorsqu'elle écrit : « le rêve est à l'homme sain ce que la veille est à l'homme malade : l'homme sain croit sentir quand il rêve ce que l'homme malade croit sentir quand il veille »¹. La préoccupation de Descartes, à ce niveau de la première Méditation, est de trouver un fondement rationnel qui ne soit pas en contradiction avec la raison, mais qui lui permet de douter de son propre corps. On comprend dès lors que la pensée qui doute est pensée et volonté de douter et ne saurait être donc dans la déraison involontaire du fou. Ce fondement rationnel est aux yeux de Thibaut Gress l'équivalent « de la vigilance de l'esprit qui se révèle alternative, c'est-à-dire celui du rêve au sein duquel nos pensées nous semblent tout aussi vives que lorsque nous veillons, alors qu'elles procèdent de l'imagination »². Ainsi donc écrit Descartes : « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou (en pire même) quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent »³.

Néanmoins, au premier aspect, il peut sembler facile de distinguer l'éveil du rêve, tellement que le sentiment profond d'être en état de veille est indéniable. « Mais, en y pensant soigneusement, souligne Descartes, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions »⁴. Croire qu'il peut être facile de distinguer la veille du rêve, à vrai dire, n'est qu'une illusion. Car, lorsqu'on y réfléchit, on se rend finalement compte que pendant que l'on rêve, on est persuadé d'être éveillé. Cela semble tellement évident qu'on peut arriver à se demander, « si manifestement qu'il n'y a points d'indices concluants ni de marques assez certaines » pour permettre de distinguer la veille du sommeil. Dans un cas comme dans l'autre, on a affaire aux images et aux représentations sensibles. Et parce qu'il n'y a ni d'indices concluants ni de marques assez certaines, rien ne permet de distinguer l'imaginaire du réel. Car, tout ce que je peux me représenter est de même essence : des images, du sensible. C'est-à-dire qu'il se pourrait que je rêve pendant que je crois être éveillé. Par conséquent, douter de mon corps devient possible parce que justement il est possible que pendant que je suis en train de m'imaginer être dans

¹ H. BOUCHILLOUX, *L'ordre de la pensée. Lectures des Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Hermann Editeur, 2011, p. 15.

² T. GRESS, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 55.

³ AT IX-1, 14 Souligné par nous.

⁴ AT IX-1, 15.

tel état ou dans telle position que je suis plutôt en train de rêver. De cette manière, ce que je me représente de mon corps ne peut être certain que si je suis certain que je ne dors pas. Et pourtant, puisqu'il m'arrive d'être convaincu que je suis en état de veille alors que je suis en sommeil, rien ne m'autorise à croire avec certitude que, bien qu'ayant le sentiment d'être éveillé, je ne suis pas en train de dormir. Par conséquent, en l'absence d'indices certains qui me mettent en incapacité de savoir si réellement je suis en éveil, il devient rationnel de douter de mon corps. Car il se pourrait que cette main que je crois voir parce que je crois être éveillé, ne ressemble en rien concrètement.

Si par la simple dénonciation des sens, le doute sur le corps propre n'était pas possible, cette résistance au doute du corps propre vient d'être brisée par l'évocation de l'argument du rêve. Or Descartes constate qu'il y a une nouvelle résistance au doute. C'est ainsi qu'il entreprend l'examen de l'imagination. Il passe ainsi des sens à l'imagination et donc à quelque chose de plus intellectuel. Nous venons de voir qu'entre le rêve ou le fictif et le réel, il n'y a pas d'indices concluants pouvant nous permettre de les distinguer. Il faut également comprendre ici que Descartes considère comme notions ou réalités identiques le rêve, l'imaginaire ou la création artistique. Par conséquent, la distinction du réel de l'imaginaire ou du réel de l'art est incertaine comme l'est la veille du rêve. Et cela pour la même raison : l'absence d'indice certain. Or, nous savons qu'il faut tenir pour faux tout ce qui n'est que douteux. S'il peut m'arriver de prendre pour réel ce qui n'est que rêve ou imagination, il est alors possible de prendre l'imaginaire ou le rêve pour le réel. C'est pourquoi, l'absence de ce qui peut me permettre de distinguer le fictif du réel me contraint par prudence rationnelle, de considérer et de décréter que tout est finalement fictif.

Pourtant, comme il convient de le souligner, tout dans l'imagination ne relève pas que de l'irréel comme d'ailleurs dans le rêve. Descartes tient à faire remarquer que l'imaginaire est en réalité un assemblage ou une combinaison d'éléments qui sont, eux, expérimentés dans la réalité. C'est en fait l'idée qu'à la créativité artistique, il y a une limite parce que l'artiste, loin de créer à partir de rien, ne fait que combiner ou assembler des éléments qui proviennent de la réalité extérieure et qui préexistent à sa création. A supposer que je rêve que je suis en train de manger. Certainement, il n'est pas vrai que je sois en train de manger au moment où je rêve, mais le fait de manger est une chose qui peut être en réalité, c'est-à-dire une chose qui est en soi véritable et qui peut se rencontrer dans la réalité. Par

conséquent, les représentations rêvées ou imaginées peuvent être des êtres totalement fictifs, irréels et illusoire, mais l'on doit malgré tout considérer qu'il n'en est pas moins vrai que les éléments qui les composent existent réellement. En d'autres termes, il y a réalité indubitable ne fut-ce qu'au niveau des éléments qui les constituent. Pour illustrer sa pensée, Descartes fait recours à l'exemple de la peinture. On peut peindre des sirènes — des femmes avec une queue de poisson — ou des satyres — des personnages avec des cornes et des jambes de bouc et des oreilles pointues. Même si ces êtres n'ont pas d'existence effective dans la réalité sensible, mais les éléments qui les composent (queue de poisson, femme, corne, jambes de bouc...), eux, existent réellement.

Descartes va encore plus loin lorsqu'il parle des peintres et de leurs inventions. Ainsi écrit-il : « si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes, à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables »¹. Ainsi que le note F. Alquié, Descartes admet donc « que tout ce qui se présente à nous comme produit de l'imagination ou du rêve provient de la combinaison d'éléments qui, eux, ont été expérimentés dans la réalité »². Autrement dit, même s'ils sont feints (les sirènes ou les satyres), ces éléments de représentation présupposent des éléments de la représentation qui ne soient ni feints ni faux, comme notamment les éléments de la représentation dont ils se composent. Descartes fait suivre l'illustration de sa thèse par une contre-preuve. Admettons même que les peintres nous représentent des objets entièrement fictifs. Puisque les couleurs utilisées dont se composeraient ces objets de la représentation, quand bien même feints et faux soient-ils, sont des objets de la représentation qui ne peuvent pas être ni feints ni faux, la thèse énoncée a toute sa consistance. L'illustration la plus parfaite est ce qui nous est représenté dans l'art abstrait. Même dans ce cas, les couleurs utilisées sont donc réelles et indubitables. L'objet imaginé peut être inexistant, irréel, mais au niveau des couleurs, la réalité est indubitable. En d'autres termes, l'image peinte, imagée ou rêvée peut être inventée ou être irréelle, mais au niveau des éléments constitutifs, il y a une réalité effective qui ne peut être inventée. Ce qui montre qu'il n'y a pas de création ex nihilo ou encore moins d'imagination démiurgique, car dans tout ce qui

¹ AT IX-1, 15. C'est nous qui soulignons.

² AI II, 407, note 1.

compose une représentation, il n'y a jamais été question que d'éléments qui existent dans la réalité.

Il faut admettre que tout objet composé est constitué d'éléments qui appartiennent à la fois aux choses simples et aux choses générales. La couleur bleue dans une voiture est à la fois une chose simple et générale. Simple parce qu'elle n'est qu'un élément parmi d'autres dans la voiture et générale du fait qu'on peut la rencontrer dans tout autre objet en dehors de la voiture. C'est alors qu'on peut aisément comprendre l'objectif poursuivi par Descartes en partant des images. Il est clair que par l'imagination, il veut tourner notre attention vers les idées simples et universelles, et donc vers l'entendement. Et à ce stade, le doute ne semble pas porter sur les choses simples, mais seulement sur les choses composées.

Nous sommes ici en présence d'un raisonnement par analogie : de la même manière que le tableau est un assemblage des éléments simples, de la même manière aussi toute réalité est constituée d'éléments simples qui ne peuvent être inventés et contiennent donc un arrière-plan ou un fond de réalité. Mais Descartes se situe sur le plan mental. Il s'agit des images des choses qui existent dans notre pensée. Ce qui permet le passage de l'imagination à l'entendement. Toutes les images de l'imagination sont une composition d'éléments simples. Descartes introduit ainsi les notions simples qui constituent les objets composés comme nos pensées, et par voie de conséquence passe aux choses abstraites. Par abstraction, il faut entendre une opération de l'esprit qui consiste à séparer ce que nos sens présentent comme non séparé. Certes, l'analyse des produits de l'imagination nous a permis d'avoir accès aux abstractions, mais Descartes pousse l'analyse plus loin : il va de l'imagination pour aboutir aux mathématiques. Désormais, il ne sera plus question que de cela. De ce fait, envisager les natures simples c'est ouvrir une voie d'accès à l'entendement. Celui-ci nous fait accéder au général alors que l'imagination portait encore sur le particulier. Cependant, de la distinction que nous faisons de deux types d'objets, à savoir objets simples et objets composés, il en résulte deux types de sciences : les sciences qui relèvent du composé et celles qui relèvent des choses simples.

Peut-on dire que c'est à partir des idées simples qui résistent au doute que Descartes a trouvé le roc ? C'est alors qu'il évoque l'argument du Dieu trompeur pour arriver à remettre en cause les connaissances de l'entendement. Rappelons que l'analyse de l'imagination a conduit à identifier deux types d'objets : objet simple et objet composé. Ces deux types d'objets induisent à considérer également deux types

de sciences : les sciences du composé et les sciences des éléments simples. Celles du composé comme le nom l'indique « dépendent de la considération des choses composées ». Autrement dit, ce sont les sciences de la nature en général en l'occurrence la physique, l'astronomie, la médecine, etc. elles s'intéressent aux aspects physiques de la réalité. Or, ces derniers sont systématiquement inconsistants et par conséquent frappés de suspicion. Parce qu'elles s'occupent du sensible qui peut être rêvé, imaginé et donc douteux, les sciences du composé sont tout aussi douteuses.

Par contre, les sciences qui portent sur des choses simples, à l'exemple des mathématiques, ne considèrent pas ce qui relève du sensible. Elles « ne traitent que des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas »¹. C'est ainsi qu'elles « contiennent quelque chose de certain et d'indubitable ». La difficulté qu'il y a à distinguer la veille du sommeil est comme annihilée au niveau des objets mathématiques. Parce que, comme le déclare Descartes, « que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés »². Les objets mathématiques, même rêvés ou pensés, n'étant pas les objets sensibles, ne peuvent pas être révoqués en doute, car la vérité des mathématiques n'est pas liée à l'existence dans la réalité de leur objet. « C'est ainsi que toutes les démonstrations des mathématiques portent sur des êtres et sur des objets vrais et que l'objet tout entier des mathématiques, avec tout ce qu'elles y considèrent, est un être vrai et réel et a une vraie et réelle nature, non moins que l'objet de la physique elle-même. La différence est seulement en ceci que la physique considère son objet non seulement comme un être vrai et réel, mais comme un être en acte, et, en tant que tel, existant ; les mathématiques, au contraire seulement en tant que possible, n'existant point en acte dans l'espace, pouvant toutefois exister »³. L'argument du rêve ne suffit pas pour douter des vérités mathématiques et n'entame en rien leur valeur de vérité. Tandis que les objets sensibles deviennent douteux lorsque j'en fais une simple création de mon esprit « sans me mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas »⁴. C'est-à-dire lorsqu'il y a confusion entre ce qui relève de la création de l'esprit et ce qui est de la réalité sensible. Comme on peut le remarquer, le problème, pour la vérité des objets

¹ AT IX-1, 16.

² AT IX-1, 16.

³ DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, 1953, 1374.

⁴ AT IX-1, 16.

sensibles, est celui de la correspondance entre ma pensée et la réalité, entre l'idée et son corrélat matériel. Par contre, c'est un problème qui ne se pose pas à propos des objets mathématiques dont le critère de vérité est interne, car ils sont toujours une création de mon esprit.

Il convient de noter, eu égard à ce qui vient d'être dit, deux choses : d'abord la manière dont Descartes procède en partant du composé au simple. Ce procédé analytique a permis le passage de l'imagination à l'entendement. Ensuite, l'analyse va consister à prouver que le véritable savoir est le fruit de la raison. Les sens qui nous trompent parfois sont incapables de nous ouvrir l'accès au vrai. Par contre, les idées abstraites de l'entendement sont indubitables. Mais comme Descartes ne veut pas être locataire de l'erreur, il va pousser son analyse plus loin pour trouver des raisons qui lui permettent de révoquer en doute même les idées abstraites de l'entendement. Jusqu'alors, le doute portait sur des raisons naturelles de douter et par conséquent était encore méthodique. En cherchant comment mettre en doute les vérités mathématiques, Descartes fait appel aux réalités métaphysiques et non plus aux réalités naturelles. Désormais, c'est Dieu qui sera convoqué dans cette entreprise qui cherche à établir quelque chose de ferme et d'assuré. Le doute qui était jusqu'ici méthodique devient alors métaphysique. Descartes envisage qu'il est possible qu'on soit trompé jusqu'aux choses alors certaines et indubitables. Autrement dit, le doute est possible non seulement sur l'existence des corps, mais aussi sur leur essence. Les vérités mathématiques qui semblaient imprenables, inattaquables sont remises en cause.

En effet, Descartes commence par supposer l'existence de Dieu. Il s'agit d'une pure hypothèse parce qu'il ne cherche pas encore à prouver cette existence. Jusqu'à ce niveau, il n'y a rien de certain, l'hypothèse reste au niveau de l'opinion. « Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui fait tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis »¹. Pour Descartes, l'idée d'un Dieu omnipotent reste une opinion, et pis encore une opinion reçue aussi longtemps que la véracité de ce Dieu n'est pas encore démontrée et établie. Peut-on alors parler d'un doute fondé dès lors que Descartes semble le fonder sur une hypothèse, d'autant plus que le propre d'une hypothèse est d'être incertain ? La réponse est certainement oui, car le probable étant assimilé au douteux, toute

¹ AT IX-1, 16.

raison de douter, infime soit-elle, doit être prise en compte. Peu importe si Dieu existe ou non. Dès lors que son existence est susceptible d'occasionner le doute, il est de la prudence rationnelle de retenir l'hypothèse comme une raison de douter. Donc, toute idée, même supposée, de nature à créer ou augmenter le doute ne doit être que retenue. C'est ce qui va amener Descartes à évoquer l'hypothèse d'un Dieu trompeur pour soumettre la rationalité au doute.

A supposer que Dieu existe et qu'il est tout-puissant, omnipotent : il peut tout, c'est lui qui m'a créé ainsi que tout ce qui existe. S'il peut tout parce que tout-puissant, il est aussi capable de me tromper et même de me tromper sur les choses auxquelles je crois être des choses simples et que je conçois comme telles. Ainsi s'interroge Descartes : « 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, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je les vois ? »¹. Ainsi Descartes est parvenu à trouver une raison pour révoquer en doute les éléments simples de toute représentation de l'imagination ou du rêve.

Mais il reste les relations entre natures simples et générales que sont les pures relations mathématiques. L'hypothèse du Dieu trompeur fait apparaître l'incertitude des affirmations d'existence et des affirmations de relations. Parce qu'il est omnipotent, et donc peut tout, rien n'empêche que ce que je crois être certain, même dans les pures relations mathématiques, ne soit qu'une manipulation. Il peut parfaitement me faire croire que 2 et 3 font 5 ou qu'un carré a quatre cotés alors que cette conviction peut relever d'un préjugé en raison de ce qui me fait penser que sa toute-puissance peut avoir aussi comme effet de me tromper. Qui sait si je ne suis pas seulement victime d'une tromperie issue de l'omnipotence de ce Dieu même si je suis persuadé d'une intuition mathématique. Car l'homme du préjugé est également persuadé de la certitude de ce qu'il avance alors qu'en réalité il est dans l'erreur. « Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec 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 et 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

¹ AT IX-1, 16.

imaginer rien de plus facile que cela »¹. Comme on peut le voir, être convaincu ne constitue pas un argument. Au fond, étant tout-puissant il peut m'installer dans l'erreur et en même temps me donner la conviction d'être dans le vrai. Il m'a créé et peut m'avoir produit ou fait sujet à l'erreur et me donner la conviction du contraire.

Cependant, parmi ses anciennes opinions sur Dieu, Descartes n'a pas seulement reçu l'idée d'un Dieu tout-puissant, mais aussi l'idée d'un Dieu souverainement bon et qui ne peut ni me tromper ni vouloir que je me trompe. Donc la possibilité que Dieu soit trompeur peut alors paraître démesurée, voire abusive. C'est ainsi qu'il y a de nouveau une résistance au doute. Toutefois, cette résistance peut se heurter à cette objection : comment comprendre que je me trompe quelquefois si Dieu est bon, et ne prend pas plaisir à ce que je sois abusé ? Lui, le tout-puissant, pourquoi n'empêcherait-il pas l'erreur ? Quelle garantie puis-je avoir pour m'assurer que l'erreur n'est pas une fatalité ? Quand bien même Dieu est bon, il n'empêche pas l'erreur. C'est pourquoi il faut maintenir le doute sur les vérités mathématiques.

Remarquons qu'à ce stade, Descartes s'évertue intentionnellement, et donc à dessein de trouver des raisons de douter des raisons rationnelles. Ici le caractère volontaire est délibérément entretenu. La raison qui était jusqu'à alors convoquée pour douter de la réalité sensible se trouve incapable de remettre en cause les vérités mathématiques. C'est ainsi que la volonté oblige la raison à douter de ces dernières même si elle ne peut le faire qu'avec des arguments rationnels. La raison est comme sommée par la volonté à trouver ce qui peut la conduire à douter des vérités mathématiques. Certes, il s'agit de supposer que Dieu est trompeur. L'hypothèse peut être excessive parce qu'il n'est pas absolument impossible qu'elle soit vraie à ce niveau. Descartes construit de façon délibérée l'argument du Dieu trompeur pour se donner des raisons de douter des vérités mathématiques. A vrai dire, le vrai problème de Descartes est tout simplement de faire comprendre qu'avant de résoudre le problème du rapport de la pensée et de son objet, il faut au préalable résoudre le problème de l'Être. C'est ainsi qu'il y a une grande différence entre la philosophie de Descartes et ces autres philosophies qui considèrent comme suffisants les rapports de type sujet-objet, en soi-pour soi, conscience-objet. Après avoir mis en doute le sensible par la raison, c'est à la transcendance de l'Être que Descartes recourt pour douter de toute idée scientifique possible. Jamais personne n'est allé aussi loin dans le

¹ AT IX-1, 16.

doute que Descartes. Les sceptiques ne s'étaient jamais interrogés sur les mathématiques et encore moins ne s'étaient jamais posés la question de la possibilité d'un Dieu trompeur. Même Platon s'insurgeait contre l'idée d'un Dieu magicien et trompeur. Dans sa critique des impiétés de la mythologie, Platon se révoltait contre ce qui laisserait penser que Dieu peut comme « un magicien capable, en vertu d'une de stratégie délibérée, de nous apparaître ici et là sous des formes diverses, tantôt en se produisant lui-même par la transformation de son être propre en plusieurs formes, tantôt en nous trompant par la production autour de lui de semblants de ce genre... Il n'y a donc pas de raison pour qu'un dieu soit menteur »¹, conclut-il. La suite du texte exprime de façon précise que Dieu « est donc absolument simple, et véridique en actes et en paroles, et il ne change pas lui-même, pas plus qu'il ne trompe les autres, ni par des illusions, ni par des paroles, ni par l'envoi des signes, que ce soit à l'état de veille ou en rêve »².

Toutefois, l'argument d'un Dieu trompeur peut sembler insuffisant dans la mesure où les athées qui ne croient pas en l'existence de Dieu, il est fort logique qu'ils ne puissent pas adhérer à une quelconque thèse sur la tromperie divine. Il faut toujours se rappeler qu'on est en pleine expansion de l'athéisme (XVIIe siècle) et qu'un des objectifs poursuivis par Descartes est de convaincre les libertins. La mise en doute que Descartes cherche à légitimer est méthodologique. Elle n'a pas pour objectif de conditionner ou entretenir l'athéisme, mais consolider et affermir au bout du compte l'affirmation de l'existence de Dieu. Descartes n'entend pas mettre en doute définitivement l'existence de Dieu, mais son doute est provisoire. Il veut d'abord persuader les libertins que même les mathématiques sont douteuses : quand bien même l'athée rejette l'argument d'un Dieu trompeur parce qu'il n'accepte pas de croire en l'existence de Dieu, il doit accepter le caractère douteux des objets mathématiques. Pour y arriver, Descartes inclut ainsi dans le doute hypothétique l'existence de Dieu.

Descartes constate qu'il y a « des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant ». Donc, pour les athées, mon existence ne tire pas son origine en Dieu. Il en est de même de tout ce qui existe. « Mais, ne leur résistons pas pour le présent, préconise Descartes, et supposons à leur faveur que tout ce qui est

¹ PLATON, *République* II, 380d, 380e Traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, p. 157-161.

² *Ibidem*.

dit ici d'un Dieu soit une fable ». Mais, d'où les choses tirent-elles leur origine ? Quelle est l'origine des choses et de moi-même ? Semble leur interroger Descartes. A cette interrogation, les athées envisagent plus d'une possibilité : « soit qu'ils l'attribuent à quelque destin ou fatalité, soit qu'ils le réfèrent au hasard, soit qu'ils veuillent que ce soit par une continuelle suite et liaison des choses »¹. L'athéisme imagine au moins trois types d'explications de mon existence et de celle des choses : le destin ou la fatalité, le hasard et le déterminisme, c'est-à-dire une série continue de choses qui font que les choses sont ce qu'elles sont. Il s'avère que ces possibilités pour expliquer l'origine de mon être et des choses restent ontologiquement en dessous et secondaires à la création divine et sont par conséquent des causes moins parfaites par rapport à Dieu. Or, « il est certain que, puisque faillir et se tromper sont une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait et je me trompe toujours »².

Le raisonnement est une sorte de renversement des idées libertines et en même temps, il constitue une annonce encore voilée de la solution du problème. Il consiste à dire : si Dieu existe, il ne peut être que tout-puissant et donc susceptible de me tromper. Mais, certains, pour échapper à un tel doute, vont jusqu'à nier une telle puissance à Dieu parce que, estiment-ils, il n'existe pas. Or, il doit être tenu pour évident qu'être produit par une origine moins puissante me rend plus faillible et imparfait. La solution que Descartes semble annoncer sans la donner est qu'il n'est que logique que Dieu, bien qu'étant tout-puissant et infini, mais aussi infiniment bon ne peut me tromper. Cela n'étant pas dit encore à ce niveau, c'est l'hypothèse de la tromperie divine qui continuera à peser longtemps sur la suite des Méditations. Pour Descartes, les possibilités envisagées par les libertins pour expliquer l'origine des êtres et des choses conduisent à constater la foncière imperfection de celles-ci. Or, l'imperfection des causes de mon existence et des choses renforce le doute, et par conséquent il est suffisant pour ébranler toutes les certitudes. En effet, être le fruit du hasard ou d'une suite continuelle et liaison des choses ou d'une quelconque destinée ne fait que surcroître la possible faillibilité de l'homme.

Le doute maintenant vient d'atteindre le degré le plus haut, car, comme l'atteste Descartes, « je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais

¹ AT IX-1, 16.

² AT IX-1, 16-17.

autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées »¹. Ici, tout est remis en question. De toutes nos opinions reçues, aucune ne peut recevoir notre créance, pas une qui est encore crédible. Et cela, non pas pour des raisons légères, mais pour des raisons mûrement considérées et très fortes. Le doute ne peut plus être levé même dans le domaine de la raison où l'on croyait qu'il ne peut s'y exercer. Dès lors, comme préconise Descartes, si on veut, arriver ou trouver quelque chose de constat et d'assuré dans les sciences, il faut seulement suspendre son jugement ou s'abstenir de juger.

Certes, tout est remis en question. Dès lors, le doute est universel et fondé en raison. Mais Descartes remarque que le doute est un exercice difficile, laborieux et exigeant. D'où vient alors la résistance en lui contre le niveau du doute qu'il vient d'atteindre ? Il y a d'abord la force de l'habitude, « car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maitresse de ma créance »². Le poids de ces anciennes opinions, qui ont eu un long et familier usage, a créé une certaine emprise qu'il faut s'en déshabituer. Ainsi, commencer à s'habituer au doute devient une nécessité. Ensuite, on a tendance à refuser le doute parce que l'esprit humain est enclin à accepter le probable, il est souvent attiré par le probable. Et comme la plupart de nos opinions sont des opinions probables, on a plus des raisons de donner son assentiment, d'être porté à la croyance que d'en douter. Or pour Descartes, entre le faux et le vrai il n'y a pas de juste milieu. C'est dangereux de pouvoir fonder la vérité sur la probabilité, car du probable je n'ai aucune certitude. La vérité, ou bien elle est certaine, ou bien elle ne l'est pas. Encore une fois, il s'avère utile de douter même si j'ai tendance à pencher vers le vraisemblable.

Enfin, la difficulté de douter est due au fait que le jugement naturel étant spontané a tendance à s'imposer dans la vie. Or, il n'est nullement question ici des problèmes liés ou à l'action, mais on est dans le champ de la connaissance. Il s'agit de méditer. C'est pourquoi, pour sortir de ce piège, Descartes préconise comme issue de s'employer à se tromper soi-même, « feignant que toutes ces pensées sont fausses et

¹ AT IX-1, 17.

² AT IX-1, 17.

imaginaires »¹. Comme mon esprit à tendance à résister au doute et à être porté au probable estimant qu'il est probable que les contenus de l'entendement sont vrais, il me faut dès lors feindre que tout est faux et imaginaire. Il faut ajouter des raisons de douter pour me forcer à le faire. L'aspiration qui est celle de Descartes de parvenir à quelque chose de certain et d'assuré demande impérativement qu'on refuse d'assentir à tout ce qui présente la moindre prise au doute comme à tout ce qui est reconnu publiquement faux. Aussi, pour se déshabituer à donner son assentiment aux opinions qui sont à proprement parler des préjugés et s'accoutumer à suspendre son jugement à leur sujet, faut-il trouver quelque chose pour composer ou mieux faire face au poids des préjugés. C'est-à-dire considérer à dessein toutes les opinions non pas comme douteuses, mais absolument comme fausses.

Il s'agit de prévenir une éventuelle tromperie plutôt que de la subir. Aussi faut-il assumer cette prévention en feignant que ces opinions sont fausses, ou même en acceptant de se tromper soi-même. C'est encore le caractère volontaire du doute qui est ici évident. Certes, la volonté reprend et assume un doute intellectuel déjà éprouvé et fondé. Sauf que, constate Descartes, les arguments qui consistent à fonder ce doute intellectuel ne sont pas suffisants pour l'affranchir de ses préjugés. Ainsi, préconise-t-il de douter volontairement, de tenir le probable pour faux, de parvenir à suspendre réellement le jugement. Clairement, Descartes ne se limite pas à douter, mais de considérer comme fausses les opinions douteuses. Dans cette entreprise, l'objectif poursuivi par Descartes est de détourner l'esprit de ses habitudes. C'est donc le doute hyperbolique qui assimile le probable au faux. C'est en ce sens qu'intervient l'artifice du malin génie pour arriver à se persuader volontairement que le probable est faux et qu'il est nécessaire de suspendre son jugement, d'attendre de ne décider que plus tard de ce qui est vrai ou faux, de façon fondée.

Descartes passe, en effet, de l'hypothèse d'un Dieu qui, probablement, me trompe toujours et en tout et fait que mes opinions soient douteuses à l'artifice du malin génie qui rend mes opinions fausses parce qu'il a pour fonction d'employer toute son industrie à me tromper. L'hypothèse du Dieu trompeur était une étape du doute, « elle n'est qu'une branche de l'alternative inquiétante sur l'origine de mon être », affirme avec raison Gouhier. Et de poursuivre que : « le principe duquel je tiens cet être possède la perfection de la puissance, c'est-à-dire la toute-puissance, ou qu'il

¹ AT IX-1, 17.

ne la possède pas, j'ai quelque raison de soupçonner mes facultés de connaître »¹. Mais l'hypothèse du malin génie est conçue sous forme d'artifice méthodologique pour se forcer au doute afin de créer les conditions d'une suspicion radicale. Descartes veut prévenir tout glissement du douteux vers le probable. C'est ainsi qu'il assimile le faux à ce qui est simplement douteux pour éviter à tout homme l'habitude de se contenter dans la vie des vérités approximatives. Aussi l'invite-t-il à suspendre son jugement pour ne jamais se laisser abuser par le trompeur. Suspendre son jugement suppose de ne croire en rien afin d'éviter de prendre pour vrai ce qui ne l'est pas ou d'ailleurs pour faux ce qui ne l'est pas non plus parce qu'en n'affirmant rien de vrai ni de faux, on ne se laissera pas avoir par la ruse du génie trompeur, et donc il faut douter de tout. Cette fiction, parce qu'il s'agit bien d'une fiction, Descartes l'invente pour éliminer une difficulté dans l'activité de la raison qui est à la recherche d'une évidence incontestable, difficulté dont sont à la source la persistance des habitudes mentales, la tyrannie familière d'opinions commodes et la longue pratique du compromis avec la vérité.

Nous devons également accepter que Descartes invente l'hypothèse du mauvais génie comme radicalisation du doute pour éviter d'insister sur le Dieu trompeur, et surtout pour ne pas faire trop appel à l'existence ou non de Dieu. Mais il veut certainement éviter à l'esprit humain d'être le jouet de l'illusion. Certes, l'illusion a toujours un côté soulageant, voire rassurant et susceptible de donner la sensation du bonheur. C'est pourquoi le rôle de la philosophie est de nous éviter ce bonheur de pacotille ou illusoire. Descartes use ainsi de la métaphore de l'esclave pour nous le faire comprendre. L'esclave se croit heureux tant qu'il ignore sa condition. Aussi longtemps, qu'il n'arrive pas à prendre distance de sa condition, il continuera à se croire libre et heureux tout en étant esclave. De la même manière, on peut avoir le sentiment d'être dans le bonheur alors qu'on est dans l'erreur tant qu'on croit posséder la vérité. Lorsqu'il se rendra compte qu'il est esclave, il sera malheureux. Il en est de même du philosophe qui découvre qu'il était dans l'erreur et caressait l'illusion. Voilà pourquoi la philosophie ne peut être nécessaire que lorsqu'elle incite à la vigilance rationnelle et attentionnée sur la réalité pour éviter de sombrer dans l'illusion. Il y a un réel danger de vouloir s'illusionner soi-même.

¹ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, 4^e éd., Paris, Vrin, 1999, p. 119.

Descartes a perçu le danger qu'il y a dans l'envie de revenir à ses anciennes habitudes, car elle est mystificatrice. Danger contre lequel il faut agir.

Mais il faut cependant reconnaître que, même hyperbolique, le doute est toujours provisoire. Certes, Descartes éprouve même la peur de rester définitivement dans le doute. Tout a été déconstruit, détruit alors que la tâche de la reconstruction semble hardie et incertaine. Il trouve le dessein « pénible et laborieux ». Descartes n'écarte pas la possibilité d'échouer dans son objectif d'atteindre le roc pour refonder l'ensemble du savoir. Il est guetté désastreusement par un nihilisme absolu. Il affirme être rempli de doute au début de la seconde Méditation de telle sorte qu'il ne voit pas de quelle façon il pourrait le résoudre. Dès lors, il va mettre tout en œuvre pour réinvestir toutes les opinions autrefois frappées de suspicion. Ainsi, outre que le doute a servi à la réfutation du scepticisme, il est une table rase pour préparer logiquement l'établissement du premier principe indubitable et anhypothétique.

II.1. 4. Le doute, preuve de l'humanité

Rappelons encore une fois ce texte de Descartes lorsqu'il cherche à découvrir un motif rationnel pouvant motiver de douter de son propre corps : « Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent »¹. Dans ce texte, Descartes révèle que le rêve est un acte de l'homme, une caractéristique particulière qui fait sa singularité, mais aussi il présente des songes comme parfois invraisemblables comme le sont les pensées des insensés. Or, l'homme fait souvent l'expérience le conduisant à avoir des représentations qui possèdent le même niveau d'absurdité comparable aux représentations auxquelles tiennent fortement les insensés pendant qu'ils veillent. Ainsi, être homme expose naturellement à faire l'expérience du sommeil. Et, comme il est difficile de distinguer la veille du sommeil, suspendre son jugement est d'une nécessité absolue. En d'autres termes, lorsqu'on est homme, on est appelé à dormir et avoir des songes. Ce qui oblige à suspendre son jugement même quand on croit être en éveil à l'égard des choses sensibles pour des raisons évoquées plus haut. Le doute n'est pas alors qu'un processus ou un procédé méthodologique, mais il a une portée

¹ AT IX-1, 14.

ontologique, une preuve de l'humanité bien comprise. Être homme est inséparable de la nécessité de douter. Du fait d'être homme, on ne peut faire l'abstraction du doute. L'homme est nécessairement et toujours déjà appelé à douter du fait de son appartenance à l'humanité.

La quête de certitude exige donc une reprise de l'esprit par lui-même. La vie humaine, comme on le sait, est faite de la constitution foncière de l'esprit humain qui engendre des événements fortuits, des croyances et des habitudes qui s'imposent comme éléments irrésistibles, mais inanalysables. La différence avec la quête de certitude est que celle-ci est de l'ordre de la réflexion métaphysique exigeant une décision volontaire qui contraste avec tout conformisme, avec tout ce qui est accepté sans avoir été l'objet d'une décision réfléchie, ce que Descartes appelle « des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison »¹. C'est pourquoi Descartes, lorsqu'il prend conscience de l'état de dépendance que ces opinions entraînent, il décide de s'en séparer et entreprend de se conduire par lui-même. Ainsi Descartes va s'opposer à cette situation de son passé faite des préjugés qui le contraignent à la passivité en prenant la résolution de « commencer tout de nouveau dès les fondements »².

En effet, dans l'Abrégé de ses six Méditations, Descartes reconnaît, dans la première, avoir mis en avant « les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences, que ceux que nous avons jusqu'à présent ». Ce doute est d'une grande utilité selon Descartes, parce qu'« il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrons après être véritable »³. Et la principale condition pour parvenir à accoutumer l'esprit à se détacher de nos sens et arriver ainsi à établir quelque chose de certain et indubitable reste « l'esprit... usant de sa propre liberté »⁴. C'est en usant de sa propre liberté que l'esprit nie le monde et s'affirme. Ce texte, non seulement qu'il met en lumière le caractère volontaire du doute, mais également présente la liberté comme le fondement de l'entreprise cartésienne. Plus explicites encore, les

¹ AT VI, 17.

² AT IX-1, 13.

³ AT IX-1, 9.

⁴ AT IX-1, 9.

Principes qui font du libre arbitre la condition de possibilité du doute et de la suspension du jugement : « Mais quand, écrit Descartes, celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plait, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés »¹. C'est clair que Descartes, dans les *Principes*, rattache le doute à notre libre arbitre. Celui-ci n'est pas seulement dans le consentement donné, mais plus encore dans l'expérience irréfutable de notre résistance à donner notre créance à ce qui n'est pas nous tout en étant en nous. Pour attester que la liberté est le bien propre de l'homme, Descartes écrivait ainsi à Christine de Suède : « le libre arbitre est de soi, la chose la plus noble qui puisse être en nous... il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus »². Parce que justement le libre arbitre, outre le fait d'être le bien le plus noble et le nôtre propre qui importe le plus, il est le bien par lequel l'homme trouve le moyen de résister, de s'opposer à tous les préjugés et conformismes. Le doute est la conséquence nécessaire de l'humanité libre, parce que libérée des préjugés de l'enfance.

II. 2. De l'effondrement complet à la certitude

Dans la première Méditation, ainsi que nous venons de le constater, Descartes suivit une voie qui laissait ainsi un terrain incertain où la perspective du doute donne comme à penser que tout espoir possible de trouver une seule vérité dans laquelle enraciner la certitude est comme totalement annulé. Pour arriver à la certitude, Descartes s'est résolu d'abord de détruire toutes ses anciennes opinions pour les remplacer par des opinions fermes et assurées. Mais l'entreprise de déconstruction est allée trop loin de telle sorte que l'objectif de trouver un point fixe pour arrimer toute connaissance et arriver ainsi à donner l'encrage que nécessite l'édifice philosophique se trouve être comme un objectif définitivement et subrepticement inatteignable. Descartes est comme tombé dans son propre piège pour atteindre la certitude. Il le fait signifier à travers cette métaphore : « et comme si tout à coup, j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris que je ne puis

¹ AT IX-2, 27.

² AT V, 85.

ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. »¹. Comment alors espérer sortir du doute dès lors qu'il n'y a de certitude ni du côté des objets extérieurs ni du côté du sujet ? Problème apparemment insoluble avec le risque de rester dans le doute et donc risque de déraison. Qu'en est-il réellement ? Le radicalisme de Descartes a-t-il annulé complètement tout espoir d'atteindre la certitude ? N'existerait-il pas une vérité qui échapperait à cet effondrement provoqué par l'hypothèse du malin génie ?

II. 2. 1. La découverte du *cogito*

Après une tension dramatique menée et entretenue, Descartes va maintenant trouver une issue purgative. En d'autres termes, Descartes va finalement arriver à la certitude après le doute qui a consisté à une suspension de toute affirmation, voire de toute science. Cette première certitude s'apparente alors à la première réalité. Elle est la première vérité ou le premier maillon positif de la chaîne des raisons qui n'est rien d'autre que le fameux, « je pense, donc je suis ». Il convient de signaler au préalable que cette première vérité formulée ainsi dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* et dans la première partie des *Principes de la philosophie* ne reçoit pas la même formulation dans les *Méditations métaphysiques*. Le changement de formulation suppose aussi un changement de perspective. Donc il y a ici des distinctions à faire pour éviter toute confusion de genre en faisant croire découvrir les mêmes occurrences dans les textes.

A la lumière de ce qui vient d'être dit, essayons d'examiner tout d'abord le texte du *Discours de la méthode* : « Mais aussitôt après, affirme Descartes, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose »². De cette citation, la première chose qui est à retenir, c'est l'affirmation de l'existence du moi ; c'est ce moi qui pense qui existe. Le doute implique nécessairement l'existence de celui qui doute. Deuxièmement, ce moi est affirmé comme quelque chose. Il dira plus tard que ce moi est une chose qui pense. Pour Descartes, affirmer les choses de cette manière voudrait tout simplement dire que ce moi qui pense n'est pas un pur esprit parce qu'il est aussi une chose ; il n'est pas non plus totalement une chose parce qu'il est un

¹ AT IX, 18.

² AT VI, 32.

homme, un être humain. Descartes restera constant sur ce point : il tiendra toujours le *cogito* comme une affirmation du moi, et le moi sera tenu toujours comme une chose, c'est-à-dire une substance pensante, une chose pensante. La certitude ainsi découverte prépare déjà la véracité divine, et même la réalité des idées. Cela ne fait que rejoindre ce que nous avons dit, à savoir que chaque moment de la philosophie cartésienne suppose ce qui le précède et engendre le suivant.

Poursuivant sa réflexion Descartes écrit ce qui suit : « Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les 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 »¹. Pour Descartes, ce principe est ferme, assuré et inébranlable. Dans les *Principes*, Descartes reviendra sur cet argument en affirmant « que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir... car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement en même temps qu'il pense que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : je pense, donc je suis, ne soit vrai, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ces pensées par ordre. »² Le *cogito* fait exception au doute, et cette exception est une exception de fait et non de raison. La preuve que Descartes donne de la vérité du « je pense » se résume en ceci qu'il est impossible de douter de son existence au moment où l'on entreprend de douter. Cette impossibilité est plus constatée que comprise. Un jugement contraire, c'est-à-dire celui qui consiste à ne pas conclure à l'existence de celui qui doute, n'est pas possible. Le doute atteste qu'il y a en face l'existence d'une pensée qui doute. Et cela est un fait qui apparaît clairement et de façon distincte à tout esprit. Le doute coïncide avec ma pensée et les deux ne constituent qu'une même chose. Ce qui témoigne de la particularité du doute par rapport à ma pensée. Sa situation est particulièrement unique parce qu'il n'est rien d'autre que ma pensée même.

En effet, le doute à l'égard de la réalité extérieure est toujours possible et se justifie par le fait qu'il y a entre le réel et moi une distance que l'on ne peut pas éliminer. C'est-à-dire en face de la réalité tangible, je suis devant les idées qui me représentent les choses, mais jamais en face des choses elles-mêmes. Mais lorsque je

¹ AT VI, 32.

² AT IX-2, 27.

doute ou je pense, il n'y a pas de distance entre moi et ma pensée. Celle-ci « est en face de ce qu'elle affirme, puisqu'elle est ce qu'elle affirme »¹. Mais lorsque je pense, ma pensée coïncide avec l'idée qui est la chose même. Elle est en face de ce qu'elle affirme parce qu'il y a identité entre ma pensée et ce qu'elle affirme. Je ne puis donc douter que je pense, et donc je suis. Ici, on est en présence de quelque chose de nouveau voire d'inédit, car le doute n'est pas sollicité pour révéler ce qu'est le monde, mais pour révéler ce qu'est l'esprit. Pour arriver à penser que tout est faux, si je doute, cela implique qu'il y a une instance qui considère que tout est faux. Aucune pensée ne peut être possible s'il n'est pas affirmé l'existence de celui qui doute. Impérativement, je dois être pour penser que tout est faux.

Précisons tout de même que cette affirmation de Descartes suscite quelques difficultés du fait de l'existence du « donc » comme charnière du « je pense, donc je suis ». L'existence du « donc » laisse suggérer l'idée d'un raisonnement ou d'un syllogisme alors que Descartes affirme qu'il s'agit là d'une intuition. Même alors les difficultés à ce sujet sont réelles. La première de ces difficultés c'est qu'on peut qualifier le *cogito ergo sum* d'être comme la conclusion d'un syllogisme décapité de sa majeure, selon Gassendi². Ce syllogisme serait soit : Tout ce qui pense est.

Or je pense,

Donc je suis

Sous cette forme, le *cogito ergo sum* comporterait deux insuffisances capitales. La première est de ne plus le considérer comme première vérité parce qu'il suppose une autre vérité avant lui. En effet, ce syllogisme comporte un handicap par rapport à sa majeure. Celle-ci est loin d'être une évidence. Elle peut tout au plus constituer, ainsi prise en extension, la majeure d'un syllogisme conceptuel. D'où cette autre majeure possible : pour penser, il faut être. Or, dans la mesure où pour dire « je pense donc je suis », il faut avoir préalablement à l'esprit pour penser, il faut être, le « je pense donc je suis » cesse d'être le premier maillon de la chaîne des vérités comme le soutient, mordicus, Descartes.

La deuxième insuffisance porte sur la liaison nécessaire que laisse supposer l'expression « pour penser il faut être ». Ainsi, parce que cette liaison rationnelle est évidente, on peut dès lors conclure logiquement que le doute cartésien n'a pas été

¹ F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Sciences et métaphysique chez Descartes*, Paris, Table Ronde, 2005, p. 131.

² AT IX-1, 205.

total du fait qu'il laisse subsister cette liaison rationnelle sans pouvoir la considérer comme douteuse ou sans la suspecter d'inconsistance. Descartes lui-même parle de cette liaison rationnelle, dans le dixième paragraphe de la première partie des *Principes de la philosophie*, lorsqu'il écrit : « Lorsque j'ai dit que cette proposition, "je pense, donc je suis" est la première et 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, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ». ¹ Donc, il ne fait pas l'ombre d'un doute que Descartes reconnaît qu'avant le *cogito ergo sum*, il y a « pour penser, il faut être ». « Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, écrit Descartes, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit » ².

Apparemment, nous sommes en présence de deux positions contradictoires. En effet, dans les *Principes de la philosophie*, on a vu Descartes reconnaître l'antériorité de « pour penser il faut être ». Cela donnait l'idée d'un raisonnement sous forme de syllogisme. Alors que dans les *Secondes Réponses* ci-dessus citées, Descartes réaffirme la position déjà soutenue dans le *Discours de la méthode* que le *cogito* n'est pas la conclusion d'un syllogisme, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme. Et dans tout cela, aux yeux de Descartes, il n'y a pas de contradiction. Ceci est compréhensible dans la mesure où le doute cartésien, dans le *Discours de la méthode*, ne met pas en question les vérités de la raison. Par contre, c'est dans la *Méditation première*, et aussi dans les *Principes de la philosophie* que ces vérités et même les liaisons rationnelles se voient mises en cause par l'hypothèse du mauvais génie et par celle du Dieu trompeur.

Faisons toutefois remarquer que le doute de Descartes sur ces vérités ne porte pas sur leur structure interne, mais sur leur valeur ontologique. Il est question ici d'un problème d'existence. En d'autres termes, la question fondamentale a toujours été celle de savoir : qu'est-ce qui est ? Dans ce sens, le doute eut été absolu, total. Seul le « je pense, donc je suis » a réussi à mettre fin au doute. Descartes lui-même affirme n'avoir jamais mis en doute « les simples idées, ou les « notions, qui se connaissent

¹ AT IX-2, 29.

² AT IX-1, 110.

sans aucune affirmation ni négation »¹, mais seulement les jugements dans lesquels seuls il peut y avoir de l'erreur et de la vérité. C'est dans ce sens que dans le paragraphe dix des *Principes* déjà cité, Descartes affirme que c'est « 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 »². Il devient maintenant clair que l'antériorité dont il a été question est une antériorité logique. Seule l'expression « je pense, donc je suis » est évidente. C'est elle qui rend évidente l'expression « pour penser il faut être » et constitue par le fait même son fondement logique, a priori. Dans le souci de toujours donner solution à cette difficulté, Descartes fait observer que l'erreur de beaucoup serait de croire qu'on doit toujours à partir des propositions universelles déduire des propositions particulières. Or, dans le cas de « je pense, donc je suis », il s'agit d'une induction au sens moderne du terme, c'est-à-dire un passage du particulier au général, une perception évidente, une saisie de l'esprit des vérités particulières au sein desquelles se révèlent les vérités universelles. Ainsi, dit Descartes : « L'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduites des universelles »³.

Dès lors, on peut comprendre avec moins de difficultés la signification de l'expression « je pense, donc je suis » dans le *Discours de la méthode*. Répétons-le, le problème cartésien dans le *Discours* est essentiellement scientifique et non ontologique. Le vrai problème est celui de pouvoir trouver un critère de vérité pour les sciences. D'où cette proposition énonciative : « je pense, donc je suis ». Elle est d'abord un fait et laisse apparaître en même temps une liaison nécessaire. Dès lors, on passe « de la contingence à la nécessité ou si l'on préfère, on va bien de la nécessité particulière d'un fait faisant échec au doute à une nécessité universelle d'une vérité de droit, d'un principe à savoir pour penser il faut être »⁴. « Je pense, donc je suis » est une vérité indubitable qui nous est donnée par intuition. Il est question d'un simple procédé d'exposition qui n'a pas de valeur de raisonnement. Nous intuitionnons la pensée et l'existence ensemble, mais nous sommes obligés de les exposer l'un à la suite de l'autre. L'emploi ou la présence de « donc » qui relie la pensée et l'existence

¹ AT IX-1, 206.

² AT IX-2, 29.

³ AT IX-1, 205.

⁴ F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique sur Descartes*, Paris, Table Ronde, 2005, p. 138.

n'a qu'une valeur de liaison et non de déduction. Celle-ci suppose au préalable quelque chose à partir duquel on déduit c'est-à-dire une intuition de départ dont on tire d'autres vérités. Or, dans le cas du « je pense, donc je suis », on est au commencement puisqu'il a douté de tout, il ne sait rien. L'existence n'est pas déduite de la pensée, elles sont connues et saisies en même temps dans une intuition rationnelle, car il n'y a pas de pensée sans existence. C'est à partir de cette vérité qu'on peut déduire d'autres vérités. Dans le *Discours*, ce qui importe c'est la compréhension de cette vérité universelle : on ne peut pas penser sans être. On peut s'en apercevoir à travers cet extrait : « après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et 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 ».¹ Il devient clair, à travers ce texte de la quatrième partie du *Discours de la méthode*, que le « je pense, donc je suis » est la vérité la plus claire et certaine de toutes. Ce qui explique qu'elle soit le critère et le modèle de toutes les autres vérités, spécialement des vérités de type mathématique. Elle peut servir d'exemple et de fondement aux autres vérités. Cette vérité exprime que celui qui pense ne doit pas manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense en sorte qu'il soit exclu comme éventualité de parler de l'être totalement séparé de la pensée et de la pensée sans statut ontologique.

En dépit des difficultés qui se posent dans l'aperception du *cogito* du *Discours de la méthode*, son intelligibilité ne peut se poser en dehors du contexte général de celui-ci. Le *Discours de la méthode* pose uniquement un problème scientifique. Il trouve dans le *cogito* la vérité la plus certaine et le fondement aux autres. En réalité, c'est l'autonomie d'une science qui trouve dans sa propre évidence le critère de sa valeur qui était cherchée. Comme le titre de l'ouvrage l'indique, le problème qui se pose n'est moins qu'un problème de méthode.

Ceci étant dit, venons-en maintenant au *cogito* des *Méditations*. Il sied de remarquer que les perspectives sont différentes. La première chose à faire remarquer, c'est l'absence du « donc » dans la formule des *Méditations*. Et la deuxième chose c'est l'apparition de « je suis » avant le « je pense ». Dans la deuxième Méditation Descartes est persuadé que même si rien n'existait dans le monde de sorte qu'il n'y a : « aucun ciel, aucune terre, aucun esprit, ni aucun corps », mais celui qui entreprend

¹ AT VI, 33.

cette remise en question doit nécessairement être quelque chose. Il peut exister n'importe quel trompeur très puissant et rusé « qui emploie toute son industrie à me tromper toujours », il faut que moi qui suis l'objet de ses ruses et tromperies puisse exister réellement. C'est ainsi que Descartes arrive à cette conclusion : « après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit »¹.

Avant de revenir sur l'éclipse de « donc » et l'introduction de « je suis », faisons d'abord observer l'idée que le doute est une pensée. C'est ce qui ressort de cet extrait de la deuxième Méditation. Je me suis certes persuadé que le corps et les esprits ne sont pas, mais si seulement je m'en persuade, c'est que je pense : « j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose ». S'il y a une pensée, il faut faire nécessairement référence à un sujet qui pense. Ainsi si je pense, il n'y a pas de doute que je sois. Mais, alors qu'on croyait sorti définitivement du doute, Descartes fait appel à une dernière objection : « mais il y a je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours ». Descartes conduit le doute à l'extrême jusqu'à mettre le doute lui-même en doute. Pendant que je crois douter, il se pourrait que je me trompe encore et par conséquent je ne doute pas. La négation est niée, le doute est lui-même mis en doute. L'on aura compris que c'est l'hypothèse du malin génie qui est évoquée. Très rusé et très puissant, il me fait croire que je doute et que par là je suis, alors que c'est faux, je ne doute pas et donc je ne pense pas. Ce n'est que l'œuvre du malin génie qui met toute son industrie en marche pour me tromper toujours.

Toutefois, il demeure que, si le malin génie me trompe, il ne fait l'ombre d'aucun doute que c'est moi qui suis trompé, je suis celui qu'il trompe. Par conséquent que je doute vraiment ou que je crois seulement douter, il faut que moi qui doute ou crois douter existe. Car on ne peut pas parler de doute ou de certitude et donc d'une pensée sans recourir à un sujet. Même si je peux douter de mon doute, il n'en reste pas moins quelque chose d'indubitable, la pensée qui rend possible le doute. La pensée est donc la condition de possibilité du doute. Or la pensée renvoie nécessairement à l'existence du pensant. Donc si je pense, j'existe. C'est fort logique que la pensée et l'existence me soient données en même temps, car on ne peut pas

¹ AT IX-1, 19.

concevoir qu'il y ait une pensée sans qu'il y ait en même temps quelqu'un qui pense, à savoir moi qui pense. Donc le point de départ, c'est le sujet. La première affirmation est celle du moi : je suis, j'existe. Et c'est nouveau. Car Descartes ne part pas des objets de pensée, ou mieux des représentations, mais du sujet de ces représentations. Le point de départ et donc la première affirmation n'est plus « je pense » pour passer ensuite au « je suis », mais c'est « je suis, j'existe ». Avec Descartes, on assiste ainsi au déclin de l'ontologie. La philosophie devient une anthropologie.

Comme on peut le constater, le « je pense » et le « je suis » sont toujours là et sont constamment maintenus ensemble. Ils ne trouvent plus leur connexion nécessaire dans un « donc », mais en eux-mêmes. Ce qui semble apparemment faciliter légèrement les choses. Mais il convient d'observer que l'éclipse de « donc » ne rend pas toujours les choses aisées. La lecture des Réponses aux Septièmes Objections lui formulées par père Bourdin fait voir que les difficultés n'en sont pas moins grandes malgré la disparition de l'ergo. Dire que je pense peut n'être qu'une illusion, peut-être qu'il s'agit d'un rêve, objecte Père Bourdin à Descartes. On peut croire penser alors qu'on rêve plutôt. Il l'exprime mieux en ces termes : « je pense, dites-vous ; - je le nie, moi ; vous rêvez. — cela est certain et évident, ajoutez-vous ; je le nie, vous rêvez ; il vous le semble seulement, il le paraît, mais il ne l'est pas... »¹. Pour Bourdin, l'argument du rêve qui a permis à Descartes de considérer qu'« il n'y a rien du tout dans le monde » peut également concerner l'être qui pense. Ce dernier pourrait se trouver en situation de rêve alors qu'il se croit pensant. Le fait de dire, je pense, ou je suis ne peut-il pas être l'œuvre du malin génie qui me fait croire que je pense alors que je ne pense pas réellement ? Ne faudrait-il pas dire : « je pense que je pense » ?

Descartes répond au Père Bourdin en affirmant l'unicité de la pensée et de la réflexion sur elle. Il n'est pas question pour Descartes de séparer la pensée pensante de la pensée pensée. Car, elles sont indissociables. Dans le « je pense », la pensée ne se distingue pas de son objet. Comme on peut lire dans les Secondes Réponses : « par le nom de pensée, écrit Descartes, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant »², ou encore « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »³. Penser et réfléchir sur sa propre pensée ne constitue qu'un seul et même acte, celui

¹ AT VII, 511.

² AT IX-1, 124.

³ AT IX-2, 28.

d'être conscient. Car il est un acte actuel et immédiat et par conséquent il n'y a pas de séparation entre la prise de conscience présente et ce que je viens de penser. Donc, ce qui appartient proprement au *cogito* c'est le fait que la pensée s'y saisit elle-même, même s'il l'élève à un degré supérieur de conscience. Pour Descartes, si la certitude serait dans je pense que je pense, on ne serait plus en mesure de s'arrêter sur cette voie. On aurait aussitôt un je pense que je pense que je pense... sans fin.

C'est ici qu'apparaît le propre du *cogito* comme idée différente des autres idées. Les autres idées sont des représentations des choses qui diffèrent d'elles. A ce titre, ces dernières peuvent être objet de mise en question, d'une révocation en doute, contrairement à l'idée que je pense, car celle-ci ne se distingue pas de ma pensée. Elles constituent une même et unique chose.

Ce qui est souligné et en même temps attire l'attention, c'est de voir comment l'acte par lequel la pensée se saisit revêtir un caractère absolument unique et tout à fait simple. Il est ainsi question d'une pensée entièrement indissociable, et rigoureusement inséparable de soi. Ce qui n'est pas comme dans le doute où elle se sépare de son objet. Dans le doute, l'objet sur lequel porte le doute est différent de ma pensée. Dans ce sens, je puis le distinguer de ma pensée. Il est autre chose que ma pensée. C'est pour cette raison justement que je peux être amené à douter du monde, à douter des choses qui sont hors de moi, y compris d'avoir un corps. Voilà pourquoi, ce qui caractérise le *cogito* est le fait que la pensée se saisit elle-même. Par conséquent ici Descartes supprime la dislocation entre l'acte de réflexion et la pensée elle-même quand bien même l'acte de réflexion élève celle-ci à un degré supérieur de conscience. Il la constate sans s'en distinguer. Et d'ailleurs, pour Descartes, ma propre pensée est identifiée à la conscience, comme on peut lire dans sa lettre au père Gibief du 19 janvier 1642 : « Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus* (n'est pas rendu inadéquate par l'abstraction intellectuelle que j'opère) je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience ».¹ Ou encore dans les Troisièmes Réponses lorsqu'il parle des actes intellectuels qui « ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance »². Donc l'acte de réflexion permet de séparer la pensée de ce qui n'est pas elle. Et la tâche de la seconde

¹ AT III, 474.

² AT IX-1, 137.

Méditation sera justement de montrer comment la pure pensée n'est certaine qu'en tant qu'une chose qui pense.

De ce qui précède, il ressort clairement que le caractère du *cogito* est de n'être pas une idée comme les autres. Le *cogito* rend manifeste ou mieux met en évidence directement quelque présence de l'être à ma pensée. Nous savons que la caractéristique d'une idée est de représenter quelque chose de différent d'elle. Et c'est à ce titre qu'elle peut être révoquée en doute. Or, à propos du *cogito*, comme souligné ci-dessus, l'idée que je pense n'est pas séparée de ma pensée, elles sont indissociables parce qu'elles ne font qu'une seule et même chose. C'est ainsi que Descartes n'entend pas dissocier le « je pense » du « je pense que je pense ». La pensée est une et dire que « je pense que je pense » ne veut rien dire d'autre que je pense.

Remarquons également qu'en faisant marche en arrière, dans la Méditation deuxième déjà évoquée, Descartes parle d'abord de « Je suis ». Je suis un être, une substance qui pense. Et non je suis une pensée, il y a une pensée. Précisons que la substance ne signifie pas une chose matérielle. Ici, il est sans conteste que la pensée est liée à l'être. Revenons au texte pour voir un peu clair : « Mais, écrit Descartes, je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis »¹. Ce qui veut, en d'autres termes, dire que l'être humain avant de prendre conscience de ce qu'il est, prend plutôt d'abord conscience qu'il est c'est-à-dire qu'il se saisit comme être avant de se saisir comme pensée. C'est alors qu'est affirmé le primat de l'être quand bien même c'est la pensée qui confère à l'être son sens et qu'on est en droit aussi de parler du primat de la pensée. C'est pour cette raison que notre conclusion rejoint ou partage les propos de F. Alquié pour qui « ce que Descartes découvre ici, à titre d'évidence première, ce n'est plus... une vérité, un principe du style “pour penser, il faut être”, c'est un existant et pensant. Ce moi, c'est un sum. Certes, il est pensant, il n'est même affirmé que comme pensant, mais il n'en demeure pas moins un moi, et un être, et ne saurait se dissoudre en une pensée, en un entendement en général »². Le « je » qui pense, tant qu'il pense devient ainsi la certitude sur laquelle Descartes trouve le roc solide qui lui permet d'assurer la première vérité du système. La fameuse formule du *Discours* « je pense, donc je suis » se transforme en une formidable intuition que rien ne peut ébranler. La portée

¹ AT IX-1, 19.

² F. ALQUIÉ, *Leçons sur Descartes. Sciences et métaphysique chez Descartes*, Paris, Table Ronde, 2005, p. 155.

de cette découverte est lourde de conséquences qu'il est impossible de minorer. Que l'unique vérité qui échappe au doute et à l'incertitude soit la vérité de l'existence de ma propre pensée fait voir qu'au moins sur le plan de la connaissance rien ne précède l'existence de ma conscience dubitative. Le je, le moi, le sujet, la conscience se révèle comme le point de départ sur lequel va se bâtir l'édifice tout entier du savoir. Dans l'ordre de la connaissance, c'est le je qui occupe la première position et non Dieu ou la nature. Par conséquent, ce qui doit intervenir d'abord, c'est la réflexion qui s'interroge en premier lieu sur le sujet du connaître.

Somme toute, le sujet pensant, parce qu'affirmé par Descartes comme être, constitue ici de manière exclusive et unique le support ontologique de mes idées. Ceci rejoint en fait la préoccupation des *Méditations* : il s'agit de la recherche d'un être qui soutienne les choses. C'est alors que surgit toute la différence entre le *cogito* du *Discours* et celui des *Méditations*. Dans le *Discours*, le *cogito* bien qu'étant l'idée la plus certaine de toutes les autres, n'est pas moins une idée parmi les autres idées. C'est l'idée considérée ici comme exemple ou modèle. Par contre, dans les *Méditations*, dans la seconde en particulier, le *cogito* est le sujet de toutes les idées, car le « je suis » c'est une personne : ce moi, c'est le *sum*. En effet, c'est à partir de cette découverte que Descartes établit également d'autres vérités notamment l'essence des corps dont l'existence ne sera démontrée qu'à la sixième Médiation. Il existe au moins une chose pensante, le « je ». Et si la matière existe, elle ne pourra être qu'une chose étendue. Et la deuxième vérité que découvre Descartes à partir du *cogito*, c'est l'existence de Dieu. C'est sur lui que sera bâtie toute une argumentation qui conduira à prouver l'existence de Dieu, mais à un Dieu véracé, garant des idées claires et distinctes. Et enfin que les idées claires sont vraies. Concrètement, la découverte du *cogito* pose le problème du rapport de la métaphysique à la science. Il s'agit de déterminer la nature du rapport que la science peut entretenir avec ce moi personnel, toujours susceptible de vouloir et qui nie le monde, etc. C'est toute la problématique du rapport de l'homme avec la nature.

Voilà pourquoi cette perception des choses ne va pas sans conséquence sur la manière d'être du sujet, sur sa responsabilité dans la manière d'être au monde. Les quatre chapitres qui suivront, se chargeront d'élucider cette responsabilité de l'esprit humain au regard de cette philosophie cartésienne qui accorde le primat au sujet, à la personne, au moi, au *sum*. Mais avant d'y arriver évoquons la question du rôle et de la réalité des idées, ensuite celle de l'infinité de Dieu et enfin celle de la véracité divine.

II. 2. 2. La réalité et le rôle des idées innées

Il est une certitude que, face à l'expérience, Descartes donne le privilège à la raison tant sur les questions métaphysiques que sur les questions qui concernent des sujets empiriques relatifs à la connaissance du monde des corps matériels et sensibles. Cette primauté de la raison sur l'expérience tient aussi à la position ou au rôle des idées innées dans la nomenclature de la pensée cartésienne. Mais il sied de reconnaître que le statut des idées chez Descartes est profondément complexe. En effet, le doute volontaire a rendu l'ensemble des idées incertain et hypothétique. C'est lorsque je découvre que « je suis » que les idées rendent manifeste leur caractère conscient, elles se présentent comme étant d'étoffe mentale. Le moi devient ainsi le support ontologique des idées. Même s'il n'est pas certain que ses idées correspondent à quelque chose en dehors de lui, mais il est certain qu'elles sont des idées. Celles-ci « sont comme les images des choses »¹.

Eu égard à leur origine, Descartes distingue trois types d'idées². Certaines idées sont étrangères et viennent du dehors, c'est-à-dire celles qui sont présentes dans l'esprit, mais qui semblent se former à partir des objets extérieurs à l'esprit. Elles sont dites adventices ou acquises. Il y en a un deuxième type d'idées qui est constitué des idées faites et inventées par moi-même. Ce sont des idées factices ou conçues par l'esprit à partir d'autres idées plus simples. Elles sont formées par la détermination de la volonté. Mais Descartes a identifié également l'existence des idées innées qui ne sont ni le résultat de la manipulation d'idées simples ni des idées qui se font jour sous l'effet de certains stimuli extérieurs à l'esprit. Leur origine ne peut être mise en relation avec la présence d'objets extérieurs. Elles ne nous viennent pas des choses extérieures ; elles ne sont pas non plus créées et inventées par nous.

Une fois que nous avons obtenu la définition des idées et leur division tripartite, nous devons nous garder, comme le rappelle Descartes « de la principale erreur et la plus ordinaire qui puisse s'y rencontrer, qui consiste en ce que je juge les idées qui sont en moi semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi ; car certainement, si je considérais seulement les idées comme des certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque chose d'extérieur, à peine

¹ AT IX-1, 29.

² AT IX-1, 29.

me pourraient-elles donner l'occasion de faillir »¹. La validité du monde n'étant pas encore établie, les choses dont les idées sont comme des images ne se réfèrent pas aux choses extérieures à l'esprit. Elles ne désignent pas une quelconque extériorité à l'esprit. Elles ne sont à proprement parler que des éléments de l'esprit qui sont rendus conscients à ce dernier par les idées. Les idées ainsi entendues sont toutes vraies, à la seule condition, bien sûr de les considérer indépendamment de leur éventuel référent extérieur. Ce serait une erreur de croire naïvement que la manière de fonctionner de ma pensée correspond à une description conforme au monde. C'est ce que tente de le faire savoir Descartes lorsqu'il écrit : « Tout cela me fait assez connaître que jusqu'à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi et différentes de mon être qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que se puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et imprimaient leurs ressemblances »².

Ces mises au point étant faites, que peut bien être le rôle des idées innées dans l'édifice du savoir cartésien ? Parce que ce sont celles-là seules qui nous intéressent ici. Dans la philosophie cartésienne, l'importance des idées innées est considérable malgré l'obscurité qui peut s'observer quant à l'explication de leur origine, de leur étendue ou de leur nature. Mais pour Descartes, ce qui est constant dans son œuvre, c'est le fait que les idées innées sont comme imprimées dans l'esprit humain depuis les origines et qu'elles n'ont ainsi, aucune relation avec le rapport que nous avons avec le monde. Elles ne résultent pas de notre expérience et leur substance ou leur teneur ne dépend pas des informations que nous pouvons tirer à partir de notre rapport avec le monde. C'est parce que la méthode cartésienne, comme nous le savons, se propose ainsi de débarrasser l'homme de ses idées confuses liées aux sens pour se concentrer sur celles qui sont claires et distinctes, de la raison. Nous apprenons à les connaître par la puissance de notre intelligence, sans aucune expérience sensorielle.

Descartes identifie les idées innées aux premières semences de vérité ou semences de sciences déposées en nous et qui constituent « les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à chacun les moyens de trouver en soi-même et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des

¹ AT IX-1, 29.

² AT IX-1, 31.

hommes est capable de posséder »¹. C'est l'idée que l'esprit de l'homme possède, en effet, quelque chose de divin, en quoi les premières semences de pensées utiles ont été déposées. Donc « 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 »². Lorsque, dans le *Discours*, il parle des principes ou des premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde qu'il a trouvés, Descartes avoue les avoir tirés, non d'ailleurs, mais « de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes »³. C'est ainsi qu'il nous recommande, dans les *Principes*, de quitter « tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens », et de nous tourner vers notre entendement pour nous en servir. Car pour l'auteur des *Principes de la philosophie* « c'est en lui seul que les premières notions ou idées qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître se trouvent naturellement »⁴, et auquel il faut faire confiance. C'est ce que nous pouvons appeler être rationnel et sage, et qui devrait être, selon l'heureuse expression du *Discours de la méthode*, « la chose du monde la mieux partagée ». Cette identification des idées innées aux semences des vérités induit l'idée selon laquelle tout esprit humain possède, en puissance, les mêmes idées innées que seul l'exercice des facultés cognitives peut les rendre pleinement conscientes. Autrement dit, c'est la réflexion sur le contenu et les activités de l'esprit qui permet de rendre conscientes les représentations qu'il contenait déjà, ce que nous pouvons appeler une « épiphanie de pensées non appréhendées » : une saisie consciente, un lever de voile pour l'esprit de ce qu'il possédait déjà. En définitive, les idées innées sont des contenus que seule l'activité intellectuelle de l'esprit humain peut faire apparaître. C'est alors qu'on peut ainsi saisir le sens des propos de Descartes : la vérité de ces particularités « se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature que, lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouvienne de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles »⁵.

¹ AI II, 1106 ; AT X, 496.

² AI I, 61.

³ AT VI, 64.

⁴ AT IX-2, 65.

⁵ AT IX-1, 51.

Sous la plume de Descartes, on rencontre une liste presque indéfinie des idées innées. Parmi celles que l'on rencontre habituellement, certaines sont des idées, à titre d'exemple, de chose, de vérité et de pensée. Descartes estime que ces idées-là ne lui viennent pas de l'extérieur ou qu'elles soient le produit de sa propre imagination, mais il les tient de sa propre nature. « Car, écrit-il, que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens pas cela d'ailleurs que de ma nature propre »¹. On peut également citer parmi les idées qui peuvent se réclamer d'idées innées, celles de triangle, de ses propriétés et des mathématiques en général. Aussi de quantité continue à savoir d'extension, ou étendue, en longueur, largeur et profondeur ainsi qu'« une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature... »². Les idées de substance, de perfection, de libre arbitre, de lois de la physique sont aussi des idées innées. Comme les êtres mathématiques, elles sont autant plus simples et plus intelligibles. Elles prennent appui sur l'immutabilité de Dieu et de l'expérience, elles ne peuvent rien recevoir sinon que comme quelque chose qui ressemble à un « lu et approuvé ». Est à compter parmi les idées innées aussi l'idée de Dieu. De celle-ci Descartes déclare : « De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, intime, immuable, tout connaissant, tout-puissant et 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 font représentées »³, et ne saurait, dans tous les cas, venir de moi.

Il peut sembler fort logique que Descartes opère cette distinction pour des raisons apologétiques. Dans sa lettre du 23 avril 1649 à Clerselier, le ton apologétique est plus qu'évident : « qu'ayant dessein de tirer une preuve de l'existence de Dieu, de l'idée ou de la pensée que nous avons de lui, j'ai cru être obligé aussi de distinguer entre les idées qui sont nées avec nous, et celles qui viennent d'ailleurs, ou sont faites par nous, pour prévenir l'opinion de ceux qui pourraient dire que l'idée de Dieu est faite par nous, ou acquise parce que nous en avons ouï dire »⁴. Retenons, certes, que cette énumération n'est pas limitative. Il suffit de lire, par exemple, la lettre à

¹ AT IX-1, 29.

² AT IX-1, 50-51.

³ AT IX-1, 32.

⁴ AT V, 354.

Mersenne du 16 juin 1641, ou l'article 13 de la première partie des *Principes* ou encore l'entretien avec Burman pour s'en rendre compte. À travers tous ces textes, les idées innées sont soit des natures simples, soit des axiomes, soit des notions communes. Leur nombre est indéfini, mais on peut les classer en deux catégories : celles qui ont un contenu conceptuel, par exemple l'idée de Dieu, de triangle, et celles qui ont un contenu propositionnel, comme les jugements « Dieu existe », ou « il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps ». Les idées innées de contenu conceptuel se caractérisent par ce qu'elles se rapportent à l'essence de la chose. Et il faut entendre par essence ce qui appartient en propre à une chose de telle sorte que son élimination entraîne la transformation de la chose en une autre chose. En d'autres termes, ce qui demeure et ne peut changer sans occasionner de graves modifications de la chose ou tout simplement sa disparition. Une fois cet élément retiré, la chose ne peut plus être la même. Ainsi, pour illustrer ce qui vient d'être dit, la perfection ou l'infini appartiennent à l'essence de Dieu, tout comme l'étendue appartient à l'essence de l'idée de corps. Retirer de l'idée de Dieu la perfection ou l'infini nous conduirait à l'idée d'une autre chose différente de Dieu. Comme il est aussi impossible de concevoir un corps qui ne soit pas situé dans l'espace ou qui n'occupe pas un espace. Les idées de Dieu, de corps, de triangle, etc. sont pour Descartes des idées claires et distinctes. Par conséquent, la seule inspection purement rationnelle ou conceptuelle suffit pour arriver à établir ce qu'il y a comme liaison nécessaire entre Dieu, comme sujet, et ses propriétés nécessaires ou attributs que sont sa perfection et son infinité. C'est de la même manière que l'on peut découvrir la connexion nécessaire entre le corps et son attribut principal l'étendue.

Nous nous rappelons que Descartes associe les connaissances auxquelles l'esprit peut accéder sans recours à l'expérience (les idées innées) aux premières semences de vérité. Cette identification permet à Descartes de considérer que les idées innées peuvent se muer en vérités innées, à condition de trouver un terrain favorable pour se déployer et qu'on les soigne convenablement afin que l'on découvre ce que l'on peut attacher à ces idées. Les vérités que nous apercevons par l'inspection des contenus innés qui se trouvent dans notre esprit ne sont pas seulement vraies, mais ont une marque distinctive qui les fait muer en vérités nécessaires. Considérons la connexion qui peut exister entre un triangle et une couleur quelconque : le triangle est vert, et celle que l'on peut établir entre le triangle et la figure à trois côtés : le triangle est une figure à trois côtés. Il va sans dire que la connexion dans le premier jugement,

en l'occurrence entre le triangle et la couleur verte, est contingente, accidentelle et occasionnelle, tandis que le second jugement exprime une connexion nécessaire, universelle, éternelle et immuable entre le triangle et la figure à trois côtés. Voilà ce qui atteste leur totale indépendance par rapport à l'expérience : leur universalité et leur nécessité. Les vérités innées sont des vérités a priori. Ce n'est pas la manière dont est véritablement le monde qui certifie leur vérité. Ce n'est pas non plus un état concret des choses qui garantit leur vérité. Mais, c'est plutôt leur caractère universel et nécessaire qui établit une union indissociable entre les idées innées ou les vérités innées et les contenus associés à ces idées. Et cela quelle que soit la manière dont on veut que le monde soit. Elles sont vraies et nécessaires dans tout monde possible. La raison humaine ne fait que découvrir et reconnaître avant même de le vérifier par l'expérience qu'il existe toujours un lien nécessaire entre l'essence de Dieu et l'infinité comme son attribut, ou entre l'essence du corps et son attribut principal l'étendue. Il sera ainsi non seulement dans ce monde, ou dans un monde possible, mais dans tout monde possible.

Dès lors, on peut percevoir nettement la fonction déterminante des idées innées dans la théorie de la connaissance de Descartes. On s'aperçoit fondamentalement qu'une réflexion sur les idées innées nous met en présence des contenus cognitifs qui répondent à l'exigence d'évidence, de clarté et de distinction voulue par Descartes comme première règle de sa méthode. Les idées innées sont caractérisées par leur clarté et distinction. Ce qui explique que leur contenu et connexion soient nécessairement et toujours déjà vrais. Elles satisfont à l'exigence de certitude que Descartes voulait des premiers principes pour constituer un savoir vrai dont doit dépendre la connaissance des autres choses : elles sont indubitables, épistémologiquement autosuffisantes, car elles ne dépendent d'aucune autre connaissance et enfin théoriquement fécondes parce qu'elles permettent d'atteindre d'autres connaissances qui dépendent d'elles par voie de déduction.

L'on s'en souvient que, chez Descartes, en effet, la constitution d'un savoir vrai doit comprendre deux actes fondamentaux de l'entendement : l'intuition et la déduction. Or, ces deux opérations correspondent à ce que nous connaissons des idées innées quant à leur rôle dans la théorie de la connaissance cartésienne. En effet, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes entend par intuition « 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 distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend »¹. Il s'agit de l'acte par lequel l'esprit produit l'idée et la voit, par un regard de l'esprit que l'on peut comparer « avec la vision oculaire »², tel qu'il la produit en un seul et même geste. L'évidence absolue de l'intuition tient à la simplicité de son acte dans lequel coïncident l'être et le connaître. Appliquée au cas des idées innées, l'intuition ne veut rien dire d'autre que la saisie immédiate par l'esprit connaissant de la connexion nécessaire qui existe entre certains contenus ou natures simples.

Quant à la déduction, Descartes entend par elle « tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses avec certitude »³. À bien y regarder, elle est aussi une intuition, l'intuition d'une connexion entre deux vérités, qui ne saurait jamais être « mal faite par un entendement doué de raison »⁴. Ainsi, la déduction exprime la façon de tirer, de déduire ou de prélever par gradations successives toutes les particularités comprises dans les premiers principes innés de la connaissance humaine. Les idées innées étant autoévidentes assurent le rôle de premières prémisses du raisonnement dans l'épistémologie de Descartes à partir desquelles on peut extraire matériellement une série de vérités qui y sont contenues. Elles sont les premiers principes de la connaissance humaine qui n'ont besoin d'aucun raisonnement pour les démontrer. D'autres vérités déjà découvertes ou à découvrir doivent dépendre d'eux. Et de ces principes, Descartes montre leur nécessité dans l'édification du vrai savoir, et comment doivent-ils être. Ainsi écrit-il : « afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes ; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention de les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des

¹ AI I, 87.

² AI I, 123.

³ AI I, 88-89.

⁴ AI I, 83.

déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste »¹. Ces principes n'ont pas qu'une valeur théorique, mais aussi et surtout pratique, parce qu'ils permettent « de parvenir à ce plus haut degré de la sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine »².

Ainsi, l'esprit humain qui aperçoit par inspection une connexion nécessaire entre le corps qui est une notion innée et l'étendue aboutit absolument à la déduction d'une liaison tout aussi nécessaire entre la notion du corps avec celles de la divisibilité, de lieu ou de figure. Selon cette nouvelle façon de concevoir les choses, du jugement « Tout corps est étendu », on est en droit de déduire nécessairement les jugements « tout corps est divisible », « tout corps a une figure déterminée », etc. C'est ainsi qu'il faut comprendre le sens de la place des premiers rangs qu'occupe la raison au détriment de l'expérience. Elle tient du fait de l'incapacité de l'expérience de déterminer de manière convaincante et démonstrative la vérité de nos jugements. Force est de constater que, comme le fera remarquer David Hume, les jugements qui proviennent de l'expérience ne nous donnent jamais des certitudes certaines et évidentes, sinon seulement des probabilités. Toutefois, cette simple probabilité est suffisante pour canaliser ou aiguiller, voire régler nos mœurs, ce que Descartes appellera « certitude morale »³. Explicitement « aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de doute touchant la conduite de la vie bien que nous fassions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses »⁴. Mais, ce que Descartes appellera du nom de certitude métaphysique, qui est à proprement parler la certitude suprême, s'obtient « lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons »⁵. Pour Descartes, elle est la seule certitude qui répond à toutes les exigences que réclame un véritable savoir. Car, « elle est fondée sur un principe métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie »⁶. On aura compris que la certitude métaphysique est, aux yeux de Descartes, absolument inébranlable. Pour la simple raison que la

¹ AT IX-2, 2.

² AT IX-2, 9.

³ AT IX-2, 323 ; Pr IV, 205.

⁴ AT IX-2, 323.

⁵ AT IX-2, 324 ; Pr IV, 206.

⁶ AT IX-2, 324.

métaphysique et les lois les plus générales de la physique reposent sur une certitude fondée sur le rapport logique qui peut exister entre les idées claires et distinctes et le réel, trouvant leur garantie dans la véracité divine. Tandis que, la certitude morale et hypothétique se contente du probable, mais d'une vraisemblance qui, dans son ordre, celui de l'urgence de la vie, « ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie, parce qu'on s'en pourra servir en même façon pour disposer les causes naturelles à produire les effets que l'on désirera »¹. Dès lors, la philosophie spéculative, celle qui s'intéresse à la connaissance spéculative de l'essence des choses, fait place à celle pratique qui vise à reproduire un équivalent du phénomène en conformité à nos besoins. C'est pourquoi Descartes déclare qu'elle est suffisante pour orienter notre vie quotidienne, car « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables »².

C'est pourquoi il est important de comprendre le vrai sens de la primauté que Descartes reconnaît à la raison vis-à-vis de l'expérience. Ce privilège de la raison sur l'expérience a valu à Descartes des critiques sur son supposé rationalisme de salon, lequel a entretenu, dans les esprits, l'image d'un philosophe enfermé dans une sorte de confort spéculatif de sa raison, n'ayant du monde et de la nature qu'une image a priori. Bien qu'étant philosophe, il importe de reconnaître aussi que Descartes fut un scientifique moderne, soucieux et conscient de la nécessité d'intégrer l'observation appliquée et circonspecte des phénomènes physiques afin de produire des paradigmes ou des modèles cohérents d'une vision du monde en conformité avec le nouvel idéal scientifique de son époque. Certes, il est indéniable que Descartes accorde une place importante à la confiance que l'on doit avoir aux capacités de la raison humaine. Mais, en toute vraisemblance, il n'y a rien de naïf dans son optimisme. Descartes est rationaliste, certes, mais il est d'un rationalisme critique et conscient parce qu'il n'occulte pas des limites de la raison humaine. Le sentiment que nous sommes totalement dépendants de Dieu dans la philosophie de Descartes est celui que l'on peut considérer comme un des héritages du pur esprit cartésien. Mais il faut reconnaître aussi que celui de l'incapacité de la raison humaine à accéder aux mystères suprêmes du monde en fait partie. Descartes est lucide sur la question de la vérité. Il sait qu'elle est associée à une diversité des questions qui sont au-delà de nos

¹ Pr III, 44 ; Cf. AT IX-2, 123.

² AT VI, 25.

forces. Mais étant des êtres finis, nous ne pouvons pas prétendre les comprendre. Cet extrait, dans l'Entretien avec Burman, en est une illustration flagrante : « En conséquence, nous ne devons pas avoir de nous une idée si haute »¹.

II. 2. 3. De l'idée de l'infini en nous : Dieu dans les limites de la simple raison

Avec la découverte du *cogito*, certes, Descartes a trouvé le roc solide sur lequel la première vérité du système devrait être assurée : un point de départ indubitable et fécond pouvant lui permettre d'arrimer l'édifice tout entier du savoir. Ainsi, la découverte du *cogito* est d'une valeur inestimable parce qu'elle est une intuition qui remplit les conditions pour devenir le fondement de toute connaissance : « Ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, écrit Descartes, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée, pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants »². Mais avant de prouver l'existence de la matière et, avec elle, celle du monde extérieur, longtemps tenues comme évidentes par la conscience pré-philosophique sans qu'elles le soient, Descartes a commencé par démontrer une seconde vérité qui lui permettra d'atteindre son objectif de pouvoir fonder un savoir vrai. Il s'agit de démontrer l'existence de Dieu, de prouver qu'il existe d'un côté et de l'autre, examiner s'il peut être trompeur. Sur le plan de la connaissance, ces deux vérités, à savoir l'esprit et Dieu, aux yeux de Descartes, sont nécessaires dans sa tentative de fonder le savoir. Car « l'être est ce à partir de quoi toute existence est pensée, l'infini est ce à partir de quoi toute chose finie est comprise »³.

Pour démontrer l'existence de Dieu, Descartes a fait face à un défi très relevé. Il fallait se démarquer des preuves a posteriori de la tradition aristotélico-thomiste qui partaient de l'expérience et de l'observation du monde sensible. À ce stade de sa démarche philosophique, ce que supposeraient les preuves classiques, à savoir l'existence du monde et son ordre, ne pouvait pas être accepté par lui. Les preuves classiques suggéraient de partir, justement, du monde pour remonter jusqu'à l'existence d'un être considéré comme un moteur immobile, une cause première ou

¹ DESCARTES, Œuvres et Lettres, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, 1953, p. 1387.

² AT IX-2, 10.

³ F. ALQUIE, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., p. 219.

comme un agent nécessaire. Cet être n'était rien d'autre que Dieu. Mais Descartes, qui alors, n'avait pas encore attesté la créance que pouvaient valoir nos sens en rapport avec l'expérience, entendait démontrer l'existence de Dieu par la seule voie de la démonstration a priori. Ce qui est caractéristique dans le discours de Descartes sur Dieu est qu'il provient naturellement de ce que la raison lui présente comme point de départ absolu : la présence de l'idée de Dieu en moi. C'est ce que nous appelons, en nous inspirant du titre de l'ouvrage de Kant¹, Dieu dans les limites de la simple raison. Dans sa correspondance du 2 mai 1644 avec P. Mesland, on y lit : « Mais, ainsi c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. Toutefois, il me semble que toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une ; et même qu'elles ne sont pas accomplies, si ces effets ne sont évidents (c'est pourquoi j'ai plutôt considéré ma propre existence, que celle du ciel et de la terre, de laquelle je ne suis pas si certain), et si nous n'y joignons l'idée que nous avons de Dieu »².

Descartes identifie clairement deux sortes d'effets qui peuvent conduire à démontrer l'existence Dieu. Il s'agit, en l'occurrence, de l'idée de Dieu en moi et de celle de l'existence du moi comme étant créé par Dieu, et ayant en lui cette idée. Et dans ses preuves, il n'intègre pas l'effet de la réalité de la matière et du monde extérieur de laquelle il n'est pas si certain. Pour Descartes, tout ce qui relève de l'idée de Dieu ne peut être vu que par la lumière naturelle de la raison. Parce qu'il considère que seul ce qui est saisi par la lumière naturelle appartient au registre de l'évidence et de la certitude. C'est pourquoi tout ce qui peut concourir à démontrer ou à prouver l'existence de Dieu doit s'appuyer sur les contenus entièrement a priori. Afin de formuler une démonstration de l'existence de Dieu, Descartes s'est vu contraint de partir des contenus présents dans son esprit ou, pour recourir à l'une de ses expressions favorites, de ce qui doit provenir de « la lumière naturelle » de la raison. Nous nous trouvons ainsi en présence d'une conscience qui n'accorde sa créance qu'à elle-même et à ses idées, selon qu'elles sont des simples idées, comme réalité attestée, certaine et démontrée. C'est avec elles seulement que Descartes peut entrevoir la possibilité d'obtenir la démonstration de l'existence de Dieu.

¹ Cf. « *La religion dans les limites de la simple raison* » (1793).

² AT IV, 112.

Cependant, ces idées sont de divers ordres et n'ont pas à être placées au même niveau. Au point précédent, nous indiquions que selon Descartes, certaines idées sont des idées innées, des notions communes qui semblent être nées avec nous. Elles ne nécessitent pas de démonstration pour être connues. Mais pour Descartes, chacun trouve les notions en soi-même. Il distinguait également deux autres catégories d'idées à savoir des idées adventices et factices. Les premières idées semblent venir du dehors et les secondes sont faites et inventées par l'esprit humain lui-même. La difficulté qui reste à surmonter, pour Descartes, c'est de faire la part des idées qui proviennent du monde et celles qui sont construites par l'esprit et qui sont par conséquent des produits de l'imagination. Il faut arriver à démontrer quelles sont celles qui ont pour origine le monde et celles qui émanent de moi comme produits de ma propre création. Parmi ces idées figurent celles « qui me représentent un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées »¹, ou des anges, des animaux, des hommes comme moi.

Descartes reconnaît donc qu'il a en lui l'idée de Dieu comme il en a les idées des autres choses non autoévidentes. Mais il ne sait pas si toutes ces idées possèdent une correspondance effective en dehors de sa conscience. Toutefois, ces types d'idées ont certainement besoin des preuves additionnelles pouvant garantir leur vérité. Mais, comment être assuré de la conformité entre ces idées et leur corrélat objectif dès lors que tout ce qui pouvait attester cette correspondance a été, par le fait du doute hyperbolique, remis en question ? Certes, l'existence du moi est seule, ainsi que les contenus de la conscience, à pouvoir échapper à la table rase. Il faudrait pouvoir alors démontrer s'il n'existerait pas certaines idées en moi qui apparaîtraient comme représentant des objets et des réalités qui ne se réduisent pas à leur aspect strictement mental, mais qui dépassent cette conjoncture subjective et idéale pour prétendre revendiquer une réalité objective au-delà du moi. Il faut le démontrer s'il en existe. Mais quel procédé pourrait-on employer pour y arriver ?

Là-dessus, Descartes a eu l'intuition de comprendre que l'idée de Dieu parmi toutes celles qui se trouvent dans la conscience est une idée unique et singulière. Il va pourtant continuer à examiner s'« il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même »². C'est ainsi que Descartes considère que l'idée de Dieu qui est en moi, considérée plus

¹ AT VII, 43.

² AT IX-1, 35.

attentivement, ne peut tirer son origine de moi-même. Parce qu'il faut entendre par le nom de Dieu «une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent), ont été créées et produites », il est fort logique que son idée transcende ce qui est admis généralement d'une idée comme réalité objective pour réclamer la dimension d'une réalité formelle extérieure à l'esprit.

L'idée de Dieu en moi constitue ainsi la première preuve de son existence. Ce que Descartes donne comme définition de Dieu, ainsi que nous venons de le noter plus haut, en lui appliquant le principe de causalité, permet de mieux comprendre cette première preuve de l'existence de Dieu. Le principe de causalité est stipulé de la manière suivante : « Maintenant, fait observer Descartes, 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 »¹. De la même manière, lorsqu'il s'agit des idées, il doit y avoir autant de réalité dans la cause que de réalité objective dans l'idée qui en est l'effet. En effet, il faut comprendre que l'idée de Dieu constitue l'effet. Or sa réalité objective (ou son contenu) est infinie. Parler de l'être infini c'est parler d'un être sans limite et qui est la perfection extrême. D'où me vient alors l'idée de Dieu ? Qui en est la cause ? D'après le principe de causalité, il faut que cette cause ait au moins autant de réalité formelle que de réalité objective dans l'effet. Or, que remarque-t-on ? Que l'effet a une réalité infinie. Ce qui implique nécessairement que la cause doit avoir aussi une réalité infinie. Puisque sa réalité est infinie, l'esprit humain ne peut constituer la cause d'une réalité infinie, et donc de l'idée de Dieu. Celle-ci ne peut venir que de quelque chose d'extérieur qui possède une réalité infinie. Ce quelque chose d'extérieur qui a produit en moi l'idée d'infini doit lui-même avoir une réalité infinie. Dès lors, il faut conclure que seul Dieu comme substance infinie est la cause de l'idée de Dieu en moi. Nous sommes en droit de conclure à l'existence de Dieu.

Pour parler autrement, Descartes part du constat que le contenu de l'idée de Dieu comprend inévitablement l'idée de perfection. Un autre constat est que moi qui ai l'idée de Dieu, je suis fini, limité, imparfait. Ma finitude a été rendue manifeste sur le plan de la connaissance par l'hypothèse du doute. Le doute est le signe de mon

¹ AT IX-1, 32.

imperfection, car si j'avais en moi la perfection, l'éventualité du doute n'aurait pas été possible. Comme « ce qui est plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait »¹, comment se pourrait-il qu'un être moins accompli et fini que je suis soit la cause de l'idée d'un être souverainement parfait et infini que j'ai en moi ? D'où il s'ensuit, dans cette première démonstration, que : « 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 »². Dieu est ici atteint comme cause nécessaire de son idée.

Une fois que Descartes a établi cette première preuve de l'existence de Dieu, il entreprendra de répondre aux objections possibles. Il ne cherchera pas à les présenter vraiment, mais il tâchera de les réfuter dès le départ. On pourrait formuler la première objection de la manière suivante : au regard de son étymologie, l'infini a le sens de non fini. Dans ce sens, l'idée d'infini ne signifie-t-elle pas l'idée de la négation du fini ? Ne serait-elle pas uniquement l'idée d'une privation d'être ? En d'autres termes, l'idée d'infini évoquerait seulement l'idée d'un néant de toute réalité finie. Ainsi la démonstration serait privée de toute sa quintessence pour deux raisons : premièrement parce qu'une absence de réalité finie n'est rien d'autre qu'une absence d'idée. Or une absence d'idée est en principe un défaut de présence qui ne nécessite pas d'avoir une cause. Par conséquent, cette idée ne peut exister dans mon esprit que comme un défaut. Deuxièmement, bien qu'étant fini, je peux être la cause de l'idée de fini, et par conséquent, je peux très bien être aussi la cause de l'idée de la négation du fini et donc de l'infini. D'où, l'idée de l'infini, dans tous les cas, peut être une production de la pensée humaine et non d'un quelconque être extérieur.

Pour Descartes, l'idée de Dieu est une idée qui m'apparaît « fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté »³. L'idée matériellement fausse est celle qui ne représente rien, alors que celle de Dieu représente tout l'Être. En plus, tout ce que mon esprit conçoit clairement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et enfermé tout entier dans cette idée. Chez Descartes, l'infini a un sens positif en tant qu'il unit toute

¹ AT IX-1, 32.

² AT IX-1, 36.

³ AT IX-1, 36.

réalité, toute perfection jusqu'au maximum absolu. L'on comprend, dès lors que la racine en est l'infinité qui doit s'entendre comme l'absence totale de limitation malgré la forme négative que laisse insinuer la forme négative en français ou même en latin. Descartes souligne avec force la pleine positivité de cette idée d'infini qu'il ne peut pas ne pas la concevoir comme « une véritable idée » qui a un contenu propre que comme une simple « négation de ce qui est fini ». Descartes poursuit en ces termes : « puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »¹.

Chez Descartes, comme on vient de le souligner, l'idée d'infini n'a rien à avoir avec l'idée d'infini négatif. Cette idée d'infini négatif est creuse, ne contient rien et ne correspond en rien à l'infini que nous rencontrons dans l'idée de Dieu. L'infini dans l'idée de Dieu est ce qui contient tout, alors que l'infini négatif a en dehors de lui tous les êtres déterminés. C'est un infini qui se révèle fini et faux parce qu'il est une juxtaposition à côté du fini. Dès lors, la véritable idée de l'infini, comme on peut s'en apercevoir, ne peut aucunement être négative. La négation est ce qui caractérise l'idée même de fini. C'est ainsi que concevoir un objet comme fini c'est le concevoir comme déterminé, c'est lui conférer une limitation. Mais cette opération de limitation est en même temps une opération de privation, car déterminer certaines caractéristiques à un objet c'est l'embrasser, le circonscrire et lui priver d'une infinité d'autres, c'est donc une négation de l'infini. Dans ce sens, c'est l'idée du fini qui est conçue comme une privation.

À partir de quoi peut-on concevoir la pensée de fini comme négation ? Autrement dit, qu'est-ce qui nous permet de circonscrire tout objet fini ? En comparaison de quoi lui reconnaissons-nous des limites ? Certainement en comparaison de la véritable idée de l'infini qui est la seule réalité qui contient et renferme toutes les propriétés, toutes les déterminations. Pour Descartes, la véritable idée de l'infini est l'étoffe au sein de laquelle tous les objets finis sont taillés. Il ne peut en être autrement « car, ainsi s'interroge Descartes, comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un

¹ AT IX-1, 36.

être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »¹. Donc, l'idée du fini ne saurait être la cause de l'idée d'infini. Si je me découvre être fini et imparfait, ce ne peut être qu'en fonction d'une véritable idée d'infini et de perfection qui ne peut être matériellement fausse comme serait l'idée de la chaleur. Nous en arrivons alors à la deuxième objection qui, du reste, est étroitement liée à la première.

En effet, Descartes affirme que les idées qu'il a du froid et de la chaleur « sont si peu claires et distinctes », et donc matériellement fausses parce qu'elles procèdent de moi en tant que j'ai du défaut, c'est-à-dire en tant que je suis un être fini, mélange d'être et de néant. Descartes, dans ce cas, peut parler des sensations comme des idées parce qu'elles partagent avec toutes les autres idées le caractère de renvoyer à un objet. Alors qu'il se trouve que cet objet n'a rien de semblable à elles. C'est en ce sens que les sensations qui peuvent procéder du moi, sont dites représentées « ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose »², et qu'on puisse rencontrer à leur sujet une certaine fausseté matérielle, en l'occurrence l'idée de chaleur, ou du froid. Si tel est le cas, que l'idée de chaleur soit une idée matériellement fausse, l'idée d'infini ne le serait-elle pas aussi ? Dans ce cas, elle serait produite par un être imparfait. Concrètement, considérer la chaleur comme fausse c'est admettre qu'elle n'existe pas en elle-même, mais seulement comme la négation du froid. C'est alors que cette objection rejoint la première qui voyait dans l'infini la négation du fini, l'infini qui n'existerait pas positivement. Ce qui peut induire l'idée que rien n'existerait, dans la mesure où le chaud, comme d'ailleurs le froid, n'a aucune réalité.

Il importe de rappeler que Descartes parle des qualités sensibles comme le chaud et le froid en ce qui concerne les idées confuses et obscures. Ce qui n'est pas le cas concernant l'idée de Dieu qui est, quant à elle, claire et distincte. En outre, celle-ci est diamétralement opposée aux qualités sensibles qui représentent « ce qui n'est rien en dehors de nous comme si c'était quelque chose ». Elles sont comme presque sans contenu alors que l'idée de Dieu est l'idée qui contient le plus de réalité objective ou de perfection. Alors même qu'on peut supposer que l'être infini n'existe pas, mais le fait d'avoir l'idée d'un être infini a comme conséquence la reconnaissance de l'existence de cet être en tant que cause de cette idée. En ce sens, l'idée de Dieu n'est pas matériellement fausse, car elle a une réalité objective, ce que ne peut avoir l'idée

¹ AT IX-1, 36.

² AT IX-1, 34.

de la chaleur. Descartes écrit à propos que « l'idée de cet être souverainement parfait et infini est entièrement vraie ; car encore que peut-être on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid »¹.

Toutefois, on peut objecter que l'idée d'infini n'est pas nécessairement présente dans notre pensée. Bien qu'implicite, cette objection est tout de même essentielle. Les athées qui n'admettent pas l'existence de Dieu considèrent aussi que l'idée d'un être infini est une illusion de plus. Ainsi, faire reposer un raisonnement nécessaire sur la découverte de l'idée d'infini qui serait une idée contingente ne peut être qu'une absurdité. Pour répondre à cette objection, la lecture de la troisième Méditation nous révèle que quand bien même nous pouvons ne pas avoir toujours nettement conscience de cette idée ou même lorsque nous n'arrivons pas toujours à la qualifier, mais toujours est-il que c'est une idée qui existe de façon permanente dans notre pensée. Elle est toujours présente dans notre esprit puisqu'elle constitue la condition de possibilité de son activité. Aucun objet ne peut être connu par l'esprit humain sans qu'il soit circonscrit ou borné à l'intérieur de l'idée de l'infini. La connaissance d'un objet n'est possible qu'en le déterminant pour le différencier des autres. Cette détermination se fait toujours en comparaison avec l'idée d'infini. Elle est une idée-prémisse qui préexiste à toutes nos pensées. Elle devance dans le temps même l'idée de *cogito* ou du doute. Ainsi écrit Descartes dans la troisième Méditation : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »². En d'autres termes, partageant les commentaires de Ferdinand Alquié³, ce texte montre clairement que même si dans l'ordre des affirmations le *cogito* précède Dieu, mais dans l'ordre des conditions a priori de ces affirmations Dieu précède le *cogito*. Il est la condition de la pensée même du moi, car « le moins n'est connu qu'à partir du plus » et le fini qu'en le découpant dans l'infini. Il s'opère ainsi un retournement profond ou mieux une mutation importante : c'est Dieu, et non le *cogito*, qui devient, pour ainsi dire, le véritable pivot et soutien de la connaissance par lequel elle se trouve fondée. Voilà pourquoi dans la philosophie cartésienne, l'idée de l'infini, même apparente est la condition de possibilité de toute pensée humaine et de toute entreprise philosophique.

¹ AT IX-1, 36.

² AT IX-1, 36.

³ F. ALQUIÉ, *Œuvres philosophiques*, Tome II, p. 446 note 1.

Mais comment alors comprendre l'incompréhensibilité de l'idée d'infini ? Ne serait-il pas contradictoire de dire « cette même idée est aussi fort claire et fort distincte » et de dire en même temps « qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre »¹ ? Si l'idée d'infini est incompréhensible, n'est-elle pas aussi une idée obscure et confuse ? Et si elle est confuse et obscure, donc il est impossible de déterminer sa réalité objective, et dans ce cas tout raisonnement perd sa consistance. Le danger dans cette objection, c'est de confondre ce qui est incompréhensible de ce qui est obscur. Lorsqu'on peut recenser les caractéristiques d'une idée, il est fort logique de parler d'une idée claire et distincte. Or, nous savons, de toute évidence, que toutes les propriétés que nous considérons comme propres aux idées des choses finies sont comprises dans l'idée d'infini parce que non seulement elle rend possible toute pensée, mais c'est au sein d'elle que toute pensée est pensée. Ce qui ne laisse aucun doute quant à sa clarté et sa distinction. Donc c'est l'idée la plus claire et la plus distincte, toutefois incompréhensible, car comprendre c'est déterminer. Or, l'infini échappe à toute limitation. L'infini est ce qui rend intelligible tout ce que nous pouvons connaître, mais il est par essence incompréhensible « car il est de la nature de l'infini, que ma nature qui est finie et bornée ne le puisse comprendre »². C'est pourquoi, concevoir l'idée d'infini comme incompréhensible, c'est la tenir pour une idée qui échappe à toute délimitation ou détermination. C'est-à-dire une idée qui ne peut être cernée et enfermée dans une limite, et par conséquent c'est appréhender ce qu'elle a de spécifique, ce qui le caractérise vraiment : son infinité ou son illimitation. Dieu est incompréhensible à cause justement de son infinitude et aussi parce que ma nature qui est finie et bornée ne peut comprendre qu'en limitant.

Pour terminer avec cette première preuve de l'existence de Dieu, Descartes examine si « toutes les perfections qu'il attribue à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en lui en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore »³. Auquel cas il serait un être infini en puissance, et ainsi être la cause de l'idée de l'infini. Cet examen a permis à Descartes de faire comprendre qu'être parfait en puissance n'est pas la même chose qu'être parfait en acte. Être parfait en puissance est un signe tangible d'imperfection parce qu'il traduit justement l'idée de « ne pas être

¹ AT IX-1, 37.

² AT IX-1, 37.

³ AT IX-1, 37. Souligné par nous.

encore ». Ensuite, il importe de ne pas confondre la perfectibilité à l'infini, qui n'est d'ailleurs pas achevée, et la perfection divine. L'infini n'est pas une addition du fini. Le fini ne peut pas produire l'infini, car c'est à partir de l'infini que l'on découvre le fini et non le contraire. En définitive, un être infini en puissance n'est pas un être infini, mais un être fini. Dans l'idée de la divinité « rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet », comme le déclare pertinemment Descartes. Être infini en puissance, c'est posséder, en effet, moins de réalité qu'un être infini en acte et être incapable, selon le principe de causalité, de causer cet être infini en acte.

Maintenant que tous les écueils de cette première preuve sont levés, Descartes peut envisager immédiatement une deuxième preuve de l'existence de Dieu. Pourquoi une deuxième preuve ? Quelle est sa raison d'être ? À partir de l'extrait qui suit, on peut déceler une des raisons qui invitent Descartes à recourir à une deuxième preuve. Ainsi, écrit-il « 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 et 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 en effet plus parfait »¹. Descartes semble ne pas être totalement satisfait d'avoir prouvé l'existence de Dieu à partir de l'idée d'infini en moi qui ne peut être causé que par un être aussi infini et plus parfait que moi. La nécessité de recourir à une deuxième preuve est peut-être motivée par le peu d'évidence que peut avoir la preuve qui fait que Dieu est atteint comme cause de son idée. Descartes se rend probablement compte que l'idée de Dieu est encore obscure et ne possède pas à ce stade le niveau d'évidence et de certitude du cogito qui se présente à l'esprit soudainement par une connaissance immédiate et directe sans nécessiter le recours au raisonnement. Par contre, la preuve par la causalité de l'idée ne fait plus reposer la certitude de Dieu sur la clarté et la distinction, mais sur un point de vue constitué selon le contenu du *cogito*.

En outre, la preuve par la causalité de l'idée de Dieu est arrivée à démontrer Dieu par l'un de ses attributs, l'infini. Or, il s'avère que dans les *Méditations métaphysiques*, les deux principaux attributs de Dieu, voire les seuls attributs, sont

¹ AT IX-1, 38.

infini et créateur. Il n'a été démontré jusque-là que par son attribut d'infini. Dans la définition de Dieu ci-dessus mentionnée, qu'il soit dit éternel, c'est-à-dire infini dans le temps, ou omniscient, infini dans la connaissance, ou encore omnipotent, infini dans la puissance, etc., c'est toujours son infinité qui est relevée. C'est ainsi que Descartes éprouve la nécessité d'une seconde preuve qui met en évidence l'aspect créateur de Dieu. Dieu après avoir été prouvé comme cause de son idée, dans cette deuxième preuve, il sera prouvé comme cause de moi-même qui ai l'idée d'infini. Elle a aussi comme objectif de convaincre ceux qui sont aveuglés par la connaissance du sensible, notamment les thomistes, quand ils arrivent à relâcher leur attention, comme par ailleurs Descartes lui-même. Toutefois, cette preuve résulte de l'application au seul être dont je suis certain, à savoir, moi-même, créateur de moi-même seulement, car pour Descartes, on ne sait pas encore si le monde existe.

Descartes fonde cette preuve de l'existence de Dieu sur le constat de ma contingence. À travers le *cogito*, je sais que j'existe uniquement comme un être qui pense. Mais qui aurait créé cet existant qui ne se reconnaît que comme un être qui pense ? Qui en est l'auteur et qui le conserve dans l'être, ce moi personnel et susceptible de vouloir, autrement dit ce moi pensant ? Descartes va dès lors effectuer sa démonstration par l'absurde. Il va chercher à avancer toutes les autres causes possibles pour enfin révéler leur inconsistance. Il ne restera que Dieu. Trois hypothèses sont possibles : la première cherche à savoir s'il n'est pas lui-même l'auteur de son existence. Ce qui a semblé évident à Descartes est qu'il ne peut pas être l'auteur de son existence puisque s'il en avait été, il se serait doté de toutes les perfections qu'il peut concevoir. Il serait alors devenu Dieu, il ne serait pas ainsi cet être imparfait qui doute et qui désire. Être désirant est une preuve d'imperfection, et par conséquent d'un manque. S'il était capable de se donner l'existence, il se serait donné toutes les perfections qui lui manquent. « Or, écrit Descartes, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne manquerait aucune perfection ; car je me serais donné à moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu »¹, ce qui est impossible compte tenu de ce que me révèle ma condition finie et imparfaite.

¹ AT IX-1, 38.

Cet argument repose sur une présupposition : se donner l'existence est la chose la plus difficile que se donner toute autre perfection. L'existence suppose une création *ex nihilo*, un passage du néant à l'être. Ainsi, l'existence est quelque chose de plus profond et de plus difficile acquisition que toute autre qualité. La connaissance, par exemple, pense ce qui est déjà là. Or il est difficile de faire quelque chose à partir de rien que de faire quelque chose en s'appuyant sur ce qui existe déjà. Les qualités ou les perfections sont des accidents ; celui qui peut créer la substance n'aura pas du mal à créer les accidents selon le principe qui peut le plus peut le moins. « Si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée »¹. Mon expérience est l'expérience d'un être fini qui a conscience de ses imperfections comme de ses limites, semble marteler Descartes. Si je m'étais créé je ne pouvais pas ne pas me créer parfait. N'étant pas parfait, il est absolument clair que mon existence ne vient pas de moi.

Si je ne suis pas moi-même la cause de mon existence, et que mon existence est due à d'autres causes, par exemple, à mes parents, nous serions amenés à nous demander si ces causes tiennent leur origine d'elles-mêmes, ou si elles sont contingentes. Si elles existent d'elles-mêmes, elles ont l'aséité, elles sont leur propre cause. Pourtant, il est manifeste qu'ils ne tiennent pas leur existence d'eux-mêmes, mais d'un être qui leur est extérieur. Auquel cas, il faudra chercher la cause de cette cause. « Il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée »². Donc Dieu est la seule cause possible de mon existence. Il est celui qui me crée et qui me conserve dans l'être. Pour Descartes, s'il faut le rappeler, mon existence à un instant donné ne dépend pas de mon existence à l'instant précédent. Il faut donc une cause qui me recrée à chaque instant du temps. Chose que ne peuvent faire ni mes parents ni toute autre cause qu'on peut imaginer.

Maintenant que l'existence de Dieu a été démontrée, il faut également démontrer que cet être auteur de mon existence ne peut être trompeur. Pour Descartes, le caractère mensonger de Dieu est incompatible avec le caractère parfait que nous nous faisons par la lumière naturelle de l'idée de Dieu. En effet, toute tromperie comporte une imperfection, un défaut ou une méchanceté. Or nous savons que Dieu

¹ AT IX-1, 38.

² AT IX-1, 40.

est parfait. Etant parfait, il ne peut être trompeur et ne prend pas plaisir à me tromper. « D'où, il est assez évident qu'il ne peut être trompeur puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut »¹. Ici, le mot défaut n'a pas un sens moral, mais exprime un manque. Dieu étant infini, donc il ne lui manque rien. Par conséquent, il ne peut être ce mauvais génie trompeur, sinon il lui manquerait quelque chose.

Il reste à résoudre un épineux problème qui apparaît face à cette situation. D'où vient que j'arrive à me tromper parfois, si Dieu ne me trompe pas ? Il est pourtant certain que je me trompe. Comment résoudre ce paradoxe ? C'est alors que Descartes s'engage à élucider l'origine de nos erreurs. Elle se trouve dans le fossé que nous rencontrons dans les deux facultés qui nous constituent, à savoir l'entendement et la volonté. L'éventualité de nous tromper est une responsabilité qui nous incombe et ne peut être attribuée à Dieu. Elle résulte de l'écart entre notre entendement fini et de notre volonté infinie. Il s'avère que la capacité de connaître la vérité qui nous avait été donnée peut dépasser les bornes. C'est dans ce déséquilibre ontologique que naît l'erreur humaine, c'est-à-dire le décalage entre notre capacité à connaître et notre désir de connaître. C'est le fait que « la volonté étant plus ample et plus étendue que l'entendement, dit Descartes, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant en soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et je pêche »². Dans ces conditions, Descartes préconise, pour éviter l'erreur, de suspendre le jugement, aussi longtemps que je ne dispose pas des raisons suffisantes qui me permettent de porter mon jugement sur des choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Suspendre le jugement est à ma portée. Ce qui explique que je sois l'unique responsable de mes erreurs, tout comme de mes péchés, « en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement ou de ne pas le donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement, mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion »³.

¹ AT IX-1, 41.

² AT IX-1, 46.

³ AT IX-1, 48.

Dans la première preuve, Dieu a été démontré comme cause de son idée, tandis que dans la deuxième il est démontré comme cause du moi lui-même. Ce qui s'avère être évident, en effet, est que, lorsque je m'aperçois comme fini, je ne peux être moi-même l'auteur de mon existence. Autrement dit, avec la même évidence qui me fait apercevoir que je suis, j'aperçois autant ma contingence, que je ne contiens pas moi-même ma raison d'être. Descartes lui-même l'exprime mieux en ces termes : « que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, mais que c'est Dieu, et que par conséquent il y a un Dieu ». Mais, encore de façon plus saisissante, il poursuit : « Parce qu'il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soit ne s'est point donné l'être »¹. Après la démonstration de ces deux preuves, à savoir celle qui résulte de l'idée de Dieu en moi et de celle qui procède du constat de ma contingence, Descartes en développe une troisième qui s'apparente à l'argument ontologique de Saint Anselme. À l'instar de deux premières, celle-ci est fondée également sur une ratiocination a priori. Elle s'appuie sur la définition de l'essence de Dieu comme sur son point de départ, d'où l'adjectif ontologique. L'argument de Descartes dans cette troisième preuve part d'une prémisse : si Dieu est parfait parce qu'il possède toutes les hautes perfections, il semble très à propos que son essence corresponde à toutes les perfections dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pour autant les comprendre toutes. Or, bénéficier de l'existence ou en avoir en sa possession ferait passer à un état plus parfait un être qui en est dépourvu. Par conséquent, concevoir véritablement Dieu comme possédant toutes les perfections que l'on peut imaginer, doit conduire à le concevoir aussi comme doté de l'existence. Parce que s'il lui manque l'existence, il cesse d'être parfait, dès lors qu'il est privé d'une perfection, justement celle de jouir de l'existence. Descartes établit cette preuve sur un état de fait : que j'ai en moi l'idée de Dieu. Cela est un fait qui s'impose en moi comme une contrainte. Je ne peux pas ne pas penser à l'idée de Dieu, car la réalité de Dieu me contraint de penser à l'idée qui me la représente. Ferdinand Alquie ne dit pas autrement lorsqu'il écrit : « Si l'idée de Dieu est présence de Dieu en nous, sans doute avons-nous moins à prouver Dieu qu'à reconnaître et à nommer cette présence qui, plus encore que celle des choses du monde, est offerte à tout esprit attentif »². Et parce que l'idée que j'ai en moi est de toute évidence l'idée de Dieu, son essence doit comprendre toutes les perfections, dont celle de l'existence. Pour Descartes, l'essence

¹ Pr I, 20 ; Cf. AT IX-2, 34.

² F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950, p. 218.

et l'existence sont inséparables en Dieu. C'est aussi si manifeste « que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée »¹. L'argumentation conclut de l'essence de Dieu comme un être parfait au plus haut degré à son existence. D'où sa parenté avec l'argument ontologique de Saint Anselme.

De ces preuves de l'existence de Dieu que nous venons de parcourir, il importe à présent de tirer des conséquences : la lumière naturelle est pourvoyeuse pour l'esprit d'un grand nombre d'idées claires et distinctes, parmi lesquelles nous avons celle de Dieu, et cette lumière naturelle n'est guère trompeuse. L'article 22 de la première partie des *Principes de la philosophie* précise à cet effet : « Qu'en connaissant qu'il y a un Dieu en la façon ici expliquée, on connaît aussi tous ses attributs, autant qu'ils peuvent être connus par la seule lumière naturelle ». Et quelques lignes en bas dans le même article il précise : « car, faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité »². Donc la garantie de l'évidence est ce sur quoi repose le discours de Descartes sur Dieu. En d'autres termes, comme le discours cartésien sur Dieu est de bout en bout fourni par la seule lumière naturelle, alors que celle-ci n'est guère trompeuse, il n'y a rien dans ce discours qui ne soit censé relever de l'évidence. Mais en réalité, Descartes estime que l'existence de Dieu se saisit par intuition, sans preuve comme naturellement. Son cheminement argumentatif consiste à nous dire que nous avons en nous l'idée de Dieu et qu'il est impossible pour nous de ne pas l'avoir parce que le doute ne pouvait nous donner le sentiment de notre imperfection qu'en comparaison avec un être plus parfait que nous, ou qu'en fonction de l'idée de perfection en nous. Celle-ci relève d'une saisie immédiate qui ne peut nous être donnée que par un être parfait.

Autre conséquence, est que ces preuves établissent une relation entre l'idée de moi-même et l'idée de Dieu. Bien que ce lien n'est pas nécessairement identité, mais il y a lieu d'observer l'idée qu'il se rencontre des similitudes entre l'effet et la cause

¹ AT IX, 52.

² Pr I, 22. Cf. AT IX-2, 34-35.

qui le produit. Ce qui ne serait d'aucune surprise si le moi pensant a en lui quelque chose du divin. Voilà pourquoi « on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »¹. L'idée de Dieu est née avec moi et ne se distingue pas par conséquent de ma conscience. Elle se confond avec ma conscience. C'est en ce sens que l'on ne peut se penser comme fini que grâce à la conscience que l'on a de l'infini. Cette conscience de l'infini permet d'évaluer l'abîme qui sépare l'être fini que je suis de l'être infini. Elle est pour moi une instance d'auto-évaluation qui m'éclaire sur ce que je suis. Je suis d'une certaine manière la marque, l'insigne de Dieu. Etre signe de Dieu, c'est être essentiellement celui qui se sent fini et qui est toujours déjà tendu vers l'infini comme vers son désir ultime. L'infini est, pour ainsi dire, la condition de toute pensée, ce qui sous-tend l'esprit de découverte de l'homme. L'on comprend ainsi aisément pourquoi dans cette philosophie Dieu est le fondement de toute vérité. Car, la découverte de Dieu à la racine de ma connaissance ou de mes idées est une garantie de véracité c'est-à-dire de connaissance ou d'idées authentiques.

II. 2. 4. La véracité divine

Nous venons de montrer comment Descartes arrive à la découverte du *cogito*. Il est apparu donc qu'il n'y a que l'affirmation de sa propre existence qui permette de sortir du doute sans recourir à la véracité divine ou à une quelconque hypothèse. Seul « je suis » résiste au doute, seul « je suis » est évident. Et le « je pense », comme nous avons tenté de le montrer, n'est pas apparu comme une simple pensée, un entendement humain de façon générale, mais bien évidemment comme je suis, un ego. Ce qui est affirmé par Descartes, c'est d'abord l'existence du moi, lequel moi devient le substrat de toutes les idées, ce moi considéré maintenant sur le plan de l'être. Et en substance, les idées ne constituent que des modes de ce moi pensant.

Mais le problème cartésien, s'il faut le rappeler, reste ou a toujours été celui du fondement de la validité de la science par la métaphysique. Ce fondement semble être trouvé dans la découverte de Dieu. C'est ici qu'intervient l'arbre du savoir cartésien

¹ AT IX-1, 41.

où la philosophie, entendue comme l'ensemble des sciences, est comparée à un arbre qui a comme racine la métaphysique. Le rôle que lui assigne Descartes est d'être la science des premiers principes de la connaissance humaine en tant que soutien et le point sur lequel doit s'appuyer l'ensemble du système. C'est elle qui devrait fournir aux autres sciences, les connaissances sur lesquelles elles devraient s'appuyer. L'on se rappelle que le doute cartésien en faisant intervenir l'hypothèse du malin génie a été une remise en question même de la validité des fondements de notre connaissance. Et que nos idées étant considérées comme nos idées, comme des modes du moi, leur réalité formelle a été ramenée à la vérité du *cogito*. C'est grâce à la découverte de Dieu que l'on peut observer une certaine inversion de perspective.

Les pensées qui peuvent être considérées comme idées, chez Descartes, sont, rappelons-le, celles qui sont comme des images des choses hors de nous, avions-nous dit. Si elles sont liées au *cogito*, elles resteront toujours partiales parce que subjectives et par conséquent susceptibles de fausseté. Car elles ne seront pas toujours conformes à leur nature propre, celle de prétendre à l'objectivité. Autrement dit, lorsque j'aperçois que toutes mes idées ne sont rien d'autre que les modes de mon moi, je dois en même temps appréhender ma science comme fausse. Ce n'est que lorsqu'elles seront rattachées à Dieu comme à leur fondement ontologique, créateur et origine de tous les créés, que nos idées correspondront à leur essence et aussitôt apparaîtront comme vraies. C'est pour cette raison que pour Descartes c'est Dieu qui fonde la vérité des idées. Ainsi écrit-il : « ... les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies »¹.

Singulièrement, ce texte nous renseigne sur le fait que les idées sont une création de Dieu. Parce que créées par Dieu, ceci implique l'idée de la séparation de Dieu d'avec les idées. Et Dieu étant parfait, les idées ne peuvent être que vraies. Bref, c'est Dieu qui garantit les idées, car c'est lui la cause et la source de leur être. Certes, dans ce texte Descartes ne parle pas de Dieu comme véridique pour la simple raison que dans le *Discours de la méthode*, il n'est pas fait allusion à l'hypothèse du Dieu trompeur. Le raisonnement est direct, et ne fait pas intervenir la considération de la

¹ AT VI, 38.

valeur représentative des idées. Descartes entend seulement signifier que les idées sont vraies en ce qu'elles sont elles-mêmes réelles. L'idée claire c'est l'idée réelle, c'est l'idée en tant qu'elle est véritablement une idée. Et parce qu'elle est réelle, elle doit venir de Dieu, et par conséquent elle ne doit être que vraie. Bref, Dieu est le garant des idées claires et distinctes. A Clerselier, pour montrer que c'est Dieu qui fonde toute connaissance vraie et que cette idée est vraie au plus haut degré, Descartes écrit : « La vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée d'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux »¹. Par conséquent, « il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que tel, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant »². L'on aura compris que, dans les *Méditations*, la question cartésienne aura été celle d'une relation, d'un lien qui existe entre différentes consciences. Il y a d'une part les consciences d'un Dieu trompeur et d'un malin génie qui sont trompeuses et la mienne qui est maintes fois trompée. Pour mettre fin au doute, Descartes pose la conscience d'un Dieu véridique qui ne peut pas mentir, et par le fait même nous rassure dans notre crainte d'être abusés.

Le fait d'énoncer la théorie de la véracité divine ne doit pas s'entendre comme une correction de l'hypothèse du Dieu trompeur. Car il ne s'agit pas de lui reconnaître une quelconque qualité morale que nous aurions préalablement révoquée en doute, mais de poser l'idée de Dieu qui correspond à ce qu'il est réellement : infini, parfait et un. Toutefois, c'est dans les *Méditations* que Descartes pose un problème essentiellement ontologique qui consiste à savoir si quelque chose dans le réel correspond ou non à nos idées. C'est la question de l'idée référée à son idéat qui suscite du côté de l'homme le problème d'une éventuelle tromperie. Tandis que du côté de Dieu, c'est un non-sens, car il est hors de question que Dieu soit trompeur. C'est une exigence ontologique. C'est pourquoi Descartes peut écrire dans les Sixièmes Réponses : « et, on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou le sens de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter »³.

¹ AT V, 356.

² AT VI, 38-39.

³ AT IX-1, 230.

A la lumière de ce qui précède, il convient de souligner que la véracité divine a deux aspects. Le premier est celui qui est le fondement ou la justification des mathématiques et le deuxième aspect fonde la physique. En effet, les mathématiques font référence à ce qui est abstrait, ce qui relève des simples idéalités sans référence concrète dans la nature. Donc, la véracité divine fonde ou justifie nos idées comme idées, c'est-à-dire, pour emprunter les termes de Descartes, « si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose »¹. Il s'agit ici en réalité d'une certitude des essences ; les idées sont vraies en dehors de tout référent extérieur. Ici, la doctrine de la véracité divine signifie tout simplement que Dieu est la cause de l'idée, qui est quelque chose, et non un pur rien, l'idée est donc vraie.

La doctrine de la véracité divine fonde également la physique. Celle-ci, parce qu'elle se rapporte à la nature, le doute cartésien l'a considérée comme une fable. Ce qui ne veut pas dire une construction irréaliste. Pour Descartes, tous les phénomènes de la nature doivent tenir leur explication des lois simples que l'esprit humain découvre en lui-même. En qualifiant le monde d'une fable, Descartes le pose comme quelque chose de réel et normal dépouillé de tout aspect mystificateur et merveilleux. C'est pourquoi, la véracité divine doit avoir aussi de fonder cette physique qui porte sur des corps réels et qui existent réellement. Dieu étant la cause de tout ce qui est, de ce qui existe réellement, ce n'est que lui qui garantit l'idée en tant qu'elle correspond au monde réel, idée en tant que tableau ou image des choses.

Ces deux aspects sont substantiellement inséparables. Ce qui fait que la physique ne peut être véritablement fondée que si ces deux rôles de la véracité divine ont partie liée, c'est-à-dire que, tout en ne faisant qu'un avec l'être, la physique doit être fondée aussi comme étant mathématique. En d'autres termes, elle doit être fondée doublement d'abord comme portant sur des essences, sur quelque chose en dehors de toute référence au réel, et ensuite comme portant sur l'être même des choses. En un mot, le Dieu véridique doit garantir et la structure de notre raison et sa portée ontologique. Signalons que sur cette théorie, on a toujours reproché à Descartes d'être dans un cercle vicieux. En effet, c'est en s'appuyant sur Dieu que Descartes établit la valeur des idées claires et distinctes. Alors que pour démontrer l'existence Dieu il

¹ AT IX-1, 29.

s'est appuyé sur la valeur des idées claires et distinctes. Ce qui amène beaucoup à voir un cercle vicieux.

Sachons que la véracité divine est le chemin, pour Descartes, qui part de la « contemplation du vrai Dieu à la connaissance de toute autre vérité, à la connaissance des autres choses de l'univers ». Même les vérités mathématiques, rien ne peut être connu, dans l'ordre des idées, sans la vérité divine. Seuls le *cogito* et Dieu me sont connus directement. Il s'agit d'une connaissance immédiate, directe sans recours au raisonnement ou à l'expérience. D'ailleurs, quand bien même Dieu était considéré comme trompeur, le *cogito* est celui qui met fin au doute. Même alors l'idée de Dieu est toujours connaturelle à ma conscience. Dieu et le *cogito* n'ont eu besoin de la véracité divine pour être appréhendés. Ces notions sont inséparables, sont des idées différentes des autres et ne peuvent pas être prouvées par un quelconque raisonnement. De ce fait, il n'y a pas de cercle vicieux. Faut-il encore entendre ce que Denis Moreau invite à comprendre dans la réponse de Descartes à cette objection du cercle vicieux. Il souligne la distinction qu'il établit pour ce fait entre l'évidence actuelle de l'évidence remémorée..., soit peut-être, dans le vocabulaire des *Regulae*, l'intuition de la déduction : une évidence actuelle, présente à l'esprit qui la « performe », est auto-suffisante et assure d'elle-même sa validité. En revanche, une évidence, ou une chaîne de raisons, remémorée ne bénéficie pas de la caution que lui confère la perception effective de sa clarté et de sa distinction, et requiert la garantie divine. Dans la mesure où notre esprit est limité, dès lors que son savoir s'accroît, il ne peut considérer comment actuellement présents à son attention l'ensemble des énoncés qu'il utilise, si bien que l'existence d'un Dieu vérac constitue effectivement la condition du développement de la science »¹.

En guise de conclusion, rappelons que la véracité divine a deux fonctions, à savoir : elle fonde l'idée à la fois en tant qu'elle est quelque chose et l'idée en tant qu'elle représente quelque chose qui n'est pas elle. En clair, elle est le fondement ou la garantie parfaite des mathématiques, et de toute science des idées et des essences, c'est-à-dire les sciences qui ne se posent pas de questions sur la correspondance entre l'idée et son objet, estimant que la vérité est dans l'idée elle-même. Elle fonde également la physique dans la mesure où la physique étant une science de la nature, de la matière, la croyance en son existence n'est garantie que par la véracité divine

¹ D. MOREAU, *La philosophie de Descartes*. Repères, Paris, Vrin, 2016, p. 104.

comme étant fondée sur l'inclination naturelle. Ainsi, clairement défini, le reproche du cercle vicieux ne tient pas. Il aurait tenu si l'affirmation du *cogito* et celle de Dieu étaient garanties par la véracité. Au moment où Dieu était supposé trompeur, le *cogito* était déjà affirmé comme la certitude qui met un terme au doute. Même si le malin génie employait toute son industrie pour me tromper, affirme Descartes, il faudrait que moi, l'objet de la tromperie soit quelque chose. Clairement, le *cogito* ne suppose pas la véracité divine. De même, au sujet de Dieu, saisi lui aussi de façon immédiate, comme un être présent à la pensée et comme inséparable du *cogito*, la véracité divine fonde doublement l'idée. D'abord en tant qu'idée en elle-même et en tant qu'idée correspondant à son référent extérieur. Par conséquent, Dieu est la garantie de l'idée dans son être en tant que sa cause et la garantie de l'idée en ce qu'il renvoie au réel.

C'est sûr et certain que nous n'avons pas été exhaustifs sur les thèmes que nous venons de développer. Mais nous avons essayé de montrer, tant bien que mal, que les deux piliers de la philosophie cartésienne, en l'occurrence la conscience et Dieu, fondements de sa philosophie de la nature, sont les seules réalités qui lui ont apparues comme totalement certaines, et par conséquent les seules à pouvoir échapper à l'effondrement occasionné par le doute radical et hyperbolique. Pour Descartes, la métaphysique constitue la base sur laquelle repose entièrement tout son système philosophique. Elle est considérée par Descartes comme un savoir contenant des connaissances universelles et nécessaires. C'est à partir de cette métaphysique qui consiste à prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes que Descartes est arrivé à une mise en place de la science elle-même. Cette métaphysique condamne l'homme à la certitude, élimine le probable au profit de ce qui est certain. C'est ainsi qu'il va envisager une nouvelle méthode qui aura comme première règle, rappelons-le, l'exigence de l'évidence, à savoir « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »¹. Déjà dans sa lettre du 15 avril 1630, il avouait à Mersenne de s'être consacré des mois durant à « démontrer les vérités métaphysiques avec une plus grande évidence que celle des démonstrations de géométrie »². Pour réussir cette ambitieuse tâche, Descartes s'employa à soumettre toutes les croyances à l'épreuve stricte et rigoureuse du doute pour démêler définitivement les opinions fausses des vraies. Cette entreprise, certes méthodologique, fut radicale : le faux était assimilé au douteux. C'est-à-dire qu'est

¹ AT VI, 18.

² AT I, 144.

cataloguée comme fausse toute croyance qui renferme en son sein ce qu'il serait possible d'ouvrir la moindre possibilité au doute. Ce qui le conduisit à entreprendre la purification et l'élimination de toutes ses anciennes opinions pour voir si certaines résisteraient à l'épreuve critique et, si tel n'est pas le cas, faire le constat que l'ambition d'atteindre quelque chose de constant et certain est finalement inaccessible. Le doute apparaît alors comme le meilleur moyen pour examiner avec soin toutes les sources de connaissance qui ne sont pas conformes aux exigences nouvelles du savoir.

C'est alors qu'arrive le *cogito* considéré à juste titre comme le premier maillon des chaînes des raisons, qui vient mettre fin au doute. Et nous avons souligné le fait que le *cogito* ne constitue au doute qu'une exception de fait. Nous nous sommes finalement rendu compte que ce que Descartes découvre à titre d'évidence première, ce n'est plus une vérité, un principe du style pour penser il faut être, mais c'est un existant et pensant. Ce moi, c'est un *sum*, un je suis. C'est le primat du sujet pensant, de la subjectivité qui est découvert à titre d'évidence première, et qui impose une certaine responsabilité dans la manière du sujet d'exister au sein de l'univers.

Ce moi est celui qui découvre en lui un trésor qu'il porte dès son origine. Il s'agit des idées innées qui sont imprimées dans l'esprit humain et constituent pour celui-ci de premières semences de vérité. Indépendantes du commerce que l'esprit humain peut entretenir avec le monde, elles sont « la chose du monde la mieux partagée ». C'est-à-dire qu'elles sont reconnues comme équitablement communes à tout esprit humain, quoique seulement de façon virtuelle ou potentielle et non comme quelque chose que l'on possède dès le départ. Seul l'exercice des facultés cognitives permet à l'esprit humain d'en prendre conscience pour pouvoir les mettre en action. Pour qu'elles apparaissent, l'activité intellectuelle du sujet est indispensable. Si l'esprit y fait attention, il devient ce sol propice qui permettra aux idées innées, dès lors, rappelons-le, identifiées aux premières semences de vérité, de se transformer en vérités innées et nécessaires. Nous avons tenté de montrer leur importance dans l'épistémologie cartésienne dans la mesure où elles sont les seuls contenus cognitifs à satisfaire au critère d'évidence, de clarté et de distinction qu'entendait réclamer Descartes à tout savoir qui veut prétendre à l'évidence ou à la certitude. Ce que Descartes exige de premiers principes à partir desquels doit partir la connaissance, il le rencontre dans les idées innées : elles sont autosuffisantes, fécondes. D'elles, il suffit de s'appliquer avec attention à les considérer, on peut extraire une série de

vérités qui s'y trouve infuse, car elles sont les premiers principes de la connaissance humaine.

Dans sa tentative, presque obsessionnelle, de fondement du savoir, Descartes a dû avoir besoin de démontrer une deuxième vérité. Il partit d'un constat. En effet, le sujet, bien qu'étant point fixe ou fondement, Descartes sait pertinemment que l'esprit humain a conscience de sa propre expérience, celle d'une implacable imperfection. Le doute qu'il éprouve, le désir qu'il l'assaille sont révélateurs d'un manque qui le caractérise. Cela prouve qu'il est porté vers quelque chose qui lui manque. Or, si le sujet a toujours la conscience de ses limites, qu'il est susceptible de se tromper ou d'ignorer, il a également conscience qu'il existe par contraste avec lui un être parfait, infini et illimité. Cet être qui est à l'origine de son existence, c'est naturellement Dieu qu'il n'aurait pu avoir l'idée, lui qui est un être fini. Il est par conséquent une évidence que le sujet cartésien, dès lors qu'il se saisit comme fondement, il s'appréhende en même temps comme un être fini et imparfait.

Comment peut-on comprendre alors la position fondatrice du sujet cartésien ? S'il dépend d'un être infini qui le dépasse et en comparaison duquel il se saisit comme fini, c'est cet être infini en toute logique qui mérite la qualification de substance. Ce que Descartes semble reconnaître. Toutefois, il y a lieu de ne pas confondre les registres. Le philosophe ne s'appuie pas sur une expérience religieuse pour prouver l'existence de Dieu. Il n'est question ni d'amour, ni de grâce ou de confession. C'est le sens même du reproche que lui fera Blaise Pascal selon lequel le Dieu de Descartes est une « chiquenaude », un Dieu des philosophes et non un Dieu d'amour et de grâce. L'auteur se place uniquement sur le plan philosophique dans lequel le sujet s'autodécouvre indépendamment de toute autre donnée. C'est dans cette expérience qu'on pourrait dire absolument profane, mais éminemment éthique entendue comme épreuve de soi que le Dieu de Descartes est éprouvé comme le garant du fondement du sujet. Lorsqu'il sort du doute radical, sa position autofondatrice se voit confortée par l'existence même de Dieu. C'est lui qui renforce le sujet dans sa position fondatrice et le confirme après l'entreprise du doute qui avait ébranlé toute certitude. Mais une chose est vraie, « la promotion de l'homme comme référence métaphysique, au sein de la tradition philosophique dominante (p. e. Kant, Hegel et Feuerbach), ne

s'est pas faite contre Dieu, mais avec lui »¹. Ce chapitre nous a permis de tirer avec Descartes d'importantes conclusions : l'existence du moi en tant que chose pensante, l'existence de Dieu en tant que par nature non trompeur. A partir de ces deux réalités, même le scepticisme le plus radical est invité à se plier. Elles font échec au doute et rassurent l'homme dans sa quête d'établir quelque chose de ferme et de constant. Dieu, souverainement véridique, ayant doté l'esprit humain des semences de vérité, est celui qui assure la validité des connaissances claires et distinctes, de telle façon que « la certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai du Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et, à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses... »² La conception que Descartes a de l'idée de la nature étant fondée, et comme ces fondements échappent au doute radical et hyperbolique, nous pouvons alors légitimement entreprendre l'examen du rapport de l'homme à la nature comme le laisse définir la pensée cartésienne. Ce rapport est en réalité l'expression d'une expérience beaucoup plus originaire concernant notre manière d'être dans le monde. La vision philosophique de Descartes sur le rapport de l'homme à la nature, serait-elle l'expression d'une domination dévastatrice, ou devrait-elle être exprimée sous la forme positive des recherches en vue de l'amélioration des conditions de vie humaine ?

¹ E. DELRUELLE, *Métamorphoses du sujet. Ethique philosophique de Socrate à Foucault*, 2^e éd., De Boeck université, Bruxelles, 2006, p. 158.

² AT IX-1, 56.

CHAPITRE III : LE RAPPORT DE L'HOMME A LA NATURE

Introduction

Le plus célèbre des philosophes français, Descartes est souvent considéré comme un penseur rationaliste desséché, analysant et classant tout afin de tout contrôler par la raison. Réduire Descartes au rationalisme un peu rigide du trop fameux « esprit cartésien », c'est-à-dire « un individu tellement préoccupé de rationalité sèche qu'il en devient obtus, insensible, froid et pénible, sans imagination, en définitive oublieux du clair-obscur, des hésitations et de la complexité de la vie réelle »¹, c'est prendre le risque de passer rapidement sur une pensée riche et complexe qui est le sol nourricier de toute la philosophie moderne. L'œuvre cartésienne, dans son ensemble, comme nous fait voir une lecture attentive, est dirigée par trois exigences : à la science obscure du Moyen âge, lui substituer une philosophie aussi sûre que la mathématique ; en tirer des applications pratiques et morales capables de rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature », et maître de ses passions ; enfin situer cette science de la nature par rapport à Dieu pour mettre fin au conflit de la raison et de la foi².

Il importe de souligner que cette œuvre cartésienne, ou mieux la voie par laquelle Descartes procède pour établir sa métaphysique n'est pas constituée d'un certain nombre d'affirmations qu'on pourrait classer dans un ordre déterminé. On peut plutôt remarquer une succession des moments intellectuels s'appelant les uns les autres de telle sorte que chaque moment suppose le précédent et engendre celui qui le suit. Le premier moment de cette démarche est sans conteste le doute. Il permet de se débarrasser de l'ensemble des croyances, des connaissances acquises par l'intermédiaire de nos sens ou de nos précepteurs sans pouvoir les ajuster au niveau de la raison. Ce qui revient à dire qu'« il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable »³. Radicalisé par l'hypothèse du malin génie, trompeur en toutes choses, le doute va consister à suspendre notre assentiment aux certitudes et aux réalités les plus probantes, comme

¹ D. MOREAU, *La philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2016. p. 11.

² E. DENISSOF, *La nature du savoir scientifique selon Descartes, et l'« histoire de mon esprit »*, Dans *Revue philosophique de Louvain*, n°89, vol. 66, 1968, p. 1-35.

³ Al. I, 80.

celle de l'existence de notre corps et du monde, ou encore celles des vérités mathématiques.

Alors que le doute sceptique se referme ou se solde sur lui-même, le doute cartésien qualifié de radical et de méthodique ouvre sur une certitude, fût-elle négative. Même si je peux douter de tout, je ne peux pas douter de ce moi qui doute, nie le monde et lui-même. Le « Je » qui est à la fois origine et objet du doute, échappe finalement à la table rase, car on peut tout faire, on ne peut pas empêcher ce « je » que je suis de penser, en l'occurrence de douter.

Avec Descartes, la pensée parvient à accéder au statut de substance et le « je » par lui est perçu comme conscience, ou cette présence à soi de l'esprit dans toutes ses activités et qui constitue le fond ultime de la vie mentale. Le cogito est donc d'abord, pour parler comme Pierre Auregan, l'expression d'une conviction, d'une certitude. « Qu'il y a au sein même de l'incertitude du réel une réalité, un être "ens", ce je pensant »¹. Pour Heidegger aussi, cité par Auregan, « la vérité cartésienne prend la forme de certitude, celle-ci résulte de cette notion ou connaissance de moi-même qui ne dépend de l'existence d'aucune chose et qui se découvre dans une expérience strictement intellectuelle de conscience pure, c'est-à-dire sans image »².

Aussi, le cogito cartésien offre le prototype d'une certitude sans défaillance, d'une connaissance strictement incontestable et assurée, dont l'objet qui le caractérise particulièrement n'est rien d'autre que la pensée, et que Descartes considère comme étant plus « aisée à connaître que le corps ». C'est alors qu'il s'ensuit un dualisme entre la pensée et l'étendue, l'âme et le corps. Par conséquent, l'hypothèse du malin génie avec ce qu'elle a entraîné comme mise en cause de la réalité qui nous entoure n'est plus alors efficace et opportune. Ainsi, dans la sixième Méditation, on voit s'opérer le rétablissement de la connaissance des corps, certainement non plus comme une appréhension ou une saisie incertaine et empirique d'un amas de qualités sensibles, mais comme une détermination rationnelle de l'étendue. Le dualisme ontologique qui s'y exprime marque en philosophie les origines qui nourrissent et inaugurent la science moderne dans son effort d'appréhender tous les corps sur le modèle de l'étendue, et à mathématiser la physique.

¹ P. AUREGAND, *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance*, Paris, Ellipse, 1998, p. 80.

² *Ibidem*.

Voilà pourquoi nous nous assignons comme tâche dans ce chapitre de cerner les différentes occurrences de la nature dans la pensée philosophique de Descartes pour établir le rapport de l'homme à la nature. Contrairement à ceux qui soutiennent que la nature est la grande absente dans la philosophie de Descartes, nous estimons plutôt qu'elle occupe une place prépondérante. Il n'en reste pas moins que tenter une entreprise d'élucidation ou de clarification des différentes occurrences du terme nature chez Descartes, c'est accepter de se heurter à de grosses difficultés. Descartes emploie le mot nature en divers sens de sorte qu'il n'est pas toujours aisé d'en saisir l'intelligibilité. En effet, dans la sixième Méditation, l'on se rend compte que la notion de nature n'est pas univoque chez Descartes. Sa signification varie selon qu'il considère l'esprit seul, le corps seul, le composé de l'âme et du corps ou encore selon qu'il considère l'ensemble des choses que Dieu nous a données.

Pour des raisons méthodologiques, nous parlerons d'abord du rapport de l'homme à la nature selon que celle-ci est considérée comme l'ensemble des choses extérieures ou matérielles, nature physique en tant qu'elle s'offre comme objet de la science physico-mathématique et donc sous la juridiction des lois que Dieu lui a données. Il est essentiellement question de la nature comme de l'ensemble des corps matériels qui ont comme essence l'étendue parce qu'étant des choses étendues et susceptibles d'être mues de plusieurs manières. Et en second moment, nous aborderons ce même rapport en tant que la nature est en relation avec l'homme c'est-à-dire en tant qu'elle est relative ou en tant qu'elle concerne l'homme. En d'autres termes, quelle peut bien être cette nature qui enseigne, qui institue, pourvoit l'esprit de vérités éternelles ? Et préalablement cette autre nature encore aussi féconde en semences de science que pourvoyeuse d'idées ?

La saisie exacte du mot nature chez Descartes permettra de comprendre la préoccupation majeure de Descartes qui n'est rien d'autre que la recherche de la sagesse. Loin de lui, l'idée de justifier une conquête agressive, dévastatrice d'équilibres naturels, ordonnée à d'autres fins que les fins légitimes de l'existence humaine. Descartes propose une comparaison qu'il faut interpréter en un sens humaniste, à condition d'entendre par l'humanisme cartésien, celui qui fait de l'esprit humain le lieu par excellence de la vérité, et donc un spiritualisme philosophique¹.

¹ Lire à ce sujet Roger LEFEVRE, *L'humanisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1957.

Dans la mesure où, pour reprendre l'expression de Hegel, dans cette philosophie le penser est pris pour principe. Le penser est, pour Descartes, l'autre nom de la conscience comme on peut lire dans les Réponses aux Seondes Objections : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants »¹. Et comme Descartes le précise à travers sa lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, c'est dans « la pensée ou la nature qui pense... que consiste l'essence de l'esprit humain »², elle est « la chose principale qui constitue la nature de la substance intelligente »³. Le « spiritualisme philosophique » qualifie la volonté de Descartes de faire de l'esprit humain ou la conscience, dans un geste inaugural, le principe de la philosophie, son sol nourricier, le lieu par excellence de la vérité.

La conception cartésienne de la nature libère l'homme des puissances d'asservissement, car le pouvoir conféré par la connaissance lui permet de maîtriser ce qui a commencé par disposer de lui. Ce qui nous conduira, à la lumière de la philosophie cartésienne, à souligner le sens de la vraie maîtrise et la responsabilité de celui qui a la disposition de quelque chose, qui est appelé à exercer ce pouvoir avec sagesse. D'où le fait que l'usage des moyens techniques doit être réglé par de véritables choix éthiques. Nous tenterons donc de montrer que Descartes n'a jamais cautionné un pouvoir technique désolidarisé du souci de la sagesse.

La volonté de puissance pour la puissance, la volonté de destruction totale qui réduirait ce qui est, désigné étant par Heidegger, ce que l'on peut appeler la nature, à un simple objet manipulable et utilisable par le sujet, ne rend pas compte de ce qu'est la pensée cartésienne sur le rapport de l'homme à la nature, ni dans son contexte d'énonciation ni dans sa formulation. Dans le même ordre d'idées, il importera, dans ce chapitre, de clarifier la portée du dualisme cartésien de l'âme et du corps, quand beaucoup y voient une dévalorisation du corps et donc de la nature en

¹ AT IX-1, 124. Mais la meilleure traduction est celle que propose E. Faye : par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se produit en nous dont nous sommes conscients, dans la mesure où il y a en nous conscience de ces choses » (cf. Descartes, *Des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 16). Emmanuel Faye estime que certains commentateurs et traducteurs contemporains de Descartes sentant le sens nouveau et non usuel que Descartes introduisait dans la saisie de la notion de la conscience, ont préféré proposer une traduction plus conforme à la signification en vigueur : « Utiliser le mot "conscience" pour désigner ce qui, de tout ce qui se produit en nous, mérite le nom de pensée, le prendre en un sens plus cogitatif ou mental qu'exclusivement moral constituerait donc une innovation suffisamment hardie pour que les traducteurs les plus autorisés de Descartes aient préférés ne pas le suivre » (page 17).

² AT V, 221.

³ AT IX-2, 53.

nous. Nous serons conduit à prouver qu'une lecture attentive des textes de Descartes ne peut permettre de tenir celui-ci pour un penseur ontologiquement dualiste. Pour Descartes, seule l'union de l'âme et du corps est effective tandis que la distinction n'est jamais que possible, c'est-à-dire envisageable, pour la pensée et possible pour Dieu. C'est la distanciation de l'âme par rapport au corps qui rend l'homme créateur parce qu'elle permet à l'âme de prendre du recul par rapport au corps et de réfléchir sur lui. C'est la dualité créatrice.

III. 1. Nature comme ensemble des choses extérieures

III. 1. 1. Nature comme matière

Chez Aristote, la physique, si on se réfère à son traité qui porte le même nom, avait pour objet l'étude de la nature en tant que « physis », c'est-à-dire comme principe de mouvement des choses. Chaque être qui change a sa nature. Mais la nature était comprise aussi comme le principe des mouvements de l'ensemble des choses qui changent. Avec la révolution scientifique qui prend son envol à partir de Galilée au début du XVII^e siècle, la science moderne de la nature se proposera d'atteindre comme fin la découverte et la formulation dans le langage mathématique des relations calculables entre les phénomènes naturels. Les travaux de Galilée se fondent sur les instruments, sur la mesure et donc sur les mathématiques : cela ouvre la voie plus généralement aux expérimentations scientifiques.

Quand bien même Aristote aurait eu le mérite de dire que l'on pouvait expliquer les choses en les argumentant à l'aide des propositions qui découleraient les unes des autres, sa théorie reposait sur des postulats issus de l'observation directe. L'analyse précise des phénomènes à l'aide des instruments prouva que les perceptions de l'homme étaient sujettes à l'erreur, aux déductions fausses. La seule observation de l'homme est insuffisante pour expliquer la nature. Avec Galilée, on doit quantifier les phénomènes si on veut correctement les interpréter. Cela ne passe plus par l'observation directe, mais par l'observation à l'aide des instruments de mesure. La quantification des phénomènes est finalement articulée autour des nombres, les mathématiques imposent les règles d'utilisation de ces nombres.

C'est pourquoi la science moderne de la nature n'a plus pour préoccupation de savoir ce qu'est la nature c'est-à-dire d'en chercher la définition ou mieux d'en rechercher la quiddité, mais la connaissance des lois qui régissent les phénomènes. A proprement parler, ces lois ne sont rien d'autre que celles du mouvement dans la nature. Chez Descartes, contrairement à Aristote, le mouvement désigne le seul changement de lieu, c'est-à-dire le mouvement local. Dans la physique aristotélicienne, le mouvement est essentiellement acquisition des formes, et il est conçu selon le lieu, mais aussi selon la quantité (augmentation et diminution) et la qualité (altération), sans changement de lieu. Descartes réduit l'ensemble de ces mouvements conçus comme non locaux à des effets du mouvement local des particules composant les corps.

Pour bon nombre des philosophes et savants de cette époque où la dynamique constituait le tout de la physique, on devrait entendre par la nature, la matière entendue comme organe propre à produire ou à transmettre le ou les mouvements c'est-à-dire comme ce qui est purement mécanique et non pas la matière comme l'opposé de la forme. C'est dans ce sens que Descartes identifie la nature à la matière, mais telle qu'elle est créée, conservée et mise en ordre par Dieu et en tant qu'elle est intelligible par l'idée de l'étendue géométrique à l'aide de la figure et du mouvement. Ainsi, écrit-il : « Sachez donc, premièrement, que par la Nature, je n'entends points ici quelques Déesse, ou quelque autre source de puissance imaginaire, mais je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature, et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature »¹.

Il faut souligner ici impérativement deux choses : d'abord l'identité entre l'action par laquelle Dieu conserve le monde et celle par laquelle il l'a créé. On y voit là sa théorie de la création continuée. C'est cette identité enfin qui permet d'assurer la permanence des lois du Monde. Ensuite, clairement dit, la Nature n'est pas une

¹ R. DESCARTES, *Le monde*, chap. VII. Cf. AT XI, 36-37.

déesse. L'identité de ces deux actions prive la Nature de tout pouvoir propre, et en bannit ces forces cachées qu'aimaient à y reconnaître certains auteurs de la Renaissance. F. Alquié perçoit mieux, dans le même ordre d'idée, la perspective cartésienne « de lutter contre le naturalisme propre à la Renaissance, naturalisme qui prêtait à la nature mille forces occultes... elle (la théorie des vérités éternelles) déréalise la nature, elle la prive de toute véritable profondeur ontologique, et elle reporte tout être, toute réalité sur la volonté de Dieu. Elle établit entre l'homme et Dieu un rapport dans lequel la nature créée ne peut plus jouer un rôle d'écran opaque »¹. Donc, l'on comprend bien qu'ici Descartes met fin à la conception qui attribuait un esprit ou une âme à la nature, voire une nature propre de la matière qui serait partagée par tous les corps physiques.

Voilà pourquoi, la matière étant identifiée à l'espace ou l'étendue, on ne peut que remarquer, en voie de conséquence, que le mouvement, comme souligné ci-dessus, n'est plus que local c'est-à-dire le déplacement d'un corps, d'un lieu à un autre et que l'examen des figures n'est plus une préoccupation. Désormais, l'attention doit être portée plutôt sur les figures. C'est ainsi que pour connaître des corps physiques, la science moderne préconise de recourir uniquement à la mesure des diverses dimensions sous lesquelles il importe de les considérer. En d'autres termes, ce qui désormais importe pour expliquer les phénomènes naturels, c'est seulement le recours aux notions simples comme la figure, l'étendue, le mouvement et non, comme dans la physique d'Aristote, l'idée brouillonne et confuse de principe interne de mouvement. Certainement, lorsqu'on cherche à expliquer les phénomènes naturels, on entreprend d'indiquer comment ils peuvent être reproduits par génération ou causés. Et dans cette vision nouvelle, les causes d'engendrement de tous les phénomènes naturels doivent être toutes mécaniques. La conséquence logique que cela entraîne est, sans nul doute, le refus ou le bannissement de toute finalité, de toute cause finale, qui implique également celui de la notion de la forme entendue comme le principe qui détermine la matière et lui apporte une essence déterminée et constituée, par le fait même, la raison qui explique l'existence de quelque chose, ce qui ordonne la matière dont est faite une chose, et définit son essence et sa perfection.

De ce qui précède, on comprend dès lors que les auteurs modernes, en l'occurrence Galilée et Descartes, marquent une nette démarcation avec les anciens. A

¹ F. ALQUIÉ, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Ed. de la Table Ronde, 2005, p.77.

leurs yeux, la science de la nature c'est la physique qui ne doit parler que de force, de mouvement, de poids, de masses, de longueurs, de vitesse, etc., et laisse la notion de forme à la biologie qui est une science qui doit s'occuper de l'explication du vivant. La forme comme principe qui détermine la matière et lui apporte une essence déterminée, c'est-à-dire la nature propre à chaque type de chose, ne constitue plus la préoccupation de la physique. Désormais ce qui constitue la nature propre d'un corps c'est l'ensemble de ses propriétés physiques, donc géométriques.

Se référant à la deuxième Méditation, du corps Descartes écrit : « Pour ce qui était du corps, je ne doutais nullement de sa nature ; car je pensais la connaître fort distinctement, et, si je l'eusse voulu expliquer suivant les notions que j'en avais, je l'eusse décrite en cette sorte : par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps, en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. »¹

Ici, le monde de la matière est le monde des corps. Ainsi donc, le concept de corps englobe l'ensemble des choses matérielles susceptibles d'être mesurées. La matière ou le corps, ne consiste pas, en effet, en ce qu'il est « une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur [...], d'où il sait que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. »² Le corps c'est l'étendue. Il permet d'unifier les choses matérielles et permet aussi de rendre manifeste leurs propriétés communes, reléguant ainsi au second plan les différences spécifiques.

Voilà ce qui permet chez Descartes, pour une bonne intelligence du concept de la nature, de distinguer fondamentalement, distinction d'une importance remarquable et substantielle, les propriétés physiques ou géométriques des qualités sensibles. Les propriétés physiques sont liées de manière intime et nécessaire aux corps physiques tandis que les qualités sensibles sont des propriétés qui ne peuvent s'expliquer et se comprendre qu'en rapport avec la présence de l'homme et de son expérience. Celles-ci ne tiennent leur réalité que par la présence d'un sujet ayant des

¹ AT IX-1, 20.

² AT IX-2, 65.

sens et susceptible d'éprouver des sensations comme éprouver l'amertume d'un aliment ou de la dureté d'un fer à béton. Celles-ci n'ont rien à voir avec la physique, n'ont aucun sens pour la physique sauf pour l'homme. Ce qui permet à Pierre Guenancia d'affirmer qu' : « en devenant objet d'une science géométrique et rationnelle la nature physique a complètement perdu ce qui en faisait pour Aristote la source même du sens, origine et fondement de toutes les qualités qui font des choses ce qu'elles sont »¹. Parce que l'objectif poursuivi par Descartes n'est pas essentiellement théorique, mais pratique. Le but n'est pas d'expliquer la nature du monde ou de connaître l'essence des choses en particulier. Ainsi, dans la Dioptrique, par exemple, Descartes invite à percevoir la pertinence de ses propos qui ne sont pas à chercher dans la connaissance de la nature de la lumière, mais dans l'explication des phénomènes optiques qui peuvent intervenir dans la fabrication des instruments optiques fiables susceptibles d'augmenter la puissance de notre vision. L'explication des phénomènes de la nature ne se confond plus avec la connaissance de la nature des choses. Ce serait de la pure spéculation que de chercher à connaître la nature d'une chose, son lieu naturel propre. La nouvelle philosophie estime que « tous les lieux ou tous les points de l'espace sont identiques, aucun n'est plus naturels à un corps qu'un autre, tous les mouvements sont naturels, c'est-à-dire se font selon les lois de la nature, et dérivent par composition du mouvement le plus simple qu'on puisse concevoir (mais non observer), le mouvement rectiligne uniforme »².

C'est avec raison que dans le texte déjà cité Descartes affirme que : « la nature de la matière, ou de corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. » Dans le même paragraphe, un peu plus loin Descartes continue en ces termes : « Car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qu'il le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur : d'où il suit que, pour être, il n'a besoin d'elle (dureté, pesanteur, chaleur...) en aucune façon et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension. »³

¹ P. GUENANCIA, *Descartes chemin faisant*, p. 21.

² P. GUENANCIA, *Descartes chemin faisant*, p. 21.

³ AT IX, 65.

En effet, Descartes, fait appel ici, si on se réfère à la première partie des *Principes de la philosophie*, à la doctrine de la distinction selon laquelle « chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps »¹. Ainsi donc, toute qualité qui peut être séparée de la matière ne lui appartient pas, mais l'étendue, élément inséparable et donc nécessaire de son idée, lui appartient. Cette argumentation nous permet de penser que Descartes ne parle des qualités sensibles qu'en modes accidentels. Ce qui constitue les racines lointaines de la distinction que fera John Locke entre les qualités secondes et les qualités premières.

De ce qui précède, on ne peut s'empêcher de constater le profond changement que Descartes introduit dans la manière même de concevoir la nature. Certes, ce changement modifie le rapport entre l'art et la nature, mais en même temps introduit une stricte et indispensable liaison entre la science et la technique. La science est conçue alors comme le moyen de l'efficacité technique. De cette manière, la connaissance n'est plus une fin en soi. Sa finalité est dans l'usage que nous serions amené à faire des ouvrages de la nature. Elle n'est plus un savoir pour savoir. On va pouvoir l'utiliser à des fins pratiques. En d'autres termes, l'usage technique de la science est une garantie, une assurance voire ce qui permet d'espérer à une science plus utile. C'est toute la différence avec la science léguée par les Anciens comme on peut s'en convaincre dans cet extrait du *Discours de la méthode* : « Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les 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, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et 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 autres usages

¹ AT IX-2, 48.

auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maître et possesseurs de la nature »¹.

Se référant à l'arbre de la philosophie prôné par Descartes, philosopher a comme caractère essentiel un parcours, un chemin qui part du fondamental (la métaphysique) et aboutit à l'utile c'est-à-dire la médecine, la mécanique et la morale. « Enfin, écrit Descartes, 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 et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, parce qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et 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 et les sens »². La perception correcte de la métaphore de l'arbre de la philosophie permet de saisir la véritable orientation de la philosophie cartésienne. « L'arbre de la philosophie, estime Denis Moreau avec raison, n'est pas seulement un schéma général d'organisation des savoirs certains. Il indique aussi l'ordre logique et chronologique de leur engendrement, et permet aussi d'orienter la démarche du philosophe »³. Dans la troisième partie des *Principes*, Descartes propose une philosophie qui permet de découvrir des vérités utiles à la vie capable de « disposer les causes naturelles à produire les effets que l'on désirera ».⁴ Pour Descartes, la métaphysique ne doit nous occuper que quelques heures par an comme il écrit à la princesse Elisabeth. De l'autre côté, Descartes reconnaît aussi que « l'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui »⁵.

C'est dans ce sens que les interrogations de Heidegger trouvent une réponse appropriée. « Dans quel sol, s'interroge Heidegger, les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur point d'attache ? De quel fond, les racines, et par elles l'arbre tout entier, reçoivent-ils la vigueur et les sucres nourriciers ? Quel élément céleste dans le fond et le sol s'entrelace aux racines qui portent l'arbre et le nourrissent ? Sur

¹ AT VI, 61-62.

² AT III, 695.

³ D. MOREAU, *Descartes. Lettre-préface des principes de la philosophie*, présentation et notes, Paris, Flammarion, 1966, p. 30. Encore plus de détails jusqu'à la page 33.

⁴ AT IX-1, 123.

⁵ AI I, 77.

quoi repose et prend naissance la métaphysique ? Qu'est-ce que la métaphysique vue de son fondement ? »¹

Se poser ce genre de questions dans la logique de la pensée cartésienne, c'est effectuer un mauvais parcours. C'est partir dans le mauvais sens et faire figure du mauvais philosophe qui ne cherche pas des conséquences utiles qui peuvent lui permettre de transformer les conditions de vie humaine par une action justifiée sur le monde, mais qui fait de la philosophie à contresens en cherchant à découvrir s'il n'y aurait pas quelque chose sous les racines. Le risque est d'aller d'interrogation en interrogation et de n'en finir jamais : et le sol où s'implantent les racines, dans quoi prend-il racine ? Et, ainsi de suite sans fin. Il est clair, pour Descartes, que dans le pommier le plus intéressant ce sont les pommes ; la philosophie doit contribuer à améliorer la condition humaine. Certes, la question de fondement est importante aux yeux de Descartes. Dans quel sens faut-il comprendre cette question de fondement chez Descartes ? Faut-il l'entendre comme une re-construction ou comme une ré-fondation ? Au chapitre suivant, nous donnerons des amples détails à cette question, mais à ce stade qu'il nous soit permis d'indiquer simplement avec Descartes que « comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières »².

Dans « Qu'appelle-t-on penser ? », Heidegger pose « la question de l'être » et fait cette observation qu'il dirige contre Descartes : « Dans le Jardin, il y a un arbre. Nous disons de lui : l'arbre est d'une belle taille. C'est un pommier. Il est peu riche de fruits, cette année. Les oiseaux chanteurs aiment le visiter. L'arboriculteur pourrait encore en dire d'autres. Le savant botaniste qui se représente l'arbre comme un végétal peut établir quantité de choses sur l'arbre. Finalement, un homme étrange arrive par là-dessus, et dit : "l'arbre est. Que l'arbre ne soit pas, cela n'est pas". Qu'est-ce, maintenant, qu'il est le plus facile de dire et de penser : tout ce que, des côtés les plus différents, on sait dire sur l'arbre, ou bien la phrase : l'arbre est ? »³

Faire de la philosophie pour Descartes ne consiste pas à chercher à résoudre des énigmes ou à déterminer ce qui est le plus difficile à penser. Telle n'est pas la

¹ H. HEIDEGGER, *Le retour au fondement de la métaphysique, Introduction à qu'est-ce que la métaphysique ?* Trad. H. Corbin et R. Munier, dans *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23.

² AT IX-2, 15.

³ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, P.U.F., 1992, p. 166.

tâche du philosophe. Sinon il s'expose aux railleries, tout compte fait, justifiées, des esprits qui pensent que la philosophie n'a pas d'importance, car il servira à confirmer l'image caricaturale du philosophe comme condamné aux raisonnements fuligineux, obscurs et fumeux, coupés du concret. Mais, pour Descartes, la tâche du philosophe est d'orienter ses réflexions dans le sens qui lui permet d'agir sur le monde pour découvrir ce qui est le plus utile pour vivre, pour conserver la santé, toujours en lien avec la réponse à cette question d'ordre moral « que faire ? » Certes, Descartes n'est pas un matérialiste ou un activiste qui pense que ce qui est utile est la source de toutes les valeurs et qui veut dans l'immédiat les branches et les fruits, les conséquences pratiques, et manquerait de patience nécessaire au point de ne pas tenir compte du moment fondateur de la métaphysique. Une telle attitude comporte le risque de précipitation et donc de se tromper, et fera de sa science quelque chose d'aléatoire, d'hypothétique et sa morale se présentera comme chancelante et par conséquent vacillante. Mais, Descartes sait pertinemment que passer sa vie à ruminer complaisamment des grandes questions métaphysiques sans chercher des conséquences utiles des racines métaphysiques qui nous permettraient d'agir sur le monde, de maintenir notre corps en bonne santé et de répondre à la question « que faire », c'est faire un mauvais parcours qui enfermerait dans une philosophie où la pensée ne pourrait plus être que délire et scepticisme.

C'est pourquoi, le philosophe rejette cette philosophie qu'il considère comme une activité purement théorique et abstraite enseignée dans les écoles, et qui est improductive, uniquement préoccupée à connaître l'essence des choses naturelles. Descartes encourage plutôt une philosophie pratique qui, par la connaissance des propriétés des corps physiques, peut changer la vie humaine sur le plan individuel comme sur le plan collectif, donnant enfin aux hommes l'opportunité de se rendre « comme maîtres et possesseurs » de la nature. Chez Descartes la philosophie a une fonction sociale, publique, voire dans un sens large politique indéniable : « la philosophie que je cherche, assure Descartes, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain : il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme ; il n'en est point qui puisse mieux servir notre bien-être ici-bas. La philosophie dominante, celle que l'on enseigne dans les écoles et les universités n'est qu'un amas d'opinions pour la plupart douteuses comme le prouvent les discussions auxquelles elles donnent lieu chaque jour, et entièrement

inutiles, comme une longue expérience ne l'a que trop appris »¹. Donc la philosophie qui emprunte ce parcours, du fondamental à l'utile, nous amène à penser qu'« on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages barbares... et ainsi... c'est le plus grand bien qui puisse être en un état »².

Nul ne doute que comme tout grand savant, Descartes commencerait par répondre à la question « pourquoi les hommes s'efforcent-ils de connaître » ? à la manière des Anciens. La connaissance est-elle à elle-même sa propre fin ? Connaître a pour vocation de satisfaire une exigence fondamentale de l'esprit humain qui est de savoir, de découvrir la vérité.

C'est là le thème de la science comme activité libérale, c'est-à-dire désintéressée. L'on sait que chez Descartes, d'un côté, l'évidence constitue le critère de toute vérité rationnelle. L'évidence qui apparaît à n'importe quel esprit humain pur et attentif quand aucun doute ne subsiste dans ce que nous cherchons à connaître. D'où ce changement de perspective fondamental dans la façon de concevoir le problème philosophique essentiel. Celui-ci ne consiste plus à répondre à la question « qu'est-ce que l'être ? », mais « qu'est-ce que la connaissance ? », ou mieux « un sujet pensant est-il capable d'évidence ? »

Il y a bien chez Descartes cette volonté de savoir pour savoir. Dans une lettre à la princesse Elisabeth, il dit par exemple que même si la connaissance doit nous rendre tristes en dissipant nos illusions, la connaissance de la vérité est un bien supérieur et nous donne du plaisir. Mais de l'autre côté, ce texte établit que la science, dans sa forme moderne, n'a pas qu'un intérêt théorique, elle a aussi un intérêt pratique. Pratique signifie ce qui concerne l'action. Le terme s'oppose, dans le texte, à spéculatif. Et comme on le sait, sous la plume de Descartes, le terme spéculatif a une connotation péjorative. Il signifie spéculation oiseuse, sans véritable contenu concret, déconnexion à tout enjeu existentiel humain, c'est-à-dire un savoir procédant d'idée en idée et orienté uniquement vers la connaissance théorique et la satisfaction de la curiosité intellectuelle des savants, le reflet de la philosophie de l'Ecole telle qu'elle était enseignée. Descartes est déçu de cet enseignement, il rompt avec l'esprit de la scolastique et fonde le savoir sur de nouvelles bases, en particulier sur la seule autorité de la raison. Si l'homme est appelé à se servir ou à user de sa raison, ce n'est plus pour déifier la nature et lui prêter des forces occultes comme dans la philosophie

¹ AI III, 30. Cf. Epître à Voetius.

² AT IX, 3. « *Lettre-préface* »

de Platon et d'Aristote. Ce n'est pas non plus pour la contempler et obéir moralement à ses contours intelligibles, mais pour la maîtriser et la transformer. L'autonomie conquise grâce à la méthode ne concerne pas seulement la pensée, mais aussi la vie. C'est pourquoi le *Discours de la méthode* devient ainsi un manifeste de l'esprit moderne, qui comporte, entre autres messages, un message de maîtrise et de domination de la nature.

III. 1. 2. La finalité de la connaissance de la nature

Le ton et l'accent du début de la sixième partie du *Discours de la méthode* déjà cité trahissent la satisfaction certaine ou mieux un sentiment de plénitude de l'auteur parce qu'il s'est rendu compte que ses découvertes en physique devraient apporter des progrès susceptibles d'améliorer les conditions de vie des hommes. Cette physique qu'il assigne comme objectif de dégager les lois de la nature offre des connaissances qui auront dans leur pratique des applications importantes, voire fort intéressantes pour la transformation des conditions de vie matérielle des hommes. Dès lors qu'il a su « jusqu'où elles peuvent conduire »¹, l'auteur considère que ne pas les rendre publiques serait « pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes »². Il est clair que la publication des résultats de ses recherches « touchant la physique » n'avait d'autre fin que de chercher à améliorer les conditions matérielles des hommes en proie à des inconvénients de tous ordres. Descartes a fait de cet objectif une obligation de conscience. Cette perspective marque un tournant décisif dans la progression de sa pensée : la philosophie spéculative cède définitivement la place à la philosophie pratique. Désormais, la science utile est corrélative à l'utilité de la vie humaine voire doit lui être subordonnée. Cette philosophie considère la science comme un moyen de l'efficacité technique. La connaissance n'est plus une fin en soi. Elle n'est plus un savoir pour savoir, mais un savoir pour pouvoir.

E. Gilson fait remarquer, avec raison, que Descartes « fut engagé dans les luttes inséparables de toute vie intellectuelle publique par l'un des traits les plus profonds, quoique le moins remarqué peut-être, de son caractère : il se crut appelé au

¹ AT VI, 61.

² AT VI, 61.

rôle de bienfaiteur de l'humanité. Entendons par là, non qu'il devait lui apporter la vérité, car chacun n'est en cela chargé que de soi-même ; ni qu'il se croyait appelé à prêcher aux hommes la vertu, car il ne se sentait ni les ailes d'un prophète pour les y exhorter, ni l'autorité d'un prince pour les y contraindre. Simplement il avait compris que la vraie science devait un jour transformer les conditions matérielles de notre existence ».¹

Dans cet ordre d'idée, la précision qu'apporte Descartes est importante. Pour lui, la finalité de la maîtrise de la nature n'est pas « l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais aussi principalement pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie »². Le premier bien, estime Descartes, c'est la santé. Car pour que l'âme puisse arriver à accomplir pleinement sa fonction, il ne faudrait pas que le corps lui soit un obstacle. Il est important toutefois de ne pas détourner les propos de l'auteur en leur donnant une autre interprétation qui ne tient pas compte du contexte de leur énonciation. Descartes n'a jamais prôné le culte de la santé et encore moins formulé le dessein de substituer le salut de l'âme à celui du corps. Le philosophe sait que la nature fait subir à l'homme sa loi tant que celui-ci ignore son fonctionnement. C'est pourquoi la possession de la nature devient la traduction philosophique de la connaissance de la nature. Il y a trois choses pour arriver à posséder ou, ce qui revient au même, à connaître la nature : d'abord la maîtrise de la mécanique qui nous fournit la connaissance des mouvements des corps naturels, des déformations ou des états d'équilibre des systèmes physiques. Elle vise ainsi à décrire les mouvements de différentes sortes des corps. Ensuite, la maîtrise de la médecine qui doit s'évertuer à connaître le corps humain pour le rendre sain. Enfin, de la morale qui enseigne et apprend à comprendre les passions et à les contenir. On comprend dès lors l'interdépendance qui existe entre la médecine et la morale. L'une ne peut s'en passer de l'autre même si elle ne peut la remplacer. Une âme a besoin d'un corps sain. Son but dans ce domaine est plus modeste et plus pratique.

En clair, aussitôt après cette fascinante expression de « maître et possesseur de la nature », Descartes fait une distinction entre ce qui convient d'appeler une utilité

¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, textes et commentaires par E. Gilson, J. Vrin, 1976, p. VIII.

² AT. VI, 62.

secondaire et une utilité principale. Pour Descartes, l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent » est d'une utilité secondaire ; il s'agit de chercher à changer en mieux le bien-être humain. Cela rejoint ce que rapporte Baillet d'une conférence de Descartes en présence du cardinal Berulle qui aurait affirmé que la mécanique vise à « la diminution et au soulagement des souffrances des hommes »¹. Seule « la conservation de la santé » constitue l'utilité principale. Ce qui justifie la réforme de la médecine qui devait permettre, en améliorant la santé du tempérament et des organes du corps, d'améliorer du même coup les esprits. La technique est donc subordonnée à la sagesse en dernier recours. L'interprétation de M. Gueroult à laquelle allusion a été faite ci-dessus, tendant à rendre Descartes responsable du déchainement de la technique moderne, ne peut donc pas tenir.

Le mérite de Descartes est d'avoir découvert que la connaissance des lois régissant les principes naturels permet d'agir sur eux pour réaliser des fins proprement humaines, favorisant ainsi une vie humaine affranchie d'une infinité d'incommodités. Ce n'est qu'ainsi que l'homme, écrit-il, pourrait être « exempté d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »². Il est également celui qui a compris qu'« il faut avoir expliqué quelles sont les lois de la nature, et comment elle agit à son ordinaire, avant qu'on puisse bien enseigner comment elle peut être appliquée à des effets auxquels elle n'est pas accoutumée. »³. Ce que l'auteur découvre c'est que dans la nature il y a toujours à découvrir. C'est pourquoi, comme nous le verrons plus tard, il identifie la matière à un infini de pensée qui permet à l'esprit humain de développer la conscience du possible. C'est-à-dire qu'il est toujours possible, qu'en ayant « la connaissance des causes » des productions de phénomènes naturels, de dépasser les effets ordinaires de la nature pour produire « des effets auxquels elle n'est pas accoutumée » pour une existence humaine plus authentique. Cela suffit à comprendre que cette philosophie est la traduction de la capacité de l'esprit humain à découvrir les vérités cachées grâce à la connaissance du fonctionnement des phénomènes

¹ BAILLET, *Vie de Mr Descartes*, T. 1, p. 164-165.

² R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris, p. 81.

³ AT II, 50.

naturels pour des fins proprement humaines et non pas la traduction d'un pouvoir dominateur et d'exploitation éhontée de la nature

Au lieu d'être considéré comme un maniaque de la raison qui vise à mettre l'homme au service de la science, bien au contraire, Descartes est le philosophe qui cherche à mettre la science au service de l'homme pour :

Soulager le travail de l'homme dans l'exploitation des ressources naturelles par un savoir-faire susceptible de procurer des ressources nécessaires au bonheur humain avec moins d'efforts. Ceci passe par l'invention des outils, des machines ;

Guérir des maladies aussi physiques que mentales, car cela permettrait de mettre l'homme dans des circonstances capables de l'aider à réaliser des progrès sur le plan moral. Ainsi écrit Descartes : « car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher »¹.

Allonger l'espérance de vie en luttant, non seulement contre les maladies, mais aussi contre les effets du vieillissement.

En incitant les hommes à être « comme maîtres et possesseurs de la nature », Descartes inflige une critique sévère à l'enseignement de la philosophie dispensé dans les écoles de la théologie. Il le considère comme trop spéculatif, et par conséquent improductif : on y discute à perte de vue. Descartes est d'avis que la philosophie se crédibiliserait en revenant à la pratique à la manière des artisans qui maîtrisent la science dont ils parlent, parce qu'ils pratiquent constamment leur art. Nous pensons que la science véritable doit avoir comme exigence la pratique de ce dont on parle, à l'instar du maître-artisan que Descartes prend pour modèle. Descartes invite les philosophes à s'inspirer des artisans qui sont maîtres d'un savoir utile et efficace grâce à une habileté vigilante et inspirée, et ainsi ils deviendraient alors « comme maîtres et possesseurs de la nature ».

En recourant aux divers métiers des artisans, comme le note avec raison E. Faye, Descartes fait clairement référence « à un rapport attentif aux choses qui satisferait sans doute aujourd'hui le plus exigeant des écologistes ». D'ailleurs, « de l'artisanat du temps de Descartes, poursuit l'auteur, aux techniques de l'âge industriel, il y a beaucoup plus qu'une différence de degré ou d'échelle. On est passé d'une

¹ AT VI, 62.

relation de maîtrise artisanale à un rapport de domination et d'exploitation qui est radicalement d'une autre essence, notamment du fait qu'il ne s'agit plus seulement d'une exploitation des ressources de la nature matérielle, mais de la nature humaine elle-même. »¹

Dans le contexte, cela signifie que la philosophie que Descartes appelle de ses vœux est une philosophie beaucoup plus en phase avec l'expérience, avec les réalités concrètes et matérielles auxquelles les hommes sont confrontés dans leur vie pratique c'est-à-dire dans le cadre de l'action qu'ils exercent sur le monde et sur la nature. Descartes souhaite que notre savoir nous conduise à une meilleure connaissance de la nature afin de nous permettre d'exercer une action plus efficace sur celle-ci dans le but de rendre la vie des hommes meilleure, moins pénible et donc plus propice au bonheur et à la sagesse.

Descartes propose une comparaison qu'il faudrait interpréter en un sens humaniste. Est maître celui qui a cessé d'être esclave. Or, on est esclave tant qu'on est impuissant et qu'on est condamné par cette impuissance à subir la dure loi de la nature non domestiquée par l'homme : faim, maladie, peurs, mort prématurée, rareté des biens, etc. Le pouvoir conféré par la connaissance permet à l'homme de se libérer des puissances d'asservissement et de maîtriser ce qui a commencé par disposer de lui. Mais il va de soi, d'une part, qu'on peut être un maître sans être un tyran, un possesseur sans être un dictateur, et d'autre part, que la vraie maîtrise ou la responsabilité de celui qui a la disposition de quelque chose est d'exercer ce pouvoir avec sagesse. Posséder ne signifie pas être son propre héritier. L'homme est possesseur de la nature non parce qu'il s'agit d'un bien dont il dispose, mais parce qu'il la comprend. Ce qui suppose que l'usage des moyens techniques doit être réglé par de véritables choix éthiques.

La préoccupation majeure de Descartes était sans nul doute la recherche de la sagesse. C'est à partir de cette recherche que l'on peut expliquer son intérêt pour les sciences. Sa définition de la sagesse est à ce titre très suggestive : « par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour sa conduite que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ». ² La finalité, c'est une parfaite

¹ E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, (Philosophie et Mercure), Vrin, Paris, 1998, p. 309.

² AT IX-2, 2.

connaissance de toutes les choses. Et si l'homme connaît la nature, à travers ses lois, il pourra la maîtriser, non la détruire, et dans toutes les circonstances, son entendement pourra indiquer à sa volonté les choix qu'il faut faire. L'homme rationnel s'interdira donc la destruction de la nature, notamment parce que la conservation de sa santé en pâtira. Mais Descartes se rend aussi à l'évidence qu'il ne suffit pas de connaître les lois de la nature. Il souligne aussi la prudence qu'on doit avoir dans les affaires, c'est-à-dire dans la manière d'appliquer cette connaissance. « Car, dit-il, ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».¹ On voit donc bien que l'éthique de la nature pourrait bien être l'une des principales branches de cette philosophie qu'il définit comme un arbre.

III. 1. 3. Le vrai maître, c'est Dieu

On ne peut pas s'appuyer sur la pensée de Descartes pour justifier une conquête agressive, dévastatrice d'équilibres naturels, ordonnée à d'autres fins que celles légitimes de l'existence humaine. Le philosophe ne cautionne pas une volonté de puissance pour la puissance c'est-à-dire un pouvoir technique désolidarisé du souci de la sagesse.

Il importe de prendre en compte la place du « comme » et la majuscule du mot Nature dans la construction du raisonnement de Descartes. En majuscule, la Nature signifie clairement qu'elle est une instance supérieure à l'homme et que l'homme n'est pas Dieu. Seul Dieu est maître et possesseur de la nature. L'homme ne saurait donc se substituer au créateur et disposer de la nature comme un souverain. Autrement dit, il n'y aura pas entre l'homme et le véritable maître et possesseur de la nature une relation d'identité, mais une simple similitude, une ressemblance qui limitera donc le pouvoir de l'homme sur la nature. D'ailleurs, à la lecture de la pensée de Descartes on comprend qu'il n'est pas possible que l'homme atteigne ce niveau de puissance puisque le seul maître et possesseur de la nature est son créateur c'est-à-dire Dieu. L'homme est donc investi d'une certaine responsabilité vis-à-vis de la création sur laquelle il ne peut pas agir à sa guise, simplement pour assurer son confort et satisfaire ses désirs. Les précisions qu'apporte Descartes sur la finalité de son projet confirment d'ailleurs cette analyse, car l'art de la médecine qui conjugue la

¹ AT VI, 2.

connaissance scientifique du corps humain et l'action sur celui-ci pour redonner la santé ne consiste pas à modifier la nature en profondeur, mais plutôt à la seconder pour rétablir un équilibre rompu.

Si Descartes reconnaît que Dieu a créé toutes les choses pour l'usage de l'homme, il précise également le sens de ce qu'il faut entendre par cette expression : « ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses ». Ainsi, poursuit Descartes, « Car encore que ce soit une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus à l'aimer et à lui rendre grâce de tant de bienfaits ; encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelques usages, quand ce ne serait que celui d'exercer notre esprit en le considérant, et d'être incités à louer Dieu par son moyen, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant. Et ce serait, ce me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique ».¹

Certes, la modération de Descartes lorsqu'il incite l'homme à être « comme maître et possesseur de la nature » est avérée. Il entend par là que le seul maître et possesseur, c'est Dieu et que l'homme ne pouvait pas s'ériger en souverain de la nature. L'homme, pour Descartes, ne peut être maître du monde par ses pensées que lorsqu'il est maître de ses pensées. Ici, Descartes invite l'homme à s'imposer des limites à lui-même, car, ni la nature qu'il domine d'une manière que Descartes ne pouvait imaginer, ni Dieu qui ne peut intervenir sur la liberté, ne pousse à le faire. Toutefois, le projet scientifique cartésien est complexe, car il repose sur une subjectivité puissante, qui cherche à améliorer ses conditions d'existence, mais également consciente de ses propres limites. C'est ainsi que dépassant son époque et son contexte Descartes peut être pour nous une leçon.

En outre, si on occulte ce « comme », on fait de Descartes le pionnier de ceux qui, voulant imposer à la nature la domination de la raison, conduisent à « l'arraisonement » technique du monde, dont nous constatons aujourd'hui les dégâts. Ce n'est pas une façon de faire justice à la philosophie de Descartes. Le « comme » marque à la fois une atténuation et une comparaison. Il est question d'être

¹ AT IX-2, 104.

« Une maîtrise technique de la nature procède en connaissance de cause et suppose la conscience que le monde n'est pas fait pour nous et que la nature n'a pas d'égards particuliers envers l'homme » (P. GUENANCIA, lire Desc., p. 362).

« comme maître de la nature » comme on est maître de ses passions, en n'ignorant pas leur force, mais en modifiant leur effet par un acte de volonté. Ainsi lorsqu'on pense être les maîtres et possesseurs de la nature, l'on ne doit pas oublier que la maîtrise que nous avons sur la nature ne se justifie pas sans précisément la connaissance métaphysique que l'homme, loin d'être le maître, n'est que comme le maître. Cette comparaison annule toute idée d'identité entre le vrai maître qui est Dieu et l'homme qui n'est qu'un maître sui generis. Elle reporte ainsi l'idée de maîtrise à son ordre spécifique c'est-à-dire à la pensée ou au moi en tant que chose pensante. En d'autres termes, l'homme ne peut exercer son véritable pouvoir que sur ce qui lui appartient en propre. La seule satisfaction légitime qu'il peut ressentir en exerçant son pouvoir c'est lorsqu'il se l'applique à lui-même, à ses idées et à sa volonté. Agir autrement, c'est-à-dire trouver d'autres motifs de contentement, c'est ouvrir la voie à l'arbitraire. C'est pourquoi l'homme cartésien ne trouve d'autre contentement que celui d'user de façon appropriée de son entendement et de substituer aux présentifications incertaines et inintelligibles, des idées claires et distinctes.

Il importe de prendre l'expression de Descartes, « être comme maître et possesseur de la nature », pour ce qu'elle est : une métaphore. Avec Paul Ricœur, nous savons que « le lieu de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être. Le « est » métaphorique signifie à la fois « n'est pas » et « est comme »¹. La compréhension de cette expression est donnée par Descartes lui-même. Lorsqu'il écrit que l'homme est appelé à se rendre « comme maître et possesseur de la nature », il laisse entendre par là qu'il ressemble, mais sans pour autant être identique au « maître et possesseur de la nature ». C'est là le propre de la ressemblance. Dans le quatrième discours de *La Dioptrique*, Descartes le fait savoir en ces termes : « il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire. Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes,

¹ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ; ... en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler »¹

C'est à tout comprendre de la déduction que Descartes fait des notions générales de sa physique, les « connaissances utiles à la vie. » Elles sont utiles premièrement en ce qu'elles sont tout simplement des connaissances et secondement, elles permettent de faire disparaître les croyances erronées que se font les hommes des ouvrages de la nature qu'ils considèrent comme leur appartenant. En clair, Descartes nous invite à trouver dans la conjugaison de la maîtrise de soi d'avec l'usage de son libre arbitre comme l'unique principe auquel l'estime de soi peut être fondée en raison. Ne se fier qu'aux idées claires et distinctes de son entendement « pour bien conduire sa raison » et aux fermes résolutions de sa volonté pour bien conduire sa vie nécessitent donc de savoir au préalable que rien ne dépend de nous que nos pensées. C'est ainsi que la maîtrise devrait s'entendre comme une manière d'agir, comme un agissement découlant ou résultant d'une connaissance vraie, en l'occurrence, celle de la nature et du corps, et aucunement dans le sens d'un pouvoir s'appliquant à une chose que l'on croit à tort s'approprier.

Descartes est on ne peut plus clair à ce sujet, lorsqu'il écrit dans *Les passions de l'âme* : « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblable à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne ». ²

Outre ce qui vient d'être souligné ci-dessus, il y a lieu de noter d'abord que la maîtrise de nous-mêmes ne peut être comprise que lorsqu'elle est l'indice de ressemblance plus ou moins parfaite de l'homme avec Dieu. Descartes est conscient de la finitude de l'entendement humain. Elle est même à ses yeux radicale et indépassable. Mais Descartes reconnaît aussi que cette finitude n'étant pas fermée sur elle-même renvoie à l'idée positive de l'infini, ne serait-ce que le mode de l'image.

¹ AT VI, 113.

² AT XI, 445.

Cette nuance restrictive renseigne que « l'homme est aussi peu le maître et possesseur de la nature qu'il est Dieu (pour lui-même et pour les autres) ; il est, pour les mêmes raisons, comme maître et possesseur de la nature [...] L'homme n'est pas un être autarcique ni une réalité *sui generis*... sa puissance n'est jamais que d'emprunt. Pratiquement, cela veut dire que l'homme a toujours des comptes à rendre sur l'emploi qu'il fait de ses facultés, et surtout de celles qui lui sont propres ».¹

Voilà pourquoi l'homme, n'ayant aucune puissance de faire agir la nature ou de faire valoir sur les autres, doit chercher d'abord à exercer ce pouvoir sur lui-même et chercher aussi, à partir d'une connaissance quasi parfaite des causes de la nature, à obtenir des effets qui ne lui sont pas ordinaires. Ce « comme » restrictif nous indique ce qu'il faut entendre par être « maître et possesseur ». Ce n'est qu'en étant maître et possesseur de soi qu'on peut, en toute rigueur, être « maître et possesseur de la nature. » Par conséquent, l'homme est invité à un double travail. D'abord sur lui-même en cherchant à régler ses désirs et ensuite sur les choses extérieures en prenant appui sur la connaissance de la nature qui lui permet d'en tirer un usage possible. Ce qui nous permet d'affirmer que l'usage raisonné et rationnel des choses est conditionné ou mieux est la résultante du règlement de l'âme.

III. 1. 4. Nature comme artifice divin : un affranchissement de l'esprit

Donc, devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature » ne signifie pas seulement tirer profit de la nature ou l'exploiter. Il est davantage question de chercher à découvrir dans les différents corps physiques leurs propriétés principales à l'aide d'expériences et grâce aux instruments dont nous avons une idée plus ou moins juste, c'est-à-dire que nous connaissons de façon relativement précise, les différents corps physiques et leurs propriétés principales. C'est pourquoi la connaissance de la nature ne peut pas se comprendre comme étant un moyen de déterminer les causes ou les formes, mais consiste à les reproduire. Ainsi, la science moderne devient, avec Descartes, une science lucide et éprouve de manière consciente le caractère improductif et inefficace de la spéculation ou de la déduction strictement rationnelle. Elle cesse par conséquent d'être une science qui relèverait du pur verbalisme, de la

¹ P. GUENANCIA, *Lire Descartes, Op. cit.*, p. 367.

« disputation » ou qui compterait uniquement sur l'activité de l'intellect ou du calcul pour connaître à priori des lois ou des règles des phénomènes naturels.

Cela n'autorise pas à penser que la science moderne serait matérialiste ou activiste, essentiellement préoccupée de l'utile en le considérant comme la source de toutes les valeurs comme nous l'avions précédemment relevé. Mais elle sait pertinemment plutôt la place de l'expérience et le rôle indispensable qu'elle joue dans la confrontation des phénomènes avec eux-mêmes. Le fait de faire appel ou d'user des modèles mécaniques comme l'horloge aide à minorer, à réduire la distinction entre l'artifice et le naturel. Dans son exposé du mécanisme dans la quatrième partie des *Principes de la philosophie*, Descartes commence par la considération des machines artificielles. Ainsi écrit-il : « A quoi l'exemple de plusieurs corps, composés par l'artifice des hommes, m'a beaucoup servi » ? Et aussitôt il fera remarquer qu'il y a une réduction de la distance entre l'artifice et le naturel, ou mieux qu'il n'y a aucune différence de nature entre les productions naturelles et les productions artificielles, considérant que tout corps, artificiel ou naturel, fonctionne de la même manière : « car poursuit-il, je ne connais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens ». Ce qui le conduit à conclure qu'« il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles ». ¹

C'est à cause de leur appartenance à une même communauté de lois que Descartes ne voit pas une différence de nature entre l'artificiel et le naturel. « Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits ». ² En comparant, comme on peut le constater, la nature à une machine, Descartes fait le plus beau témoignage de la création divine. Commentant la lettre à Renéri pour Pollot, F. Alquié souligne avec la clairvoyance qui lui est propre que « nos préjugés d'enfance nous empêchent de partager l'opinion de Descartes. Il est difficile de pousser plus loin

¹ AT IX-2, 321-322 (Pr IV, 203).

² AT IX-2, 322.

la conviction que la spontanéité est source d'erreur, et que le naturel doit être expliqué à partir de l'artificiel. A vrai dire Descartes comme beaucoup de philosophes, a toujours rêvé d'un état où l'homme connaîtrait sans erreur. Il souhaite donc, à la place de notre enfance, un apprentissage de la vérité fait au sens d'un monde qui ne comprendrait que les hommes et des machines faites par eux. Le spectacle des êtres vivants est ce qui me trompe. Et il me trompe parce qu'il me donne pour pensée ce qui n'est que machine. La réflexion sur l'automate est ce qui explique et délivre de l'erreur. Il faut donc comprendre la nature à partir de l'automate ».¹

Chez Descartes donc, le naturel doit être expliqué à partir de l'artificiel. Quand je vois les animaux naturels, je me laisse tromper par la ressemblance de leur comportement et je leur prête une âme, une pensée. Mais la réflexion sur l'automate, sur la machine artificielle permet de sortir de l'erreur. Il faut donc comprendre la Nature à partir de l'automate. Par l'idée de machine et par le mécanisme, Descartes a voulu proposer une idée qui permet de se représenter la façon dont Dieu construit la nature, et en même temps de ramener le vivant aux lois ordinaires de la nature.

Descartes a-t-il vraiment dit quelque chose de scandaleux, quand il compare les animaux à des machines ? Pour beaucoup d'écologistes et d'autres penseurs, le fait d'avoir défini l'homme comme conscience et l'animal machine, constitue une violence faite à la nature ainsi qu'à l'animal. Que faut-il voir dans cette image de la machine ? D'abord, considérant que la machine, par définition, est un instrument capable d'effectuer un certain travail ou de remplir une certaine fonction, donc quelque chose qui marche et qui fonctionne, la machine est alors une image à prendre plutôt de façon positive. Constaté que la vie naturelle est une machine n'a rien de scandaleux. Au contraire, c'est affirmer que la vie naturelle fonctionne plutôt bien réellement et de manière effective. « Bien que les animaux fissent plusieurs choses, aussi bien voire mieux qu'aucun de nous, écrit Descartes, (comme leur étonnante adaptation à leur environnement) ils manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'ils n'agiraient par connaissance, mais seulement par disposition de leurs organes »².

On peut aussi remarquer qu'en ce qui concerne le langage, ils n'en sont pas tout à fait privés, puisqu'ils sont capables d'expression jusqu'à être capables d'imiter

¹ AI II, p. 55 note 1. Sur le sujet lire Lettre à Renieri pour Pollot, dans AI II, p. 49-61.

² AT VI, 57.

le langage humain comme en sont aptes les perroquets. Mais l'unique chose qui leur fait défaut, c'est l'aptitude d'ordonner les signes existants en vue d'en produire des nouveaux. Ils ne sont pas capables d'axiomatisation ou de théorisation voire de la vie intérieure. Comme ils ne peuvent pas créer parce qu'ils en sont incapables, ils se contentent seulement à ressasser les signes qui sont à leur possession ou disposition. Il y a trois éléments essentiels qui composent le langage : le mimétisme, l'expression et la symbolisation. De ces éléments, la symbolisation, ce que nous appelons l'axiomatisation est l'élément qui distingue l'homme de l'animal. Entre l'homme et l'animal, il y a une rupture quant à leur capacité respective de symbolisation. Celle-ci est le propre de l'homme. Ce n'est pas faire justice à l'homme ou même à la raison en cherchant à réduire l'humanité à l'animalité. L'homme n'est pas un animal, et inversement. Le langage, la pensée et l'usage de la pensée, voilà ce qui fait leur différence, mais sans pour autant considérer l'homme comme « un empire dans un empire », une pure exception dans la nature comme l'a voulu faire entendre Spinoza dans sa critique à Descartes. Lorsqu'il écrit à la princesse Elisabeth, il prend soin de noter que : « Au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries »¹. C'est clairement dit. Pour Descartes, la perfection de l'homme n'est pas liée à un quelconque témoignage de sa supériorité. Et l'image de l'animal-machine est en ce sens éloignée de l'idée de l'animal fait pour servir l'homme. Mais, on ne respecte pas la réalité des choses en ramenant l'homme à l'animalité.

Dans la nature, il est à remarquer qu'il existe un aspect créateur que seul l'homme l'exprime au mieux. C'est cet aspect créateur qui se trouve au fondement du langage et de la pensée. S'il faut entendre par créer le fait de faire exister « une chose étrange », différente de ce qui était avant et que l'on connaît, c'est-à-dire quelque chose de nouveau, il est fondamentalement donc toujours nouveau d'être homme, comme il l'est de parler. On ne fait jamais le tour de l'homme. Il est nécessairement et toujours déjà un être imprévisible, toujours déjà, ce que nous aurions pu nommer « excédentarité transcendante ». Il n'est jamais là où on l'attend. Il est caractérisé

¹ AT IV, 292.

entre autres par sa capacité à prendre du recul et à juger face à la réalité. Cet aspect des choses est manifeste dans le langage.

Car parler ne se réduit pas qu'à exprimer des sons ou bien à reproduire le réel dans le langage, mais il est surtout une habileté qui permet à se détacher des mécanismes de celui-ci. Tout ce qui est fait par l'homme est fait de manière générale par considération d'une finalité. Ce qui fait que ses actes sont porteurs de signification, et donc des actes originaux de création. De ce fait, l'homme sait que sa vie ne se réduit pas seulement à vivre, mais il doit être lui-même créateur de ce qu'il vit. En ce sens, on ne peut que se rendre compte que vivre et parler ne sont pas des choses ordinaires, habituelles et quelconques, contrairement à ce qu'on a toujours pensé. Certes, la culture apporte à la nature quelque chose d'original, de nouveau. Il en est de même de l'homme. Mais, c'est seulement avec lui que l'existence devient une création consciente. Donc la distinction que fait Descartes entre l'homme et la nature, en définissant l'homme comme conscience et l'animal comme machine, est moins scandaleuse qu'elle n'y paraît. L'animal n'est pas l'homme. Il est certes vrai que l'animal possède d'un fonctionnement et d'une capacité d'adaptation qui peuvent paraître supérieurs à ceux de l'homme, mais il lui manque la capacité d'inventer ou de créer que peuvent offrir le langage et la pensée. D'ailleurs, il arrive même à Descartes de concéder : « 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 »¹. Il s'agit cependant de ne pas tomber dans la caricature. L'animal, contrairement à une machine, vit et sent. C'est pourquoi Descartes lui-même tient à préciser : « il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps ». Et Descartes de conclure : « Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes »².

Descartes n'entend pas favoriser les hommes au détriment des autres espèces. Il ne pense pas comme Kant qui considère l'homme comme un être supérieur aux êtres vivants et qu'il lui revient d'en disposer à sa guise. « Posséder le Je, écrit Kant, dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous

¹ Lettre à Morus du 05 février 1649. Cf. AI III, 885.

² AI III, 887.

les êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent par le rang et la dignité, les choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise »¹. La philosophie de Descartes invite à avoir sur toutes choses des idées claires et distinctes : distinguer sans confondre. Il ne pose pas l'homme comme supérieur à l'animal comme le fait Kant mais invite à ne pas le confondre. Toutefois, l'on doit reconnaître que l'animal est incapable d'inventions, d'innovations ; et lorsqu'il lui arrive une situation imprévue, on le voit pris en défaut et totalement démuné. L'homme au contraire est un ingénieux technicien, sans cesse il invente de nouvelles réponses aux embûches du milieu. Raison, intelligence, volonté font que l'homme vit dans un environnement qu'il a lui-même humanisé, qu'il modèle à son image.

En outre, la comparaison entre la nature et la machine nous interdirait de la considérer comme ayant une intelligence et une sagesse. Ainsi, elle nous permettrait de déjouer la ruse qui nous exempte de l'exigence de chercher méticuleusement les causes matérielles qui nous permettraient de découvrir ce qui est à la base des phénomènes naturels. Pour Descartes, la nature doit être dépouillée de quantité d'opinions et de préjugés qui l'entourent pour permettre d'en faire un usage légitime. C'est en clair un affranchissement de l'esprit.

En définitive, de ce qui précède, il faut distinguer deux catégories d'action. La première se rapporte au moi et se préoccupe à en modérer les désirs ou à les ajuster ; la deuxième qui se rapporte aux choses extérieures se sert de la connaissance de la nature pour obtenir de celle-ci un usage possible. Par la méditation philosophique et morale, Descartes cherche à nous persuader, dans la première catégorie d'action, « que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas d'être sains, étant malades, ou d'être libres, étant en prison... »². Mais, comme le suggère la deuxième, étant d'ailleurs analogue et liée à la première, le philosophe nous invite à employer toutes les forces de l'esprit pour voir « s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici »³. Pour Descartes, cet objectif peut être atteint par la médecine capable de soulager les hommes de tous les maux. Descartes en parle en

¹ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Livre I, §1, trad. Michel Foucault, J. Vrin, Paris, p. 17.

² AT VI, 26.

³ AT VI, 62.

ces termes : « il est vrai que celle (la médecine) qui est maintenant en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable ; ... je m'assure qu'il n'y a personne, même de ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on y sait n'est presque rien, à comparaison de ce qui reste à y savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »¹.

Dans la troisième partie du *Discours*, Descartes dit que nous ne pouvons pas maintenant désirer d'avoir « des ailes pour voler comme des oiseaux ». Mais ne s'interdit pas de penser à la capacité de l'homme de mettre en œuvre une machine susceptible de se maintenir en l'air à la manière d'un oiseau (cf. *lettre à Mersenne*, 30 août 1640, A. T. III, p. 163). Voilà pourquoi la philosophie de Descartes échappe à la caricature qui la tient pour responsable du désastre écologique voire de la dévalorisation de la nature. Chez Descartes, il en ressort que c'est le règlement de l'âme qui motive ou conditionne une utilisation rationnelle des choses. Comme on peut l'apercevoir, toute sa philosophie ne vise qu'à être utile à soi-même et aux autres hommes, non seulement d'aujourd'hui, mais aussi et surtout des générations à venir. Il le fait savoir en ces termes : « bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer, autant qu'il est en lui, le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que n'être utile à personne. Toutefois, il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux ».², neveux désignant toujours chez Descartes la postérité. La considération du bien général des hommes, d'aujourd'hui et surtout de demain, et l'obligation d'y concourir qui incombe à chacun invitent l'homme à être « comme maître et possesseur de la nature », à la manière des artisans que Descartes prend pour modèle, parce qu'ils détiennent un savoir qu'ils maîtrisent.

Sur ces rapports, plus clairs encore sont les propos de Descartes dans sa lettre du 15 septembre 1645 à la princesse Elisabeth, texte déjà cité où il indique « les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie ». Par conséquent, il y fait mention sans détour d'un usage moral de

¹ AT VI, 62.

² AI I, 638.

la physique lorsqu'il parle de la « vaste idée de l'étendue de la nature ». Il entend ainsi souligner son refus de faire de l'homme de façon abusive une exception dans l'univers. C'est ainsi qu'il formule comme obligation morale la préférence des intérêts du tout dont on fait partie par rapport aux intérêts particuliers. Le plus convaincant est cet extrait dans lequel nous y lisons : « bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, par laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier. »¹

L'exaltation d'une volonté de puissance qui serait caractéristique de la pensée cartésienne fait gravement tort à celle-ci. Car elle nous détourne de la véritable orientation de la philosophie de Descartes qui est une véritable quête de la sagesse. Elle est, sans aucun doute, une pensée soucieuse de rendre meilleure la vie de l'homme dans la transformation de ses conditions existentielles. Dans cette nouvelle philosophie qui se veut pratique et utile à la vie, tout indique que l'homme ne peut pas se permettre d'adopter une posture dominatrice sur la nature. En effet, rien ne justifie dans la philosophie de Descartes une affirmation sans restriction de la supériorité de l'homme sur la nature ou une annonce de toutes les agressions que l'activité scientifique et technique fera subir au cours de l'époque moderne à notre environnement naturel pour accorder à l'homme le droit de faire subir à la nature toutes les transformations que nécessite la satisfaction de ses désirs. La nature ne serait plus alors perçue que comme un objet sur lequel il pourrait exercer sa puissance sans aucun souci des conséquences de son action sur les générations futures et les autres êtres vivants, sans aucun souci de préserver l'équilibre de la nature. Au contraire, par les précautions qu'il prend, Descartes nous incite plutôt à faire preuve de vigilance et de responsabilité.

Qu'en est-il de la nature comme ce qui se rapporte particulièrement à l'homme ? Que peut bien être cette nature qui enseigne, institue et pourvoit l'esprit de vérités éternelles ?

¹ AT IV, 293.

III. 2. Nature comme rapport de l'homme avec lui-même

III. 2. 1. La nature enseignante

Que peut bien être cette nature enseignante, sa signification exacte ? Quel rapport l'homme entretient-il avec la nature en tant qu'elle m'enseigne ? Descartes commence par chercher les situations qui lui imposent de recourir à ce thème avant d'en délivrer le sens exact et d'en entériner l'usage dans les contours préalablement fixés. Eu égard aux différentes croyances que, confusément, cette expression renferme, la nature est entendue comme ce qui n'est pas offert au sujet par l'expérience, mais qui est un donné premier et permanent qui me porte à agir ou à croire sans réflexion expresse. Dans la sixième Méditation, procédant à la scrupuleuse analyse critique du thème de l'enseignement de la nature, Descartes fait distinguer ce qui peut être tenu pour tel de ce qui ne peut l'être. Détails que nous n'allons pas nous permettre de suivre au risque de dévier de notre objectif.

Dans toutes les occurrences que lui prête Descartes, l'enseignement de la nature a presque toujours affaire au contexte de l'ensemble des réactions qu'adopte un sujet dans son environnement face à des situations données sans avoir le loisir de peser et de considérer les raisons qui l'obligent à réagir. Cette nature m'enseigne plus expressément « que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif ». Elle « m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de douleur et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir »¹.

Agir sans penser à ce que l'on fait, comme machinalement, ressemble au comportement de l'animal. Rien d'étonnant dans la mesure où la structure du corps humain présente beaucoup de similitudes avec celle de certains animaux. Dans cette situation, c'est la nature qui est le véritable sujet de ce type d'actions qui ne fait aucunement appel à la réflexion. Il est certes vrai que l'homme sent le plaisir et la tendance à le poursuivre comme il éprouve la douleur avec l'irrésistible tendance de l'éviter. Il est également vrai que c'est avec son esprit que l'homme sent le plaisir et éprouve la douleur. Mais, il est incapable de justifier pourquoi poursuit-il l'un et évite-t-il l'autre ? Certes, il y a dans nos tendances, dans nos préférences, dans nos inclinations quelque chose qui relève de l'inconscient ou de l'instinctif auquel il est

¹ AI II, 492-495.

vain, voire insensé de vouloir trouver une explication ou une justification. Il est effectivement vrai que la nature m'enseigne à me détourner de ce qui est nuisible et à rechercher ce qui est utile à la santé et à la vie, à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir. « Mais quand j'examinais, dit Descartes, pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte »¹.

Dans cette expression « enseignement de la nature », enseigner induit l'idée de pousser à faire quelque chose de manière instinctive, sans réfléchir et avec conviction sans pour autant l'ajuster au niveau de la raison, quelque chose que l'on est incapable de justifier. Tout dans l'enseignement de la nature est le contraire du sentiment de l'évidence. Il est, à proprement parler, le règne de la contrainte et celui de la nécessité qui nous font agir sans rien nous donner à comprendre. C'est le sentiment de la soumission de l'homme à la nature, de la domination de celui-là par celle-ci qui prend le dessus ; l'homme agit sans que de tels enseignements puissent être compris et analysés par la raison. L'enseignement de la nature se passe donc de l'entendement et le met pour ainsi dire, en cours-circuit.

La référence à la « géométrie naturelle »² est ce qu'illustre de mieux ce qu'il faut entendre par l'enseignement de la nature. Il arrive ordinairement d'estimer juste la distance ou la grandeur d'un objet sans que nous y fassions de réflexion comme si cela résultait d'un calcul ou des mesures précises. Cette géométrie est dite naturelle, car elle n'est ni apprise, ni acquise, ni enseignée. Même alors, l'homme ne peut imputer à la nature la responsabilité de ses erreurs, car rien ne l'empêche d'user de son entendement pour se laisser guider par la nature. C'est à l'être humain, qui est un être intelligent, de se donner des maximes ou des règles, et non à la nature de lui en donner, pour la conduite de sa vie. Pour être complet sur ce thème, il importe d'évoquer une expression similaire, très suggestive et souvent employée par Descartes : l'institution de la nature.

III. 2. 2. Nature instituant

¹ AI III, 485.

² AI I, 707.

Chez Descartes, la nature est active. C'est elle qui met à la disposition de l'homme de ce dont il a besoin pour assumer ses responsabilités d'homme. Dans le langage cartésien, il s'agit de l'institution de la nature qui désigne le rapport de convenance établi par la nature entre un mécanisme dans le corps et un saisissement dans l'esprit. Il est certes vrai que Descartes lui-même ne cherche pas à la définir ni même à l'analyser, mais elle a un sens très fort qui n'est pas seulement une façon quelconque de s'exprimer. Cette théorie illustre le mieux ce qu'il peut y avoir chez Descartes comme rapport entre la substance étendue et la substance pensante. L'auteur fait alors de la nature l'agent chargé d'instituer une liaison ou un rapport entre les propriétés d'une substance étendue et les propriétés d'une substance pensante. Dans ce sens, ce que Descartes avait séparé et distingué, en l'occurrence le monde des corps, objet de la physique et l'âme ou l'esprit humain, se trouve être relié. Parce qu'en fait, il s'agit d'une cause extérieure au corps qui joue le rôle d'intermédiaire entre le corps et l'esprit. Cette cause extérieure agit à l'intérieur du corps pour provoquer ses opérations et permettre ses relations avec l'esprit.

Remarquons que dans la sensation en général, la nature pourvoit l'homme de l'équipement sensoriel nécessaire afin qu'il soit capable d'appréhender et de distinguer les objets extérieurs, de déterminer leur position dans l'espace et d'apprécier leur distance. C'est ainsi que, par exemple, la nature, pour nous donner le sentiment de la lumière, a établi certain signe, comme le témoigne le premier chapitre du monde où dans la sensation, il joue un rôle primordial. Mais Descartes impute à la nature leur institution ou leur établissement. Ainsi, comme le fait remarquer Descartes, comme les mots ne ressemblent en rien aux idées, de même nos sensations n'ont rien de commun à ce que sont les choses en réalité. Ainsi cherche-t-il à « prouver fort aisément que notre âme est de telle nature que les seuls mouvements qui se font dans le corps sont suffisants pour lui faire avoir toutes sortes de pensées, sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux aucune chose qui ressemble à ce qu'ils lui font concevoir [...] Car [...] nous voyons que les paroles, soit proférées de la voix, soit écrites sur du papier, lui font concevoir toutes les choses qu'elles signifient, et lui donnent ensuite diverses passions »¹.

Toutefois, la nature a établi et institué que tout objet ou corps qui heurte notre épiderme affecte certains nerfs et puisse ainsi nous paraître soit dur ou chauds,

¹ AI III, 511.

soit chauds ou lourds... ou d'autres encore. Essayons de voir dans le mécanisme de la vision, ce qui peut être considéré comme l'exemple le plus parlant de l'institution de la nature. En effet, la Nature a pourvu et pourvoit toujours à chacune des conditions que la vision requiert. Dans le Discours VII de *La Dioptrique*, Descartes écrit : « La Nature a employé plusieurs moyens à pourvoir [...] remplissant l'œil de liqueurs fort transparentes et qui ne sont teintes d'aucune couleur, elle a fait que les actions qui viennent de dehors peuvent passer jusqu'au fond sans le changer »¹. Au moyen des réfractions occasionnées par ces « liqueurs », la Nature dispose les choses de façon que les rayons qui viennent d'un même point puissent se rencontrer en un même endroit du nerf optique et ceux qui sont issus d'autres points s'y réunissent de même, avec beaucoup plus d'exactitude possible.

De cette façon, avoir une bonne vision requiert que tous les rayons qui vont vers l'extrémité des nerfs optiques émanent uniquement d'une même section de l'objet et ne connaissent, dans leur itinéraire, aucune interversion ; dans le cas contraire, les images qui parviennent et qu'ils engendrent dans le cerveau n'auront aucune ressemblance ni aucune distinction à l'original. Aussi, la Nature « a fait qu'on puisse rétrécir la prunelle quasi autant que la force de la lumière le permet »². De même, elle empêche, à travers les parties noires de l'œil, la dispersion des rayons. Enfin, c'est grâce à son activité que les rayons qui proviennent de chacune des fractions d'un corps plus ou moins lointain ou distant se rassemblent « toujours aussi exactement qu'il se peut en autant d'autres points au fond de l'œil »³, en vue d'y obtenir une image le plus possible identique à l'authentique ou à son prototype.

Il est important de noter que la vision ne s'explique pas par la similitude de cette image avec la chose en réalité ou la chose vue. Cette concordance n'est qu'apparente et trompeuse ; il ne s'agit, en tout état de cause, que des mouvements qui ont lieu dans le nerf optique. Ces mouvements, « institués de la Nature », forment une image au fond du cerveau et celle-ci agit immédiatement sur l'âme unie au corps. Ainsi, le sentiment de la lumière est provoqué par la force de ces mouvements et celui de la couleur par leur façon. Dans les choses, en dehors de la lumière et de la couleur, les qualités que nous apercevons grâce à la Nature sont tout d'abord la situation, la distance, la grandeur et la figure. Donc, à partir de l'expérience on peut supposer que

¹ AT VI, 149.

² AT VI, 150.

³ AT VI, 150.

c'est la Nature qui fait tout ce qui est possible dans la vision et qu'il appartient à la médecine « de remédier aux défauts de la vue par la correction des organes naturels »¹. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre cette affirmation de Descartes dans le premier Discours de *La Dioptrique* : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue étant le plus universel et 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 »².

Il en va de même de l'institution dans la passion. Pour Descartes, une passion tire son origine de « quelque mouvement particulier des esprits ». Ces esprits qui se trouvaient comme couchés paisiblement dans le cerveau, plus exactement dans la glande, se voient soudainement entraînés vers le cœur, le gonflant ou le resserrant, cela dépend des circonstances ou des situations. Pour illustrer leur rôle dans la passion, Descartes, dans le *Traité de l'homme*, prend les exemples de la colère et de la peur. « On peut bien penser, dit Descartes, que si, par exemple, il est question d'éviter quelque mal par la force, et en le surmontant ou le chassant, à quoi incline la passion de la colère, les esprits, doivent être plus inégalement agités et plus forts que de coutume ; et au contraire que, s'il faut l'éviter en se cachant, ou le supporter avec patience, à quoi incline la passion de la peur, ils doivent être moins abondants et moins forts. Et par cet effet le cœur se doit resserrer pour lors, comme pour les épargner et réserver pour le besoin »³. De la commotion des esprits ou du choc nerveux, c'est-à-dire, c'est de l'affaiblissement des esprits que provient la peur qui provoque ma fuite et me serre le cœur, « car de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature, pour faire sentir à l'âme cette passion »⁴.

L'admiration et l'agrément constituent aussi des illustrations du rôle des esprits dans la passion et ils sont eux aussi institués par la nature. L'admiration tient du fait de la surprise lorsque nous rencontrons quelque chose pour la première fois et qu'il nous apparaît nouveau ou différent de ce qui nous est familier. Et dans la deuxième partie des *Passions de l'âme*, Descartes affirme que « l'agrément est particulièrement institué de la Nature pour représenter la jouissance de ce qui agréé, comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme : ce qui fait qu'on

¹ AT VI, 165.

² AT VI, 81.

³ AT XI, 194.

⁴ AT XI, 357.

désire très ardemment cette jouissance »¹. Dès le début de notre existence, chacune de nos pensées paraît avoir été associée par la nature à chaque mouvement de la glande. Les sentiments tels que l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse appelés aussi les cinq passions primitives, parce qu'ils se rapportent au corps et ne viennent à l'âme que dans la mesure où celle-ci est unie au corps, ne peuvent s'expliquer que par une institution de la nature. Leur fonctionnement naturel est de porter l'âme à souscrire et contribuer aux actions qui rendent possible la conservation du corps ou son perfectionnement constant.

Descartes sait « qu'il y a diverses sortes d'agréments, et que les désirs qui en naissent ne sont pas tous également puissants ». Mais il fait observer que le cas de l'amour est caractéristique pour illustrer comment, en tant que passion primitive, il incite l'âme à consentir et à contribuer, comme souligner ci-dessus, aux actions qui peuvent jouer un rôle pour le perfectionnement du corps, voire de sa conservation. Ainsi y lit-on dans les *Passions de l'âme* : « Mais le principal est celui qui vient des perfections qu'on imagine en une personne, qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même : car avec la différence du sexe, que la Nature a mise dans les hommes, ainsi que dans les animaux, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps, on se considère comme défectueux, et comme si on n'était que la moitié d'un tout, dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié : en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la Nature, comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voie plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela plusieurs en même temps, d'autant que la Nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié. Mais lorsqu'on remarque quelque choix en une qui agréé davantage que ce qu'on remarque en même temps dans les autres, cela détermine l'âme à sentir pour celle-là seule l'inclination que la Nature lui donne à rechercher le bien, qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder. Et cette inclination ou ce désir qui naît ainsi de l'agrément est appelé du nom d'Amour »².

Schématiquement, dans les hommes comme dans les animaux, il s'observe une différence de sexe que la Nature a mise, ainsi que certaines impressions dans le cerveau qui font qu'à un certain âge s'éveille le désir d'une personne de l'autre sexe, dont l'acquisition est « confusément représentée par la nature comme le plus grand de

¹ AT XI, 395.

² AT XI, 395-396.

tous les biens imaginables. Cela relève donc d'une institution de la nature qui incite l'âme à approuver une inclination vers l'autre personne du sexe différent et nous présente son acquisition comme le plus grand bien. C'est ainsi que dans la sixième Méditation, Descartes considère que « quand je ressens de la douleur au pied, la physique m'apprend que ce sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied, qui se trouvant étendus comme des cordes depuis là jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans le pied, tirent aussi en même temps l'endroit du cerveau d'où ils viennent et auquel ils aboutissent et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur était dans le pied »¹. Dans ce cas, le cerveau reçoit les mouvements des nerfs qui passent par « la jambe, la cuisse, les reins, le dos et le cou » et qui s'étendent du pied jusqu'à lui, et ensuite en enregistre de toute façon l'impression, la sensation ou le sentiment. Et enfin, Descartes fait observer que c'est ainsi qu'« il faut juger le semblable de toutes les autres perceptions de nos sens »², c'est-à-dire que c'est seulement sur ce modèle qu'il faut entendre tous les sentiments que la nature nous a donnés.

En dernière analyse, faisons remarquer que Descartes perçoit clairement qu'il n'y a aucune affinité naturelle entre un mouvement physique et une représentation mentale. C'est-à-dire qu'entre le sentiment de douleur et de la tristesse en l'esprit, ou entre la faim, cette émotion de l'estomac, et l'envie de manger... Il n'y a aucun rapport ou ressemblance entre ces choses, mais seulement une succession d'événements ou consécution. Ainsi écrit Descartes : « quand j'examinais pourquoi de ce je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte ; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment »³.

N'ayant découvert aucune affinité naturelle, aucune ressemblance entre ces choses, il importe d'attribuer à la nature l'institution d'un lien qui réside dans la

¹ AT IX-1, 69.

² AT IX-1, 69.

³ AT IX-1, 60.

consécration temporelle entre toutes ces choses. C'est ainsi qu'il convient de parler de l'institution dans la mesure où aucun rapport n'est perçu entre ces événements qui surviennent indépendamment de ma volonté. Entre ces choses qui n'ont aucun rapport naturel, la nature enseigne seulement qu'elle a institué un ordre qui tient dans le fait que certaines choses en précèdent d'autres. Cette façon de percevoir les choses présente ce procédé de signification comme une manière d'instituer le sens sans un sujet qui veut, « comme une organisation sans organisateur » ou comme « une chorégraphie sans chorégraphe ». Ce qui conduit Descartes, dans la Sixième Méditation, à associer Dieu avec la nature afin de reporter sur lui volonté, intention, décision et institution, lorsqu'il écrit : « Car par nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées »¹. Il va sans dire que le rapport qui existe entre la nature et Dieu est celui d'une totale altérité. Mais celle-là dépend totalement et entièrement de celui-ci. Etant une chose créée par Dieu, elle ne possède aucun de ses attributs. Toutefois, cette dépendance métaphysique ne dénie pas à la nature une certaine indépendance dans son mode de fonctionnement. C'est d'ailleurs grâce à cette autonomie que l'on est en droit de parler de la nature.

De ce qui précède, il est important de noter que Descartes attribue à la nature tout ce qui relève de la procession ou de l'enchaînement et de l'activité des choses corporelles, c'est-à-dire les choses qui sont susceptibles d'être expliquées mécaniquement par figures et mouvements. Et l'auteur attribue à Dieu tout ce qui concerne l'âme humaine, qui est, parmi tous les êtres naturels, la seule susceptible de percevoir et de vouloir. De ce fait, contrairement aux choses corporelles qui sont produites par la puissance de la nature, l'âme humaine est une création exclusive de Dieu. Elle est « comme une parcelle du souffle divin », en témoigne cet extrait de sa lettre à Chanut : « [...] la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence, et *divinae quasi particula aerae* »².

Jusqu'alors, seule la causalité efficiente pouvait expliquer la production ou l'origine des corps matériels. Faisant émaner l'âme humaine de Dieu, Descartes introduit un autre mode de causalité ou de production. Certes, la nature, étant tenue comme corrélat des phénomènes naturels ou des choses corporelles, fait procéder ses

¹ AT IX-1, 64.

² AT IV, 608. Voir aussi la note de AI III, 716.

effets de façons régulière et identique ou uniforme. Mais, même cet ordre caractérisé par la monotonie dans ses productions ne vient pas directement de la nature elle-même. Elle le doit à l'immutabilité divine qui constitue, selon Descartes, le seul fondement des lois de la nature. D'où la grande différence entre un comportement animal et une action humaine. L'animal fait presque toujours la même chose. Devant une situation identique, la réaction animale est pratiquement la même et ainsi tout le temps. Son comportement est caractérisé par la répétition et l'uniformité. Tandis que les actions humaines sont presque toujours adaptées à des contextes ou à des situations particulières. Et à chacun de ces contextes ou à chacune de ces situations, elles apportent une solution adaptée ou appropriée. Ainsi, si l'homme est, en tout point, semblable à l'animal quand on considère son corps, il s'en différencie radicalement dès lors que l'on considère que lui, et lui seul, possède cette âme qui lui permet de penser, de vouloir et de raisonner, c'est-à-dire d'échapper au règne de la nature auquel pourtant il appartient. Pour Descartes, parce que l'homme a une âme raisonnable, il y a une coupure ontologique entre lui et l'ensemble des corps physiques, vivants ou animés. Il ne forme pas avec l'ensemble des êtres de la nature une unité indifférenciée qui ferait qu'il soit comme relié avec l'ensemble par une grande chaîne. Descartes n'entend pas soutenir par-là que l'homme représente une exception dans la nature, et que dans son rapport avec la nature serait privilégié le règne des fins ou de la liberté. Mais tout simplement faire comprendre que quand on parle de la nature, il y a un sens propre pour l'homme qui tient de la prise en compte de son être pensant.

Ce qui nous conduit à parler de l'expression typiquement cartésienne de « lumière naturelle » qui marque un sens plus profond et même spécifique dans le rapport qu'entretient l'homme à la nature.

III. 2. 3. La lumière naturelle

Alors que l'enseignement de la nature court-circuite l'entendement, on agit sans avoir jugé qu'il fallait faire ou éviter ceci ou cela, c'est-à-dire que l'on est comme poussé à agir sans l'intervention de la réflexion, la lumière naturelle indique à l'esprit ce qu'il doit tenir pour vrai ou faux et ainsi permettre à l'esprit de décider en connaissant les tenants et les aboutissants. Elle précède le *cogito* et le critère de vérité qui en résulte. Equitable en tous, la lumière naturelle est ce qui rend possible le doute, la pensée, la vérité. Elle fait de l'esprit humain une conscience. Elle nous fait voir également ce que représentent l'être et le néant, que tout a une cause et que tout ce qui pense est. Car pour penser, il faut nécessairement être. Elle est la règle du vrai. Par conséquent, tout esprit humain peut accéder à la même vérité si l'on se laissait guider par elle. L'évidence qui préserve l'esprit de toute erreur et même de tout doute tire sa source de la lumière naturelle. Contrairement à l'enseignement de la nature, la lumière naturelle ne nous pousse pas à agir de manière inconsidérée ou irréfléchie, car elle est pour l'homme à la recherche du vrai la source et le seul critère de tout acte d'intellection. C'est par elle que nous savons que nous avons une nature propre, celle des êtres pensants, qui nous différencie de l'ensemble des êtres naturels et vivants. Ainsi, la pensée est ce qui appartient en propre à l'homme, le langage étant son expression, de telle manière que nous pouvons nous permettre de dire qu'elle est ce qui en lui est vraiment et pleinement naturel.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, il convient de faire remarquer que la lumière naturelle n'est pas à confondre avec cette nature entendue comme «une certaine inclination qui me porte à croire».¹ Cette inclination me porte à croire à l'existence réelle et effective des corps sensibles et me fait également croire qu'ils seraient identiques aux images que j'en ai dans l'esprit. Relevant de l'enseignement de la nature, cette inclination à croire est différente de la lumière naturelle qui ne certifie pas toujours de la vérité de ce qui procède de cette inclination. En conséquence, c'est grâce à la lumière naturelle que j'ai la certitude que pour penser il faut être et que, si je pense, je dois nécessairement être. Alors que l'inclination, qui peut être aussi appelée tendance ou propension, n'est rien d'autre qu'une aveugle et téméraire impulsion qui me fait croire que mes idées sensibles procèdent de choses corporelles et en sont même l'image. Quand bien même elle comporterait quelque chose d'irrésistible, comme Descartes le laisse entendre, mais il souligne aussi qu'elle

¹ AT IX-1, 30.

ne saurait toujours être bonne. En témoigne cet extrait de la Méditation troisième : « Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux »¹. Plus éclairant encore est ce texte à Mersenne : « Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitis mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi »².

Ainsi la lumière naturelle constitue la nature propre de l'homme dont « ses armes propres sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquelles elle a résolu de conduire les actions de sa vie »³. Comme on le sait, Descartes tient généralement moins compte des déterminations générales. Donc la nature propre de l'homme ne doit pas être seulement et sans façon considérée comme la nature générale d'un être pensant. Mais ma nature propre, c'est cette âme qui m'a été donnée, unie à mon corps par Dieu et dont l'identité ainsi que la qualité ne sont pas identiques chez tous les hommes. Elles dépendent de l'usage que chaque personne en fait. C'est ce qui fait leur différence. La lumière naturelle est par conséquent ce qui est à l'inverse de ce qui est stérile, factice, compliqué. Mais ce qui relève de la lumière naturelle est toujours simple et facile. Et à ce juste titre, ce qui se présente à l'entendement a le rang de ce qui est naturel, car la saisie immédiate de ce qui est simple en usant des règles faciles et claires permet à l'entendement de démasquer les pseudo-savoirs, les méthodes vaines, superflues et improductives, inutilement compliquées des disciplines artificielles. La méthode que préconise Descartes désencombre l'esprit de ce qui peut constituer pour lui un obstacle dans la quête de la vérité. Pour Descartes, il va sans dire que ce qui fait de l'homme un être par nature universel, ce qui constitue sa nature originare, c'est la vérité. Car la vérité n'est vérité que parce qu'elle s'impose à moi autant qu'elle s'impose à tous les autres hommes comme cela m'apparaît. Voilà pourquoi la lumière naturelle, selon

¹ AT IX-1, 30.

² AT II, 599.

³ AT XI, 367

l'heureuse expression de Roger Texier, « est une lumière pensante qui assure à la pensée ses fondements ».¹

Certes, le doute cartésien n'a pour objectif que de conduire à l'évidence, à la certitude. Dès lors, Descartes entreprendra dans les *Méditations* comme dans le *Discours* de retracer le passage de cette certitude conquise à l'établissement de la vérité dont les critères seront la clarté et la distinction. Ainsi donc, l'évidence cartésienne est loin d'être tout simplement une satisfaction solitaire de l'esprit. Ayant une perception claire et distincte des choses, l'esprit humain fait alors une expérience de délocalisation.

Remarquons que, si le naturel se comprend comme une donnée que l'expérience ne peut totalement embrasser, voire une pensée arbitraire qui est en nous et qui s'oppose à tout notre effort de nous dominer pour dompter tout notre être, alors il devient important de comprendre que la nature propre de l'homme ne devrait pas s'entendre comme tous les traits qui permettent de nous différencier des êtres naturels, encore moins comme une habileté à créer des symboliques ou des cultures. D'ailleurs, la culture peut parfois altérer la lumière naturelle et pervertir ainsi l'esprit, car elle est toujours capable de l'orienter dangereusement. Ainsi, chez l'homme, la conscience de la vérité constitue ce qui lui appartient en propre. C'est-à-dire que sa nature propre réside dans sa capacité initiale et originaire de pouvoir distinguer le vrai du faux ou le bon du mauvais. Dans ce sens, la nature ne trouve totalement son sens constructif, pratique, voire canonique, que pour un être qui pense. A Mersenne, il écrit : « la vérité [...] est une notion si transcendentale claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que 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 »². Pour Descartes, la lumière naturelle a comme « bienfait d'éliminer toute trace de doute de la croyance » avec comme résultante « de rendre les choses de l'esprit visibles et manifestes ».³

Voilà pourquoi la lumière naturelle ne se contente pas à révéler l'évidence, elle contraint l'esprit de la nécessité des choses ou elle le détermine à considérer leur nécessité. Elle est une lumière qui impose à l'esprit l'assentiment à l'évidence. Dans *Les Principes de la philosophie*, Descartes affirme « qu'il est non seulement manifeste

¹ R. TEXIER, *Descartes, la nature et l'infini*, Paris, L'Harmatan, 2012, p. 66.

² AT II, 597.

³ R. TEXIER, *Descartes, la nature et l'infini*, Paris, L'Harmatan, 2012, p. 67.

par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi parce que nous ne voyons pas le moyen de cette même lumière qu'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 »¹.

Remarquons en outre que, en utilisant par exemple l'expression « il est impossible », Descartes souligne le caractère impératif de l'assentiment à l'évidence. En d'autres termes, ce sont les choses qui sont nécessaires et s'imposent à l'esprit, mais ce n'est pas l'esprit qui confère aux choses leur caractère nécessaire comme on peut lire dans cet extrait de la Méditation cinquième : « il s'ensuit que l'existence est inséparable de Dieu, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la pensée a la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon »². Donc, les vérités qui relèvent de la lumière naturelle s'imposent à l'esprit. Il n'appartient pas à l'esprit de faire qu'elles soient différentes de ce qu'elles ont toujours été.

Ainsi, il convient de rappeler la question que pose Descartes dans la deuxième des *Méditations métaphysiques* : « Mais qu'est-ce qu'un homme ? » « Mais moi, qui suis-je ? » Dans la quatrième partie du *Discours*, il écrivait déjà, comme pour répondre à cette question : « je suis une substance dont toute l'essence n'est que pensée et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle »³. Je suis d'abord, et avant tout un esprit. L'esprit est nature, nature intellectuelle, nature pensante. Telle est aussi sa réponse dans la Méditation deuxième : Je ne suis « précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, une raison ». Mais encore, « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent »⁴. Rien de toutes ces choses ne peut être détaché ni distingué de ma pensée. Elles appartiennent à ma nature. C'est pourquoi en face de la nature à connaître, la lumière naturelle qui vient de l'esprit fait de l'esprit et des choses de l'esprit une nature connaissante, sûre d'elle-même et souverainement fiable, contraignante.

¹ AT IX-2, 33 ; Pr I, 18.

² AT IX-1, 53.

³ AT VI, 33.

⁴ AT IX-1, 22.

Ceci revient à dire que l'évidence procède de la lumière naturelle qui fait préserver l'esprit de tout doute voire de toute erreur. Il est hors de question à l'esprit de douter de ce qui se manifeste dans une totale limpidité. Cela est si évident qu'« il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude » comme par exemple « deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés »¹. En conséquence, étant objet d'une distincte perception, parce que l'esprit les voit avec netteté, certaines choses ne peuvent être autrement. Parmi ces choses certaines d'elles-mêmes, Descartes cite « l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas (mais) contiennent quelque chose de certain et d'indubitable »².

Elle est également une connaissance critique dans la mesure où, partant de la structure même du « pouvoir de penser » (*vis cogitandi*) et projetant les natures simples sur l'expérience de soi et des choses. Pour André Robinet, la *vis cogitandi* c'est un « autre nom qui désigne la pensée », car « la *vis* » est aussi une puissance, mais au sens actif »³. C'est pourquoi pour Descartes, la vraie philosophie « n'est rien d'autre que la connaissance de ces vérités qui peuvent être perçues par la lumière naturelle et devenir utiles aux genres humains ». Autrement dit, poursuit-il, « il n'y a rien de plus utile en cette vie que d'user correctement de la raison naturelle »⁴.

Ainsi pour la conduite de sa vie l'homme doit user de son entendement et ne pas se laisser conduire par la nature. Etant un être intelligent, il se doit de se donner des principes qui obéissent à l'exigence de la clarté et de la distinction. Certes, l'homme est un corps qui ne cesse de recevoir des sollicitations qui proviennent du monde qui l'entoure et, parfois et même souvent, essaye d'y répondre par le mécanisme naturel de ses émotions. Ainsi, comme nous l'avons souligné là-haut parlant de la nature enseignante, quand il est menacé, instinctivement, il fuit. Mais l'homme est également une âme dotée de la capacité de vouloir, de se déterminer, de choisir. Il ne fait pas que dépendre des émotions qui agissent sur lui, mais il peut les mettre à distance et entreprendre de les juger. Certes, l'être humain ne peut échapper

¹ AT IX, 16.

² AT IX, 16.

³ A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, J. Vrin, 1998, p. 420.

⁴ *Ibidem*, p. 25.

aux conditions qui le déterminent, mais une chose est certaine, il est une conscience qui ne fait pas de lui un esclave. Doté de la lumière naturelle, l'être humain a beau être conditionné par le monde extérieur, il a toujours la possibilité de juger les choses.

III. 3. Nature comme composé du corps et de l'âme

L'on sait que la première vérité indubitable que Descartes atteint dans les *Méditations* par le biais du doute méthodique et universel, c'est évidemment la proposition : « je suis, j'existe ». Il se demande ensuite : « Qui suis-je ? » Nous avons vu précédemment qu'il concluait en disant : « je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense »¹. Mais, c'est aussi par l'union de l'âme et du corps que Descartes a répondu à cette question pour déterminer la nature de l'homme. Car, quand bien même il distingue foncièrement les substances intellectuelles et corporelles, Descartes ne considère pas la séparation comme étant l'unique manière de concevoir « l'homme vrai ». Ainsi, lit-on dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* : « J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir [...] qu'elle doit expressément être créée ; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire (...), mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme »². L'on aura compris, la raison est pour avoir des sentiments et des appétits semblables aux nôtres pour ainsi composer un vrai homme. Ainsi, dans la Méditation sixième, la raison avancée est que : « si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais 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 ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif »³.

Pour Descartes, outre que « je suis une chose qui pense » (*res cogitans*), ma nature en particulier, ma nature à moi est aussi considérée comme « complexion ou assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données » ; « car, en effet, poursuit

¹ AT IX-1, 21.

² AT VI, 59.

³ AT IX-1, 64.

Descartes, tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autres choses que de certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »¹. Dès lors, il importe de remarquer que Descartes distingue l'âme du corps et accepte l'idée que l'âme soit comme le pilote dans le navire, mais refuse qu'elle soit seulement cela. Mais autre chose est vrai : Descartes reconnaît qu'il est difficile à un esprit humain de concevoir à la fois la distinction de l'âme et du corps et leur union. Ainsi, lit-on dans sa lettre du 28 juin 1643 à la Princesse Elisabeth : « ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union ; à cause qu'il faut pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contredit »². Il convient aussi de faire observer, comme le fait Thierry Gontier, que Descartes « ne dit pas que l'union est un impensable et moins encore qu'elle est un irrationnel ou un infra-rationnel, mais plus simplement que la distinction et l'union ne peuvent être embrassées en un même mouvement continu de la pensée et que leur incompatibilité oblige à les penser successivement, c'est-à-dire en un mouvement discontinu de la pensée »³. Cette observation, de façon pertinente, répond à Etienne Gilson qui semble suggérer que le « sentir » ne constitue pas un mode du « penser » lorsqu'il écrit : « la distinction se pense au lieu que leur union se sent »⁴.

Ainsi, dans notre recherche de rapport entre l'homme et la nature nous serons amené à préciser en quoi consiste pour Descartes la distinction de l'âme et du corps ainsi que leur union. Une lecture attentive de Descartes nous prouvera que Descartes n'a jamais prétendu que l'homme était double, mais le rapport que l'homme entretient avec la nature, ici entendue comme le composé du corps et de l'âme, manifeste sa capacité créatrice à travers un jeu de distance créateur de lien.

¹ AT IX-1, 64.

² AT III, 693.

³ T. GONTIER, « *Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ?* » dans *Union et distinction de l'âme et du corps. Lecture de la sixième méditation*, éd. Kimé, Paris, 1998, p. 88.

⁴ E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984, p. 249.

III. 3. 1. La distinction réelle comme hypothèse cognitive

Dans la progression de sa pensée, Descartes assure d'abord la distinction de l'âme et du corps avant de parler de leur union, distinction qu'il fonde sur la véracité divine voire sur la toute-puissance de Dieu. Ainsi écrit-il : « Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute. Et premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes »¹.

Rappelons-le, Descartes fonde ici la distinction de l'âme et du corps sur la toute-puissance de Dieu comme il le fera pour fonder leur union. En effet, Descartes estime qu'il faut partir de celle-ci et d'elle uniquement pour rendre la question du rapport du corps et de l'âme intelligible. Schématiquement, Descartes semble affirmer que ce que je pense fort clairement et distinctement peut, tel que je le pense, avoir été produit par Dieu. En d'autres termes, Descartes découvre au fil des *Méditations* la correspondance entre la pensée qu'il peut avoir d'une chose distincte et la réalité tout aussi distincte que peut produire Dieu au nom de sa toute-puissance. Ainsi donc, l'homme tient pour une certitude ce qui n'est qu'une possibilité pour Dieu. Comment alors peut-on fonder la certitude de quelque chose sur ce qui n'est qu'une possibilité ? En vertu de quoi, la possibilité que Dieu ait séparé les choses peut-elle constituer pour moi la certitude de leur distinction ?

Faisons remarquer d'abord, avec Martial Gueroult, que « la preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps s'accomplit toute entière sans avoir besoin le moins du monde de recourir à la démonstration de l'existence des corps. S'il n'en était pas ainsi, et si, d'autre part, poursuit-il, la preuve de l'existence impliquait celle de l'union de mon âme à un corps, on devrait conclure que Descartes fonderait en réalité sa preuve de la distinction sur celle de l'union. Il y aurait ainsi un

¹ AT IX-1, 61-62.

enchevêtrement des trois preuves. C'est ce que M. Gilson a pu appeler le "paradoxe cartésien", fait-il observer. Mais ce paradoxe qui ne serait en réalité que le plus ruineux des paralogismes est, nous semble-t-il, étranger à Descartes »¹.

Il nous paraît absolument clair, eu égard à ce qui vient d'être souligné, que la résolution de cette difficulté passe par le fait de considérer qu'à ce stade de son raisonnement, Descartes se place sur le plan de la « raison du connaître » (*ratio cognoscendi*). En d'autres termes, le raisonnement de l'auteur se situe sur le plan du conditionné ou le fait qui nous permet de connaître ce qui est objectivement sa condition de possibilité. Il n'est pas certainement au niveau de la « raison d'être » ou mieux la raison de l'existence d'une chose (*ratio essendi*). En effet, Descartes cherche à établir non ce qui existe ou est réellement, mais plutôt ce dont je puis juger. Le fait d'établir que ce qui peut être jugé distinct par Dieu est distinct ne peut être envisagé que sur le plan cognitif, si je considère mon jugement, et non sur celui de l'être.

L'erreur de Gilson², perçue pertinemment par Gueroult, est de prendre le réel pour l'existant. Or, le terme réel n'est jamais utilisé par Descartes, dans le contexte, pour être compris comme existant. C'est ce dont témoignent nombre de textes de Descartes, en particulier celui-ci : « c'est ainsi que toutes les démonstrations des mathématiciens roulent aussi sur des objets et des êtres véritables ; et ainsi, l'objet de la mathématique, dans sa totalité et son universalité et tout ce qu'elle y considère, est un être véritable et réel, qui a une nature véritable et réelle, non moins que l'objet de la physique même. La différence n'est qu'en ceci : la physique considère son objet non seulement comme un être véritable et réel, mais comme actuel et existant en tant que tel, tandis que la mathématique ne considère le sien qu'en tant que possible et qui, sans doute, n'existe pas en acte dans l'espace, mais toutefois peut exister »³.

Il demeure que le souci de Descartes est de découvrir une vérité, d'ordre essentiel et mathématique, qui ne dépend pas de l'existence de la chose. Il s'agit moins d'une participation à l'être que d'une structure proprement interne. Donc, il ne s'agit jamais que de la manière dont je pense la chose et non de ce qu'elle est réellement. « Ce dont il s'agit, c'est de la réalité des substances existantes ou non et

¹ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raison*, tome II, Paris, éd. Mouton, 1968, p. 67-68.

² E. GILSON, commentaire au *Discours de la méthode*, p. 309 : « une distinction réelle implique la réalité des choses distinguées ». Si donc, nous mettons en doute l'existence du corps, il ne suffit plus d'avoir prouvé l'existence de la pensée, ni même son indépendance entière à l'égard du corps pour avoir prouvé la distinction réelle de l'âme et du corps ; il faut encore lever le doute qui plane sur la réalité du corps en prouvant la réalité du monde extérieur ».

³ R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, 2^e éd., Paris, J. Vrin, 1975, p. 55.

de la réalité de leur distinction, et il suffit de prouver que le corps et l'âme sont des substances pour qu'ipso facto leur distinction réelle soit établie (...). Ainsi, il est parfaitement inutile, pour prouver que les substances sont réellement séparées, de prouver qu'elles existent ; mais il est nécessaire et suffisant, d'une part, de prouver qu'elles sont des substances, c'est-à-dire que nous pouvons les penser l'une sans l'autre ; et, d'autre part, d'établir l'existence du Dieu véracé, pour que soit assurée la valeur objective de ce que nous pensons »¹.

C'est ce que laisse entendre Descartes dans la cinquième Méditation, lorsqu'il écrit : « 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, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit à ma liberté de les penser ou ne les penser pas ; mais elles ont leurs natures vraies et immuables »². Ici donc Descartes se situe sur le plan cognitif pour pouvoir mener une réflexion concernant la distinction de l'âme et du corps, quand bien même la réalité du corps ne serait guère prouvée. Il faut rester à ce niveau de la cognition pour saisir le point de départ de Descartes qui lui permet, en étudiant ce que signifient les idées de l'âme et du corps, d'arriver à concevoir et de poser leur distinction comme réelle, c'est-à-dire qu'« il est certain que ce moi (ou), mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »³. Peut-on alors légitimement conclure à leur distinction, tout simplement parce que je peux concevoir ou penser l'une sans l'autre ?

Certainement, en disposant d'idées claires, en toute rigueur, l'ordre de raison me donne le droit d'être certain qu'il est question des choses différentes dans la mesure où Dieu est capable de les poser ainsi, même si pour ma part je n'ai aucune garantie de l'existence de ce que je pense. Est-on en droit d'affirmer la réalité de quelque chose simplement parce que c'est possible pour Dieu ? Une réflexion sur « la raison du connaître » nous permet-elle une affirmation portant sur « la raison d'être » ? Dans quel sens peut-on parler de la distinction réelle ? Nous référant aux Réponses aux secondes objections, affirmons avec Descartes que « Dieu a créé le ciel et la terre, et tout ce qui y est contenu, et outre cela, il peut faire toutes les choses que

¹ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre de raison*, *Op. cit.* p. 68.

² AT IX-1, 51.

³ AT IX-1, 62.

nous concevons clairement à la manière que nous les concevons »¹. Comme aucune nécessité ne l'y oblige, la pensée de Descartes c'est de reconnaître que tout ce qui existe a été créé par Dieu et tout ce que nous concevons pour possible peut l'être. Ce que Descartes affirme, c'est l'idée que ce qui est possible pour la pensée peut aussi être concrètement dans la réalité, en s'appuyant sur l'idée que Dieu peut faire ou rendre effectif ce que je conçois clairement.

Mais la difficulté n'est pas résorbée pour autant, car il ne suffit pas de dire que cela est possible pour Dieu pour conclure à la réalité de la chose. C'est alors que Descartes, dans l'exposé géométrique des preuves de l'existence de Dieu, dans sa proposition quatrième, précise : « l'esprit et le corps sont réellement distincts »². Et, poursuivant sa démonstration, il écrit : « Mais nous concevons clairement l'esprit, c'est-à-dire une substance qui pense, sans le corps, c'est-à-dire sans une substance étendue ; et d'autre part, nous concevons aussi clairement le corps sans l'esprit (ainsi que chacun accorde facilement). Donc que, au moins par la toute-puissance de Dieu, l'esprit peut être sans corps et le corps sans l'esprit. Maintenant, les substances qui peuvent être l'une sans l'autre sont réellement distinctes (par la définition 10) »³. En effet, la définition 10 affirme que : « deux substances sont dites être distinguées réellement, quand chacune d'elle peut exister sans l'autre »⁴. Que faut-il comprendre ? Premièrement, Descartes soutient que la toute-puissance de Dieu peut à la fois distinguer l'âme du corps et produire une âme sans corps et inversement. Par conséquent, le fait de penser l'un sans l'autre m'habilite à affirmer la possibilité pour Dieu de produire une distinction semblable dans la réalité. Ensuite, Descartes conclut de cette distinction possible à une distinction réelle lorsqu'il dit que maintenant les substances qui peuvent être l'une sans l'autre sont réellement distinctes. Et lorsqu'il renvoie à la définition 10, on s'aperçoit que Descartes associe le « réellement » à une possibilité. En clair, lorsque je puis concevoir la possibilité que deux substances puissent exister l'une sans l'autre, rien ne m'empêche de conclure qu'elles sont réellement distinctes.

Au regard de la définition 10 à laquelle l'allusion a été faite plus haut, la distinction dite réelle de l'âme et du corps que Descartes situe au niveau de la *ratio cognoscendi* est plus que confirmée. En effet, Descartes ne dit pas que deux

¹ AT IX-1, 131.

² AT IX-1, 131.

³ AT IX-1, 131.

⁴ AT IX-2, 125.

substances sont dites différenciées ou individualisées « réellement » si elles sont l'une sans l'autre. La distinction, ici, ne porte pas sur la réalité concrète comme pourrait le laisser entendre l'adverbe « réellement », mais elle n'existe que dans ma pensée, elle est donc seulement intrinsèque à ma propre pensée. Le « réellement » ne renvoie pas à l'existant et donc ne comporte aucune portée ontologique. Plus précisément, il s'agit de la distinction opérée par la pensée puisque le critère de la distinction réelle des substances demeure notre pouvoir de penser l'une sans faire intervenir l'idée de l'autre. L'article 60 de la première partie des *Principes* est à ce sujet éclairant. Il y est écrit : « car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre ; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurés qu'il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C'est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l'idée, par exemple d'une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins parce que nous en avons l'idée, nous pouvons conclure qu'elle peut être, et qu'en cas qu'elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée doit être distincte réellement de ces autres parties »¹.

Il s'avère évident que le « réellement » se limite à acter ou à sanctionner une opération de penser qui consiste à présumer qu'il est tout à fait possible que l'âme soit distincte du corps quand bien même ils seraient effectivement unis. C'est-à-dire que si je conçois une telle possibilité, alors les deux substances sont réellement dites distinctes. Dans les Quatrièmes Réponses aux objections d'Arnauld, Descartes n'écrit-il pas que « la notion de la substance est telle qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance, et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu des substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes »².

A l'exception de Dieu, notre effort a été de montrer que de la notion de substance, il n'y avait pas à présumer une portée ontologique, car elle ne consistait qu'à décrire précisément notre représentation. Ainsi, la distinction réelle entre deux représentations ne peut s'entendre ici comme ayant une portée ontologique, parce que ce serait une erreur épistémologique d'identifier le réel à l'existant. Le « réellement »

¹ AT IX-2, 51.

² AT IX-1, 175.

ne caractérise pas la « raison d'être » ou la *ratio essendi*, mais se borne à circonscrire la nature d'une opération interne à l'esprit. Dans les faits, ou précisément parlant, selon l'être, l'union l'emporte sur la distinction. Ainsi, fondamentalement, la distinction doit s'entendre de la manière suivante : selon l'union qui relève des faits, il est impossible à l'âme d'exercer son activité principale, qui est celle de penser, sans le corps. Mais la possibilité est envisageable compte tenu de la grande puissance de Dieu qui peut rendre effectif ce qui n'est pour l'esprit humain qu'une possibilité, car rien ne lui est impossible.

Il est indéniablement probant que Descartes se situe au niveau de la connaissance et son argumentaire cherche plutôt à préciser ce qu'est une pensée du possible. Plus clairement, il s'agit de considérer que si je peux concevoir la possibilité de la distinction de deux substances, je peux sans doute en déduire que ce qui est possible pour mon esprit peut l'être aussi pour Dieu et qu'il est capable de produire fort bien des substances distinctes. Dans ce sens, Descartes ne considère la distinction que comme une possibilité. Il est question d'une pure distinction de pensée et d'une réflexion sur le possible. L'effectivité de l'être n'est pas envisageable selon la distinction même si la puissance de Dieu est telle que cela lui est possible. Donc la validité de la distinction n'est pas corrélative à l'existence effective des corps. Que ceux-ci existent ou pas dans la réalité, je peux établir par la pensée la distinction de l'âme et du corps. Elle est alors dite réelle avant même que la démonstration des corps ne soit menée et même si ceux-ci n'avaient aucune existence effective puisqu'il s'agit d'une distinction de raison. C'est seulement ainsi que peut se comprendre l'article 54 de la première partie des *Principes* qui stipule que : « nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue, pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue »¹.

De ce qui précède, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la distinction des deux substances reste purement intellectuelle et l'usage du terme « notion » confirme, s'il en était besoin, cette lecture qui consiste à voir dans la distinction une dimension nettement cognitive. Ensuite, dans ce même article (précédemment cité des *Principes*) il ressort clairement de cela que la distinction réelle entre les substances pensante et étendue permet de distinguer des attributs selon la pensée dans les limites d'une

¹ AT IX-2, 48.

distinction de raison. La distinction réelle demeure un fonctionnement de la pensée comme en témoigne encore cet article des *Passions de l'âme* : « A quoi on ne trouvera pas grande difficulté si on prend garde que tout ce que nous expérimentons être en nous, et que nous voyons aussi pouvoir être en des corps tout à fait inanimés, ne doit être attribué qu'à notre corps ; et, au contraire, que tout ce qui est en nous et que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, doit être attribué à notre âme »¹. C'est donc par une opération de pensée que j'attribue ce qui n'appartient pas à l'âme au corps et inversement, de façon que la distinction entre les attributs de l'âme et ceux du corps ne s'opèrent que lorsque je me représente les attributs de celle-là comme n'appartenant pas à celui-ci.

Voilà pourquoi la question de la distinction réelle relève essentiellement d'une activité de la pensée. C'est parce que la pensée, lorsqu'elle arrive à établir une différence entre les idées de deux entités, arrive aussi à concevoir ce qui peut être possible quant à l'être. Dans cet ordre d'idée, il devient contradictoire que ce que la pensée conçoit comme distinct soit en même temps indissociable. « Et si on me disait, écrit Descartes, que nonobstant que je les puisse concevoir, je ne sais pas, pour cela, si Dieu ne les a point unies ou jointes ensemble d'un lien si étroit qu'elles soient entièrement inséparables et ainsi que je n'ai pas raison de les nier ; je répondrais, de quelque lien qu'il puisse les avoir jointes, je suis assuré qu'il peut aussi les disjointre de façon qu'absolument parlant j'ai raison de les nommer divisibles puisqu'il m'a donné la faculté de les concevoir comme telles. Et si je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons les idées diverses et complètes, à savoir, qu'il implique contradiction qu'elles soient inséparables. Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée »². Ce texte souligne la dimension logique de la problématique de la distinction réelle dès lors qu'il montre avec netteté la contradiction qui pourrait subsister si ce que je conçois comme divisible ou distinguable s'avère impossible pour Dieu. Ce serait juger la puissance de Dieu incapable de distinguer réellement quelque chose qui paraît clair et évident pour ma

¹ AT XI, 329.

² Al. II, 908 Lire aussi l'intéressant commentaire en note infra paginale : « ce texte établit clairement un point méconnu par bien de commentateurs. La vérité divine fonde la distinction que j'opère entre idées complètes, mais elle ne garantit pas que les idées qui sont, pour moi, complètes soient la représentation complète de la chose. L'arrière-fond ontologique de la substance est donc sauvegardé, et rien ne permet d'affirmer l'identité de la substance et de son attribut essentiel ».

pensée. Ce qui entraînerait pour Descartes incompréhension et contradiction. « Si la distinction est réelle, soutient avec pertinence H. Gouhier, quand elle signifie que les choses distinguées peuvent exister comme choses séparées, la distinction même renvoie à la puissance du Dieu de qui toute réalité tient son être. La distinction est réelle entre l'esprit et le corps parce que Dieu peut faire exister l'un sans l'autre et, cela étant, ne peut faire que l'un ait besoin de l'autre pour exister »¹. Ainsi, la question de la distinction réelle ne se comprend qu'en considérant la toute-puissance de Dieu. La distinction réelle demeure une pensée du possible sans induire pour autant une distinction effective. Pour Descartes, rien de ce que mon esprit peut concevoir ne peut excéder la puissance de Dieu. La distinction réelle est une possibilité de ma pensée et comme telle une possibilité pour la puissance divine, car ce qui est une possibilité pour mon esprit peut aussi l'être pour Dieu sans que cette possibilité soit réellement effective. Ce qui nous conduit, dans les lignes qui suivent, à parler de l'union de l'âme et du corps et voir si celle-ci nous permet d'opérer le passage de la possibilité à l'effectivité.

III. 3. 2. L'union comme effectivité du vrai homme : ma nature

A l'introduction de cette section du travail sur la nature comme le composé de l'âme et du corps, lequel constitue la nature de l'homme, nous avons évoqué le texte de la sixième des Méditations qui fait à plusieurs reprises référence au caractère d'unité présent dans l'union de l'âme et du corps. Ainsi y lit-on : « la nature m'enseigne aussi par ses sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., 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 et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui »².

Dans la métaphore du pilote et du navire déjà évoquée aussi, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, Descartes veut dépasser ce qui peut être considéré comme une unité instrumentale pour affirmer une unité réelle de l'âme et du corps qui est plus qu'une simple composition d'éléments hétérogènes. Il est certain

¹ H. GOUIHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, J. Vrin, 1999, p.394.

² AT IX-1, 64.

que Descartes ne rejette pas l'idée que l'âme soit pour le corps comme un pilote en son navire, mais refuse qu'elle ne soit que cela. En clair, Descartes veut montrer que les modifications qui s'opèrent dans le corps, l'âme ne les perçoit pas de façon extérieure comme un pilote percevrait celles de son navire, mais ce n'est pas pour autant que l'âme ne conduit pas le corps à la façon du pilote pour son navire. Donc pour penser l'union, Descartes ne rejette pas le modèle du pilote au navire pour définir l'action de l'âme sur le corps. En revanche, il importe d'observer ce que Descartes introduit ici comme changement de perspective lorsqu'il commence à aborder la question de l'union. Dès le départ, le contexte et la tonalité de la formulation témoignent qu'il n'est plus question de chercher à savoir ce que je pense ou à établir ce dont je puis juger ou concevoir. On n'est plus dans le registre d'une opération qui serait uniquement interne à l'esprit, mais celle qui affirme une existence, quelque chose de vraiment existant. Il opère alors le passage de la possibilité à l'effectivité en décrivant la réalité même de l'homme concret.

Certes, il est vrai que Descartes hérite de la métaphore dont il est question de l'aristotélisme scolastique. Dans un texte du second livre du *Traité de l'âme*, Aristote écrivait qu'«il reste encore à déterminer si l'âme comme entéléchie du corps est comme un pilote en son navire»¹. Mais Descartes arrive à inverser totalement le sens. Le pilote voit la panne, mais l'âme la sent « car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, écrit Descartes, je ne sentirai pour cela 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 ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car, tous ces sentiments de faim et de soif, de douleur, etc., ne sont autres choses que de certaine façon confuse de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps »². L'argumentation de Descartes dans ce texte consiste à montrer que la distinction de l'âme et du corps est réelle, mais non effective. Vouloir affirmer le contraire, c'est considérer que l'âme contemplerait à la manière d'un observateur étranger et donc de façon extérieure un dommage dans le corps sans le ressentir comme un pilote observerait seulement par la vue quelque chose qui se rompt dans son vaisseau. Ce sentiment de douleur, de faim, de soif, qui me représente l'état de

¹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 413 a. Traduction de E. Barbotin, Paris, *Les belles lettres*, 1966, p. 32.

² AT IX-1, 64.

mon corps et non une relation avec un corps extérieur prouve que je n'ai pas seulement un corps, mais que je suis mon corps.

L'union de l'âme et du corps, certes, nous ne la pensons pas, mais nous la vivons : c'est un fait. C'est par les sens qu'il est possible de concevoir l'union, c'est-à-dire en s'abstenant de méditer et d'user de son entendement, donc de philosopher. Il le fait entendre dans sa lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 lorsqu'il cherche à répondre aux difficultés qu'elle soulève concernant l'union de l'âme et du corps. Il écrit : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leur sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps et que le corps n'agisse sur l'âme. Mais ils considèrent l'un et 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 (...). C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »¹.

Nous considérons que les propos de Descartes ne peuvent pas être interprétés comme une mise en cause de la raison ou une invitation à n'en procéder qu'à une utilisation réservée et secrète même si, quelques lignes plus bas, il affirme n'employer que fort peu d'heures par an aux pensées qui occupent l'entendement seul. Dans ce texte à Elisabeth, Descartes distingue deux types de rationalité. Contrairement à Ferdinand Alquié, de ces deux types de rationalité, aucun n'a un degré de rationalité plus élevé qu'un autre. Ce dernier laisse entendre que « la doctrine de Descartes semble donc se réduire à l'affirmation que l'on ne saura à la fois philosopher et vivre »². Il soustrait l'union au régime de l'intelligible et accentue ainsi le contraste entre les essences qui sont comprises sans être vécues, et l'union vécue sans être comprise.

Ce texte, comme beaucoup d'autres, ne peut s'interpréter dans le sens du renoncement de la raison à pouvoir s'exercer sur un thème ou un sujet comme celui de l'union de l'âme et du corps. Il ne s'agit pas d'un « en deçà » de la raison, comme en pense Jean Laporte, qui disparaît devant un objet insinuant ainsi que la sphère de la

¹ AT III, 691-692.

² F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F, 1950, p. 130.

vie et celle de la raison s'excluraient de manière radicale¹. Mais, c'est plutôt la raison elle-même qui choisit de céder, de s'arrêter devant quelque chose qu'elle juge dépourvu de recette pouvant permettre de le comprendre avec les notions distinctes de l'âme et du corps. Entre celles-ci et l'union de l'âme et du corps, la raison perçoit le manque d'adéquation, voire l'invraisemblance ou l'incompatibilité qui existe, mais ne considère pas pour autant l'union comme inintelligible. Elle comprend tout simplement qu'il faut recourir à un autre type d'intelligibilité différent de celui de l'âme et du corps pour connaître les choses qui appartiennent à leur union. C'est ainsi que la raison fait référence à l'expérience des non-philosophes parce qu'« on n'apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » que par la connaissance claire des sens. C'est une raison lucide qui comprend que les notions distinctes de l'âme et du corps et l'union ne peuvent pas se comprendre en demeurant dans le même type d'intelligibilité. « Que l'union en revanche, borde et déborde la sphère de la représentation ne signifie pas qu'elle y soit entièrement soustraite, écrit Edouard Mehl, ou qu'il en faille considérer la sphère comme celle d'une subjectivité ineffable, d'un *pathos* soustrait à l'*ek-stase* de l'objectivité.

L'incapacité de l'entendement humain, soumis à l'exclusion des contradictoires, à former un concept adéquat et "bien distinct" de l'union, d'un mélange total sans confusion aucune entre les deux natures, n'implique pas qu'il faille renoncer à former ce concept pour se contenter de vivre ce qui ne se comprend pas »².

Il convient de souligner que les sens et l'entendement seul ne sont pas d'un ordre différent, mais ils sont différents en raison de type de conscience qui les caractérise : conscience directe pour les sens et conscience réfléchie pour l'entendement seul. Loin d'être un rival de l'entendement, les sens indiquent une conscience en quelque sorte qui se laisse noyer dans les choses du monde, partie prenante et dépendante du monde environnant qui reflète ainsi la situation originelle de l'homme faite d'insouciance, de renoncement. Ce texte situé dans l'ensemble de la pensée cartésienne ne donne pas lieu d'être compris comme une abdication ou une démission de la philosophie. Cependant, il se veut une volonté lucide de celle-ci de se présenter non comme une connaissance conceptuelle et rationnelle, et donc de distinction, mais comme un laisser-faire conscient, voulu qui accepte de façon,

¹ Cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F, 1945, p. 220.

² E. MEHL, « Remarques sur le problème de l'union substantielle et de l'action réciproque », dans D. KOLESNIK-ANTOINE (sous la direction de), *Union et distinction de l'âme et du corps : lecture de la VI^e Méditation*, Paris, Kimé, 1998, p. 140.

pourrait-on dire, préméditée pour se situer en une connaissance des situations de la vie. Dès lors, la philosophie revient sur le terrain que Descartes voulait l'emmenner : le terrain de la vie.

C'est pourquoi, chercher à connaître l'union, c'est méconnaître le niveau de la connaissance qui lui correspond et par le fait même l'obscurcir. Elle relève d'un fait. Ce point de départ factuel qui ne fait pas procéder l'union d'un raisonnement constitue la force du raisonnement de Descartes, car il me fait éprouver mon corps comme mien et non comme un objet distinct et étranger. Lorsque « Gassendi se demandait quelle proportion il pouvait bien y avoir entre une chose corporelle et une chose incorporelle, et comment ce qui n'a pas de corps et qui n'est par conséquent pas étendu peut être lié ou en contact avec quelque chose qui est un corps et qui a un lieu », P. Guenancia affirme avec force et pertinence qu'« il faut bien reconnaître que seul le fait même de l'union arrive à lever cette difficulté, car l'existence d'un fait rend inutile toute démarche cherchant à remonter à ces conditions de possibilité (...), la seule condition de possibilité d'une chose créée c'est sa réalité ou son existence »¹.

Cette factualité de l'union étant établie, Descartes cherche à garantir l'union partant de cette factualité, et parle de l'enseignement de la nature comme ce qui fonde la garantie de cette union. Pour Descartes, la nature est associée ici à Dieu même ou bien à l'ordre et la disposition que Dieu a établis dans les choses créées. Ce Dieu n'étant pas trompeur, Descartes considère qu'« il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données »². C'est avec raison que P. Guenancia affirme que « l'idée de Dieu constitue sans doute (...) l'intuition originelle du cartésianisme. Constamment supposée elle est au centre de la réflexion métaphysique »³. Ici encore la primauté de la puissance divine est au centre de la réflexion cartésienne. C'est la puissance de Dieu qui structure toute la création. Celle-ci lui est soumise et la nature désigne alors « l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées ». En d'autres termes, c'est la structuration de la création à partir de l'ordre divin auquel il faut faire

¹ P. GUENANCIA, *L'intelligence du sensible*. Essai sur le dualisme cartésien, Gallimard, 1998, p. 213 Lire aussi F. A. II, 782-784.

² AT IX-1, 64.

³ P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p.168.

confiance parce qu'il s'appuie sur un Dieu véracé, c'est-à-dire non trompeur. De ce fait, il est évident que l'union se trouve être fondée par Dieu de la même manière que la distinction, car la preuve de l'union est établie par une situation que Dieu a voulue par sa toute-puissance et qui m'incline à accorder ma créance compte tenu de la crédibilité de l'action divine.

De ce point de vue, il s'avère fondamental de reconnaître que la puissance de Dieu n'a pas la même signification selon qu'elle fonde la distinction ou selon qu'elle est à la source de l'union. Dans la mesure où la fonction de la distinction est métaphysique, autrement dit elle a une fonction épistémologique, la puissance de Dieu se traduit en termes d'une possibilité inhérente à Dieu de telle sorte que ce que ma pensée conçoit comme possible peut être réellement distingué par Dieu compte tenu de sa toute-puissance. Par contre, l'union étant une notion primitive, un fait premier, qui renvoie à la vie du sujet, à l'expérience de soi dans le monde, la puissance de Dieu exprime la garantie de la créance de ce que je peux expérimenter, sans méditer, en tant qu'un homme vrai sinon que mon âme est étroitement unie à mon corps. Que la puissance divine soit à la source de ce que j'expérimente, Descartes l'exprime en ces termes : « Enfin, je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les mouvements qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire ; et partant, il ne se trouve rien en eux, qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu qui les a produits »¹. Il y a un lien entre ce que j'éprouve de l'union de l'âme et du corps et la puissance divine comme d'un effet à sa cause. Ainsi l'effectivité de l'union telle que je l'éprouve ou l'expérimente ne signifie autre chose que la manifestation de la puissance de Dieu qui produit ce que je peux éprouver ou expérimenter. Ce qui explique pourquoi Descartes n'hésite en aucune manière à ramener ce que je peux ressentir à la puissance infinie de Dieu.

En clair, la factualité de l'union que j'éprouve désigne l'effectivité de la création divine et non une manière de penser, tandis que la distinction n'est rien

¹ AT IX-1, 69-70.

d'autre qu'une possibilité pour la pensée et pour Dieu. On peut certainement voir par là que la preuve de la distinction réelle, fondée sur la ratio *cognoscendi* (la raison du connaître) ne peut s'établir qu'à l'encontre du sentiment, c'est-à-dire d'un fait qui relève du témoignage des sens, qui existe effectivement. C'est ainsi que la preuve de la distinction s'établit en opposition à la certitude de l'union, comme en témoigne ce passage de la sixième Méditation : « Et quoique peut être... j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »¹. Quand bien même que Descartes ferait appel à la toute-puissance de Dieu pour déterminer la structure de la distinction comme celle de l'union, parler de l'union des substances reste aporétique dès lors que l'union ne désigne pas une manière de penser et que l'on continue à tenir pour distinctes, les substances pensante et étendue.

Schématiquement, la difficulté se résume en ceci : la distinction étant une possibilité intellectuelle, l'usage de substance lui est conforme dans la mesure où celle-ci, dans la pensée cartésienne, traduit une opération de l'esprit ou la manière dont celui-ci se représente les choses. Par contre quant à l'union, la connaissance que j'ai de mon corps n'est pas une connaissance intellectuelle, mais une connaissance vécue. C'est dans l'expérience intime de la douleur, du plaisir, de la faim ou de la soif que je prends conscience de mon être incarné. Entre l'âme et le corps, l'interaction est intime et permanente. C'est cela qui fait l'originalité et la spécificité de l'homme. Nous ne constatons pas, mais nous éprouvons ce qui affecte notre corps. Ainsi, dans le cadre de l'union qui, elle, a affaire à l'effectivité de l'être, l'usage de la substance n'est plus logiquement possible, car l'union ne relève pas de la représentation de l'esprit.

Ce qui explique l'absence de la notion de substance dans les textes de Descartes qui font référence à l'union. Le deuxième paragraphe de la deuxième partie des *Principes* suffit pour attester l'idée que Descartes, pour penser l'union ne fait aucunement recours à la substantialité, donc à la représentation intellectuelle, même si

¹ AT IX-1, 62.

le texte n'est pas sans obscurité. Car il faudrait ici distinguer la contrainte, commune à la douleur et aux sensations causées par les corps extérieurs, et l'impression de semi-intériorité par laquelle l'âme sait que la douleur vient de son propre corps. Ainsi, on peut lire : « Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et 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 »¹.

L'absence de l'emploi de la notion de substance lorsqu'il est question de l'union ne peut s'expliquer que par le fait que la substance se comprend comme un concept rationnel qui répond à une nécessité de la pensée, et donc une pure représentation intellectuelle. Tandis que l'union de l'âme et du corps correspond à l'existence effective qui est une conséquence de la puissance de Dieu. Mais une difficulté surgit lorsque dans une lettre à Regius, Descartes donne les conseils suivants à son disciple : « 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 »². L'âme et le corps sont unis substantiellement et l'homme n'est donc pas un être par accident, c'est-à-dire un être dont les parties sont unies par leur situation et leur disposition. Quant à Gueroult, la substantialité de l'union est rendue possible par la toute-puissance divine : « il pourra bien unir en fait en une substance composée existante, deux substances qui répugnent entre elles, mais non pas faire d'elle une seule et même chose en essence »³. C'est dans le même sens que Vuillemin affirme que : « Entre deux substances séparées et incommensurables, même si elle est substantielle, l'union ne peut produire qu'une association arbitraire »⁴; arbitraire entendu dans le sens du libre arbitre divin.

¹ AT IX-2, 64. A lire aussi Pr IV, §188 pour confirmation de l'absence des substances lorsque Descartes entend décrire l'union de l'âme et du corps : « C'est pourquoi il est ici besoin que nous remarquions qu'encore que notre âme soit unie à tout le corps, elle exerce néanmoins cette principale fonction dans le cerveau, et que c'est là non seulement qu'elle entend, qu'elle imagine et qu'elle sent ».

² AT III, 493. Cf. aussi FA II, 914-915.

³ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol 2 : *l'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1968, p. 29.

⁴ J. VUILLEMIN, *Le bonheur selon Descartes*, (UIT), 1982, p. 233.

Certes, mais la seule question est celle de savoir si une telle union substantielle est tout simplement possible. Car il faut reconnaître que l'essence d'une chose s'exprime dans son attribut, qui n'est distingué de la substance que par la raison ; comment alors deux substances d'attribut différent pourraient-elles n'en former qu'une ? L'affirmer, même au nom de la toute-puissance divine c'est renoncer à la justification de la distinction. C'est pourquoi il n'est pas possible d'affirmer avec Guerotult que l'inconcevabilité de l'union, parce que relevant d'un fait irrationnel qui unit ce que la raison conçoit comme séparé nécessairement, « s'évanouit devant l'idée de la toute-puissance divine, par quoi l'entendement conçoit comme possible en soi ce qui paraît impossible à notre entendement fini »¹. D'ailleurs, comme nous l'avons montré ci-dessus, ce n'est pas l'union qui est inconcevable, c'est plutôt sa substantialité qui l'est.

Mais que faut-il entendre ici par substantiel ? Ferdinand Alquié exprime son embarras à pouvoir proposer une explication en ces termes : « Descartes, sans aller jusqu'à dire que l'union constitue une substance, déclare que l'âme est unie au corps réellement et substantiellement (...). Il faut avouer que cette affirmation est peu claire. Elle ne pourrait le devenir que si, précisément, l'unité âme-corps était tenue pour une substance complète, l'âme à part et le corps à part étant alors considérés comme des substances incomplètes »². Cela voudrait dire que l'homme est une substance et que l'âme et le corps sont des substances incomplètes, du moins en tant qu'elles sont unies, ce que d'ailleurs, en un autre lieu, il concède à Arnauld : « l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent ; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes »³.

Faut-il considérer que Descartes, sur ce thème, opère un retour pur et simple à la scolastique, puisqu'il continue ainsi : « l'âme est unie au corps par une véritable union, telle que tous l'admettent » ? Même alors « La difficulté ne semble pas résolue par là, reconnaît Alquié » (...). Car « la logique du cartésianisme, poursuit-il, est bien d'affirmer que l'homme est composé de deux substances distinctes. Il est difficile de dire si les concessions qu'il fait ici (et ailleurs) sont dues à un souci de n'être pas en contradiction avec la philosophie de l'école, ou à la nécessité où il se trouve de rendre

¹ M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol 2 : *l'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1968, p. 293.

² Al II, 915 note 1.

³ AT IX-1, 173.

compte de l'union de l'âme et du corps et de tout ce qui en résulte »¹. De façon explicite, ces concessions sont-elles de simples concessions verbales faites par prudence ou sont-elles exigées pour l'intelligibilité de l'union ? Alors que Descartes lui-même semble faire savoir à Arnauld combien la notion de « substance incomplète » est difficilement intégrable dans l'économie de sa pensée. Et ceci en ces termes : « Je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction, qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi, et qu'elles soient aussi incomplètes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi »². D'où, l'intérêt pour nous, de déterminer ce qu'il faut entendre par l'union substantielle et ses implications qui ne soient pas en contradiction avec notre argumentation ci-dessus soutenue et qui soient surtout compatibles avec le reste de la pensée cartésienne.

Pour lever cette difficulté, il faut de prime abord préciser que jamais Descartes n'a tenu au sein de l'union l'âme et le corps comme des substances ; seule l'union est présentée comme étant substantielle. Voilà pourquoi nous accordons notre assentiment à l'interprétation de Thibaud Gress qui invite à voir dans les propos de Descartes « la marque même d'une seconde libération d'un sens ontologique après que la substance infinie eut joui en premier lieu d'un tel privilège. Par deux fois donc la substance révèle sa percée ontologique, d'abord dans le cadre de l'infini divin, puis dans celui de l'union que j'éprouve avec une évidence telle qu'elle peut être ontologiquement qualifiée de substantielle, et ce alors même que le sens de la substance pensante et de la substance étendue demeure purement cognitif »³. Il est certes vrai que dans le texte sous examen Descartes ne dit pas que l'âme et le corps étant deux substances distinctes sont substantiellement unis. Il n'évoque même pas la possibilité de l'union de deux substances. Ainsi, dire de l'union qu'elle est substantielle, ce n'est pas composer deux substances, mais au contraire désigner l'épreuve même de l'union de deux entités, de l'âme et du corps comme telles et non comme substances.

Eu égard à ce qui précède, nous pouvons tirer une certaine conception que Descartes se fait de la personne avant de nous demander si effectivement il peut être tenu pour un philosophe foncièrement et ontologiquement dualiste. Certes, la

¹ AI II, 664 note 1.

² AT IX-1, 172.

³ T. GRESS, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS éd., 2012, p. 352.

contradiction entre la dualité des substances distinctes et leur union substantielle pour constituer le vrai homme a multiplié des interprétations divergentes chez nombre de philosophes qui ne se sont pas contentés de l'expérience vécue sans trop « philosopher ». Ainsi, nous venons de montrer que la distinction relève de la « raison du connaître » et par ce fait consiste dans une possibilité intellectuelle, que l'union de l'âme et du corps est un fait d'expérience vécue et que parler de l'union substantielle a une portée ontologique. Cela nous conduit à trouver une conception cartésienne de la personne et à nous poser sérieusement la question de la présence et de la vérité du dualisme dans la pensée cartésienne. Ce n'est qu'ensuite que le rapport de l'homme à la nature selon Descartes sera clairement défini.

III. 3. 3. La conception cartésienne de la personne : le *cogito affectif*

Certes, il peut paraître insolite de parler de la « conception cartésienne de la personne », car, peuvent nous objecter certains, on n'en voit moins justement les éléments constitutifs de la personne, au sens moderne du terme, dans la pensée cartésienne. Il nous semble que celle-ci existe sans conteste et que l'on peut appréhender à travers trois points suivants : premièrement, comme un être pensant, l'homme est « *une chose qui pense* » ; deuxièmement, en tant qu'un être corporel, il est « *une étendue* », et enfin, en tant qu'un être humain concret et donc personne, il parvient à la conscience claire de ce qu'il est par l'intermédiaire de « l'ego du cogito affectif », qu'il a l'occasion de l'expérimenter dans son vécu et plus particulièrement dans la passion. Les grandes lignes proéminentes de sa personnalité se découvrent, comme on peut le remarquer, par le biais de l'expression extérieure de ses passions.

« Mais qu'est-ce donc je suis ? », en d'autres termes qu'est-ce qu'un homme, se demandait Descartes dans la deuxième Méditation. On connaît la réponse : « une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose pense ? C'est-à-dire une chose, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui image aussi, et qui sent ».¹ Nous sommes revenu sur ces textes pour constater les diverses consciences qui caractérisent l'être humain. Rappelons toutefois que conscience et personne se trouvent être liées ontologiquement, que la pensée comprend la totalité de la conscience psychologique

¹ AT IX-1, 22.

comme le note Ferdinand Alquié¹, et que de toutes les formes de la conscience, seule la conscience affective est à mesure de nous dévoiler ce que sont l'homme et sa personnalité globale. C'est grâce à elle que je m'appréhende comme moi, que m'est révélée la présence des passions en moi comme un existant. En d'autres termes, elle me fait ainsi prendre conscience de l'expérience ontologique du moi comme existant et me rend conscient, pour ainsi dire, de mon humanité comme un être capable d'éprouver des sentiments. Descartes le fait savoir à la princesse Elisabeth en ces termes : « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps, la notion de l'union de l'âme et du corps que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher ; à savoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir, et sentir les accidents qui lui arrivent »².

S'il y a un trait de la philosophie cartésienne qui a retenu plus d'attention, c'est sa distinction de l'âme et du corps, ainsi que sa définition du moi comme *res cogitans*, la chose qui pense. Ce trait de sa philosophie nous semble insuffisant au regard de sa correspondance avec Elisabeth et d'autres encore ultérieures pour caractériser sa philosophie de l'homme. On remarque que ce n'est plus sa profession dualiste qui l'emporte. Aussi bien Descartes déclarait-il à Elisabeth souffrant d'une « fièvre lente accompagnée d'une toux sèche » que son mal ne tenait à rien d'autre qu'à une affection de l'âme. Ainsi y lit-on : « La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse ; et l'opiniâtreté de fortune à persécuter votre maison vous donne continuellement des sujets de fâcherie, qui sont si publics et éclatants qu'il n'est pas besoin d'user de beaucoup de conjectures ni être fort dans les affaires pour juger que c'est en cela que consiste la principale cause de votre indisposition »³. A la même correspondante, il écrira, une année plus tard : « Mais comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent à la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert

¹ AI II, 421 note 1.

² AT III, 692-694.

³ AT IV, 201.

beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables »¹.

Descartes s'aperçoit que la tristesse de l'âme est la première cause des dysfonctionnements de la santé du corps, et la satisfaction, la joie que l'esprit peut éprouver assure la santé du corps. Elle est de ce fait sa meilleure garante. La bonne santé du corps rend possible aussi celle de l'esprit. Et si celui-ci est dans la joie, le corps à son tour se porte mieux, à tel point que les objets présents vont paraître plus agréables. Descartes opère, pour ainsi dire, un passage de la conscience affective à la personne. C'est à partir de la conscience affective que la personne cartésienne constitue une unité totale et parfaite.

Eu égard à ce qui vient d'être dit, il ressort de cela que, dans cette philosophie qui révèle ce que nous pouvons nommer le « cogito affectif », les sentiments sont les mieux placés pour manifester l'identité de la personne. Seul, le moi vivant, c'est-à-dire l'ego d'un être fait de chair et de sang autant que l'esprit, peut avoir de senti de la passion. Ainsi, dans la sixième Méditation, on peut lire : « or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant, je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité »². Ici, on retrouve l'homme total, sensible et désirant, manifestation d'une véritable incarnation de l'esprit. Ce n'est qu'ainsi que l'âme unie au corps peut éprouver des sensations, des sentiments et des émotions. C'est grâce à la sensibilité que l'âme ne peut se trouver dans le corps comme un pilote dans un vaisseau. Si l'âme n'était unie au corps, il lui aurait été impossible d'éprouver des sensations, des émotions et des sentiments. De tous les contenus de la pensée, c'est la conscience affective qui nous renseigne davantage sur notre statut de personne, sur notre condition d'esprit incarné.

De la conscience affective, on sait désormais ce qu'est la personne selon Descartes en tant qu'unité parfaite et totale. Alors, comment comprendre que Descartes n'ait jamais défini la nature de l'homme par le corps ? Même si dans le vrai homme, Descartes intègre le corps à égalité de parts par rapport à l'âme et en fait un partenaire indispensable dans la passion, il a toujours exclu le corps de la définition du moi. Dans la lettre à Regius, en raison de ses maladresses, Descartes lui fait savoir

¹ AT IV, 529.

² AT IX-1,64.

qu'on peut lui objecter qu'« il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie »¹. Il s'avère clair que, pour Descartes, le corps ne peut être humain qu'en tant qu'uni à l'âme, c'est-à-dire que le corps sans l'âme n'est pas véritablement un corps humain. Comment doit-on interpréter ce genre d'affirmation au regard de l'ensemble de la pensée cartésienne ?

Il convient de souligner qu'avec Descartes, la saisie du corps humain est susceptible de s'expliquer en deux façons : selon que le corps est envisagé d'après la distinction ou selon qu'il est vu d'après l'union. Descartes lui-même reconnaît que le sens du corps humain n'est pas univoque, car il peut être envisagé selon la possibilité ou selon l'idée que l'on se fait de la substance étendue en tant qu'elle est distincte de la substance pensante. Ici, le corps humain est saisi sous l'angle de la pure représentation intellectuelle. Dans ce contexte, considéré à part, le corps de l'homme n'appartient pas seulement au monde des vivants à l'instar de l'animal ; c'est une machine qui dispose de toutes les pièces dont elle a besoin pour marcher, manger, digérer, respirer. Sans âme, le corps partage tous les traits qui définissent un corps en général. Il ressemble à la machinerie des horloges, des fontaines artificielles et des moulins² dont on peut y voir, non seulement chacune des pièces qui le composent, mais aussi, et surtout son fonctionnement lui-même. En clair, selon la distinction, le corps de l'homme fait partie des corps en général et possède, à ce titre, toutes les caractéristiques de la nature corporelle : étendue en longueur, largeur et profondeur, forme extérieure, divisibilité à l'infini.

Mais à côté de cette saisie du corps selon la distinction, Descartes envisage également d'appréhender le corps sous l'angle de l'union. Selon l'effectivité, un corps n'est humain que lorsqu'il est uni à l'âme. Dans l'union, le corps humain est un tout, une totalité parfaite, un composé qui n'est pas réduit à sa matérialité de telle sorte que même une certaine altération du corps ne saurait atténuer son unité. Selon l'effectivité, le corps humain, c'est donc l'union permanente et immuable de l'âme et du corps, qui doivent être joints et unis « pour composer des hommes qui nous

¹ AI II, 902.

² AT XI, 202.

ressemblent »¹. Cette interprétation de l'équivocité du corps humain trouve son enracinement dans les propos même de Descartes : « premièrement, dit-il, je considère que c'est que le corps d'un homme, et 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, et 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 et 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 numéro. 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, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, idem numéro, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme, et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union »²

Ce texte, comme d'autres, révèle l'équivocité qu'il y a entre le corps vu sous l'angle de la distinction, donc considéré pour lui-même et le corps entendu selon l'union. Dans le premier cas, ce qui se passe dans le corps, considéré seulement comme corps, est, de toute façon, conforme aux lois de la nature. Car la nature du corps est étendue et mouvement, et tout ce qui arrive dans un corps arrive nécessairement selon les lois de l'étendue et du mouvement. Si donc je considère le corps seul, il ne me sera jamais possible de dire qu'il échappe aux lois de la nature, ou qu'en lui la nature se trompe. Tandis que dans le second cas, le corps comme envisagé selon l'union ne se réduit pas à l'étendue matérielle et mécanique, mais c'est un corps humain pensé comme l'effectivité de l'union avec l'âme immatérielle qui dépasse des visées mécanicistes. Par conséquent, comme le confirme la sixième Méditation, extrait cité ci-dessus, dire qu'un corps est malade ou mal fait, c'est faire intervenir, en ce qui le concerne, une idée de la nature qui ne lui convient pas. C'est lui appliquer une dénomination extérieure. A l'inverse, cette idée de nature reprend, ainsi que le confirme Ferdinand Alquie, en commentant ce texte, toute sa valeur si je considère le composé âme-corps. C'est la nature de ce composé, avec les sentiments qu'elle

¹ AT XI, 119.

² AT IV, 166.

suppose, qui peut être dite fautive et trompeuse. Ainsi, écrit Descartes : « Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formé de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit ; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité »¹.

Il ressort clairement de cela que le corps est conçu de façon équivoque. Dans la distinction réelle, le corps est ce qui est pourvu de toutes les qualités qui reviennent à tous les corps en général. A savoir, parmi les principales, la dureté, la divisibilité à l'infini, etc. son essence est l'étendue, et sa loi, le mouvement. Obéissant ainsi aux lois de la nature, on ne peut pas parler à son sujet de dysfonctionnement ou de dérèglement. Celui-ci ne peut être pensé que dans le cas de l'union. Car dans une philosophie où la fin est exclue, la nature s'ingénie, sans toujours y réussir du reste, à assurer le meilleur rendement aux grandes fonctions de l'homme. Le composé de corps et d'âme, c'est-à-dire l'institution ordonnée de la puissance des passions lui doit de sentir, de voir, d'éprouver des passions.

Donc de mon être, il y a lieu de distinguer trois types d'expérience : d'abord celle de mon essence comme une chose qui pense ; ensuite, celle d'une union substantielle en tant qu'un être composé d'une âme et d'un corps qui s'influencent réciproquement de façon permanente ; et enfin, l'expérience qui m'est attestée par la conscience affective qui me fait prendre conscience de ce que je suis un acteur direct au sein du monde et en même temps dépendant de ce monde. Ainsi, écrivait Descartes à Regius : « si un ange était uni à un corps humain, il n'aurait pas des sentiments tels

¹ AT IX-1, 67-68.

que nous ; il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs et, par-là, il serait différent d'un homme véritable »¹.

Toutes ces considérations nous conduisent à nous poser sérieusement la question de la vérité du dualisme cartésien. Peut-on vraiment considérer Descartes comme un penseur ontologiquement dualiste ? La réponse à cette question détermine également le rapport de l'homme à la nature dans la pensée cartésienne. C'est alors qu'on peut comprendre la réaction de Descartes à ses maîtres qui s'émerveillaient, faisant grand bruit de son « savoir », affirmant qu'il possédait l'essentiel des connaissances humaines, le qualifiant de « savant », il leur disait : « c'est donc ça être savant ? C'est connaître, citer, dissenter, disputer de textes anciens, obscurcis par le temps, les traductions, les interprétations ? C'est être impuissant face à la nature souveraine et tenir des discours pompeux, vains, décoratifs pendant que la plus grande part du genre humain, accablée du fardeau de la vie, s'épuise au travail et meurt sans être assistée par l'« industrie des arts » (le savoir-faire des techniques), ni secourue par les sciences ? »². D'où son ambition de donner à l'humanité à la fois l'exemple et le modèle d'une science « utile à la vie ».

III. 3. 4. La vérité du dualisme : la dualité créatrice

Ce que nous devons à Descartes, c'est, entre autres, le fait d'avoir mis en lumière la nécessité de respecter les différences et d'éviter ainsi des confusions. Les idées claires doivent être aussi distinctes. Descartes a soutenu la conception dualiste « âme-corps ». C'est depuis lors, l'un des angles d'attaques de beaucoup de ses adversaires qui estiment que l'être humain est un et qu'il est une absurdité de défendre l'idée qu'il serait une âme plus un corps. Pour ses adversaires, cela constitue une dévalorisation du corps.

Selon la formulation grecque, ou plus précisément platonicienne³ des rapports de l'âme et du corps, il y a un dualisme qu'on peut qualifier d'axiologique, pour qui la séparation ou la distinction de deux substances repose sur une valorisation de l'âme, et corrélativement, une dévalorisation du corps. Le corps est une réalité du monde sensible, pâle reflet des réalités intelligibles. Il appartient au monde de la matérialité. Il n'est pas vraiment du monde des choses réelles, lesquelles relèvent

¹ AT III, 493.

² DIMITRI DAVIDENKO, *Descartes le scandaleux*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1988, p. 39-40.

³ Platon, *Phédon* 65d ; 68b Lire aussi François CHIRPAZ, *Le corps*, Paris, P.U.F, 1969.

uniquement des choses d'en haut, des Essences éternelles et immuables. Le souci du philosophe est d'accéder à la pensée et à la connaissance de l'essence, d'accéder à ce qui est. Dans cette perspective, le corps n'est qu'une entrave, portion de ce monde d'« en-bas », alors que la sagesse pure ne peut se rencontrer que dans le monde des idées ou dans le monde intelligible. Par conséquent, apprendre à penser c'est apprendre à mourir à ce monde d'en bas et donc à mourir au corps.

Dans cette conception platonicienne ou axiologique, l'union de l'âme et du corps est temporelle. L'âme est autonome et avant de s'unir au corps, elle existait et a connu le monde des essences. La connaissance devient ainsi une affaire de réminiscence. Cette passagère union de l'âme avec un corps ne définit qu'un aspect secondaire de son être, ne concerne qu'un moment de sa destinée, un temps de son exil. Par conséquent, le souci majeur de l'âme exilée doit être de maintenir son accès à l'Essence et sa préoccupation de se tenir pure de tout contact avec le corps. Comme elle vient d'en haut et qu'elle doit y retourner, l'âme doit faire attention à elle-même, doit prendre un tel soin d'elle-même, et ne pas s'occuper du corps, c'est veiller à ne pas compromettre sa destinée. La relation avec le corps est pensée dans une perspective transhistorique, comme un passage. Le problème de l'union ne se pose pas, puisqu'il s'agit de conserver une pureté et de maintenir la séparation.

Si, maintenant, en approfondissant et en découvrant la philosophie de Descartes, nous parlons de la dualité créatrice, c'est pour marquer nettement que ce dualisme est autre et dans sa préoccupation et dans les problèmes qu'il se pose. En un sens, il peut paraître paradoxal de parler de dualisme à propos de Descartes, car il ne présente pas la distinction de l'âme et du corps comme effective. Seule l'union de l'âme et du corps est effective, leur distinction n'étant que possible, à savoir une représentation intellectuelle, uniquement envisageable pour la pensée, mais possible pour Dieu. Ainsi la distinction est obtenue par un acte de l'entendement, mais c'est la nature qui m'enseigne que je compose comme un seul tout avec mon corps. Cette union est expérimentée, elle est constatée par l'expérience du besoin, de la douleur : je sens immédiatement que je souffre, je ne le pense pas par un acte de l'entendement. Comme il le dit à la princesse Elisabeth, pour connaître l'union de l'âme et du corps « il faut vivre, s'abstenir de méditer ».

Dans notre démarche, nous reconnaissons à Descartes le mérite d'avoir distingué l'âme du corps, faisant ainsi ressortir le côté créateur de l'homme. Parce que, dans cette distinction, son génie a su montrer que la connaissance du corps

dépend de la connaissance par l'esprit de sa propre nature, indiquant qu'entre les deux il n'y a pas d'antagonisme, mais que de leur accord on a affaire à l'homme concret et donc en tant que personne, en tant qu'unité parfaite et totale. En conséquence, découvrir que la connaissance par l'esprit de sa nature est la condition de possibilité de la connaissance du corps, c'est faire de l'esprit le point de départ qui permet d'expliquer la nature du corps et par-dessus tout de découvrir l'union substantielle et véritable de celui-ci avec le corps. Il faut ici comprendre la substantialité de l'union dans une visée ontologique, que seule l'union est de nature à statuer sur l'être, à savoir que l'âme et le corps dans l'union ne sont pas conçus comme des substances, comme représentations intellectuelles de la pensée. L'union est effective, elle ne se démontre pas, mais elle s'éprouve. En conséquence, le dualisme n'est pas présenté par Descartes comme ayant une portée ontologique ou susceptible de statuer sur l'être, mais tout simplement une possibilité cognitive.

Il n'y a pas de pire contresens sur la pensée de Descartes que d'imaginer qu'il considère le corps et l'âme comme représentant deux personnages spécifiquement différents ayant chacun un domaine propre et exercerait alternativement, comme par roulement, l'administration de l'homme. C'est comme si, par exemple, marcher et en avoir conscience ne relevaient pas des actes d'un même homme. Pour Descartes, c'est le même homme qui marche et qui en a conscience. Mais, en même temps, il prend soin de ne pas confondre les registres : les mouvements qui se font dans les nerfs et les muscles des jambes avec la conscience de marcher. Ce qui n'empêche pas que la conscience de marcher soit « provoquée » par les mouvements des nerfs et des muscles des jambes parce que Descartes est parmi les rares, si pas l'unique, rationalistes à être convaincus de l'interaction permanente et constante entre l'âme et le corps. Prendre le temps de lire avec attention la pensée de Descartes conduit à s'apercevoir que l'homme n'est jamais double chez Descartes. Le vrai homme, celui qui nous ressemble et qui a les mêmes sentiments et appétits que nous, quand il se vit, il se vit bien comme un. Il apparaît que le corps « uni à la même âme » est à la fois le corps que j'ai et le corps que je suis. C'est ainsi que Descartes fait observer que l'âme dans le corps n'est pas comme un pilote dans un navire qui percevrait comme de l'extérieur les modifications qui s'opèrent dans le corps. L'homme cartésien est une unité parfaite et totale.

Mais, on doit reconnaître à Descartes l'audace de ne pas succomber à la tentation d'une unité conventionnelle, factice, de la réconciliation des contraires, pour

éviter toute confusion. Les idées claires n'empêchent pas qu'elles soient distinctes. A ce propos, il n'y a pas plus éclairant que ce passage de sa lettre du 3 novembre 1645 à la princesse Elisabeth : « Mais, comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, parce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car, l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu »¹.

C'est pourquoi il importe d'éviter la précipitation pour ce qui concerne l'union de l'âme et du corps. Car, il est question d'une réalité profonde qui détermine le rapport de l'homme à la nature et qui constitue le point de départ de la science moderne. Celle-ci n'est rien qu'une claire conscience que le corps et l'âme sont différents de nature. La différence de nature entre l'âme et le corps est certes l'évidence sur laquelle s'est constituée la science moderne. C'est en effet son sol nourricier, même si beaucoup s'inclinent plutôt à l'ignorer. Conscient de l'accueil mitigé que rencontrent ses opinions et conscient aussi qu'une fois comprises à leur juste valeur, ses opinions sont fort utiles, Descartes écrivait ainsi à Chanut : « L'expérience m'a aussi enseigné que, bien que mes opinions surprennent d'abord, à cause qu'elles sont fort différentes des vulgaires, toutefois, après qu'on les a comprises, on les trouve si simples, et si conformes au sens commun, qu'on cesse entièrement de les admirer et par même moyen d'en faire cas, à cause que le naturel des hommes est tel, qu'ils n'estiment que les choses qui leur laissent de l'admiration et qu'ils ne possèdent pas tout à fait »².

En effet, pour Descartes, il est à la fois essentiel à l'homme de se savoir un, qu'il est une unité indivisible et en même temps de résister à la tentation de confondre la partie de lui-même qui pense, veut et sent, avec le corps, partie physique des êtres vivants, assemblage des membres et d'organes. Le corps est différent de l'âme et celle-ci est différente du corps. Le corps est matériel et, par conséquent divisible à l'infini, occupe un espace alors que l'âme est immatérielle, et n'est ni spatiale ni

¹ Al. 626-627. Dans la note n°1, il déclare : c'est, à notre sens, un des traits essentiels de la philosophie de Descartes, et qui l'oppose à Spinoza, que de maintenir l'évidence au niveau de chaque idée claire, et de ne sacrifier aucune évidence à l'exigence de cohérence d'un système. Nous expérimentons notre liberté, nous pouvons démontrer l'existence de Dieu : les deux vérités doivent être maintenues, même si elles paraissent inconciliables ».

² AT V, 327.

divisible à l'infini. Elle est plus facile à connaître par rapport au corps ; complexe en vertu des mécanismes qui sont les siens, le corps nous échappe. Tandis que l'âme nous est d'un accès aisé parce qu'elle est directement intelligible comme nous aurons l'occasion de le démontrer dans les pages qui suivent. C'est grâce à l'âme que nous sommes conscients que nous sommes nous. « Ne sommes-nous pas dualistes, s'interroge Pierre Guenancia, lorsque nous réfléchissons au fait que la musique qui nous parvient aux oreilles ne résonne pas, comme musique, dans les oreilles organes du corps, mais dans notre être entier où, pour lui seul, elle a la signification de musique ? Hors de notre esprit, la musique est un ensemble des vibrations sonores, de même qu'un tableau est un ensemble des vibrations lumineuses, de taches de couleurs, bref quelque chose qui n'a aucun sens pour notre œil et notre esprit. Il faut un esprit humain pour que cette surface colorée soit celle d'un tableau qui représente quelque chose, c'est à un esprit humain que des sons parviennent sous la forme d'une mélodie- l'esprit étant la condition pour percevoir un monde, c'est-à-dire un ensemble organisé de signification et non un chaos de sensation comme le voudrait l'empirisme »¹.

D'autre part, nous pouvons considérer que notre corps est nôtre, mais nous ne pouvons oublier que nous ne sommes pas complètement notre corps. « Nous ne pensons pas, écrit Descartes, que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre »². Même avec un membre amputé, l'homme garde son identité, mais ce n'est pas le cas s'il se laisse submerger par son corps. Dans ce cas, il cesse d'être lui-même. La révolution cartésienne en philosophie tient aussi et surtout dans la juste perception de l'union de l'âme et du corps. Ils sont unis non pas parce que l'âme dépend du corps, mais parce que l'âme a la capacité de prendre de la distance par rapport au corps pour mener une réflexion sur lui. C'est dans sa capacité autoaperceptive en tant que « je pense » que l'âme peut arriver à prendre du recul vis-à-vis du corps et permettre non seulement d'avoir un corps, mais d'être un corps.

Voilà pourquoi le dualisme cartésien, au lieu de conduire à un antagonisme entre l'âme et le corps en établissant un rapport d'opposition, aboutit plutôt à une unité fine et perspicace, par un jeu de distance, mais en même temps créateur de liens. Ce n'est pas la confusion, mais la séparation de l'âme et du corps en considérant leurs particularités propres qui permet à Descartes de découvrir la profondeur de leur union

¹ P. GUENANCIA, *L'intelligence du sensible*, p. 11.

² AT IV, 167.

et à considérer la capacité créatrice de l'homme. C'est un rapport essentiellement fécond et non de domination ou d'exploitation. C'est donc cette capacité créatrice de l'homme que Descartes découvre lorsqu'il distingue l'âme du corps qui fait que l'homme puisse se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Parce que par la compréhension des lois de la nature, il est capable d'en tirer profit pour améliorer ses conditions de vie. La science cartésienne se veut plus pratique que spéculative et c'est par la médecine que l'homme peut être exempté d'une « infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit », pour conserver efficacement sa santé. Descartes vise à favoriser le progrès intellectuel et moral de l'homme. Ainsi, considère-t-il que le meilleur moyen est de lutter, grâce à la synergie des sciences et des pratiques, contre une infinité des maladies, contre la faim, et contre tous les maux physiques qui entravent l'esprit à exercer pleinement ses activités. Par conséquent, le progrès, dans une perspective annonciatrice des Lumières, devient un critère d'appréciation et un tribunal auquel se décide la valeur des connaissances humaines.

Le projet cartésien est radicalement différent de celui de Bacon. Il est à son sujet normal de parler d'une volonté d'une domination de la nature par l'homme. Bacon institue un rapport réciproque entre expérience et méthode qui place l'être humain dans la capacité d'arriver à une interprétation de la nature en conformité ou fidèle à ses lois dans le seul objectif de parvenir en définitive à « la victoire de l'art sur la nature »¹. La perspective baconienne est celle d'une volonté de puissance écrasante qui considère que « les grandes inventions tiennent de loin les premiers rangs parmi les actions humaines »². C'est ainsi que Bacon assigne comme finalité à son entreprise l'extension indéfinie de l'empire humain. Dans la *Nouvelle Atlantide*, il définit ainsi la fin que doit poursuivre sa fondation : « notre fondation a pour fin de connaître les causes et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'empire humain en vue de réaliser toutes les choses possibles »³. Cette conception qui confère à l'homme un pouvoir quasi démiurgique sur la nature a déterminé le chemin des temps modernes et est à l'origine de la crise écologique actuelle, et par voie de conséquences de la crise tout simplement de l'humain. Pour Bacon, les découvertes et les inventions initiées grâce à l'action coordonnée de la science et des techniques s'en suivront d'autres, complètement nouvelles, et qu'ainsi apparaîtra un monde

¹ F. BACON, *Novum organum*, I, 117.

² *Ibidem*, I, 129.

³ F. BACON, *La nouvelle Atlantide*, Flammarion, Paris, 1995, p. 119.

totallement nouveau où l'homme règne en souverain. La maîtrise de la nature n'est plus en vue de l'utilité pour améliorer la vie des hommes. Evelyne Rognon a raison de faire remarquer que « Bacon revendique l'artificialisation croissante de la culture humaine et établit les conditions de possibilités sociales, politiques et métaphysiques de la domination de la nature »¹. Cette entreprise baconienne d'un élargissement indéfini et même grossier de l'empire humain est absurde dans la mesure où il fixe comme fin au progrès la destruction programmée et graduée du capital naturel, et donc des ressources qui lui correspondent, pour les remplacer par tout ce qui relève du capital reproductible, que l'on peut également appeler capital technique comme des machines et des techniques. Et pourtant nous savons qu'il existe des ressources que l'on ne saurait remplacer, si l'on veut garantir une certaine qualité de la vie. Pour notre vie dans l'univers, il est sans conteste que nous dépendons d'un certain nombre d'activités et d'équilibres naturels dont le remplacement par de divers procédés techniques ne peut que créer un déséquilibre comme il est difficile, aujourd'hui, d'évaluer les conséquences.

Cette conception euphorique du pouvoir de l'homme sur la nature ne correspond en rien au projet cartésien. Même si l'homme est capable de prendre du recul envers ce qui l'entoure par la pensée pour comprendre son fonctionnement, il n'en reste pas moins que la véritable orientation de la pensée cartésienne est d'amener l'homme à atteindre le haut degré de perfection et non de pouvoir. Une véritable quête de la sagesse aiguillonne toute la pensée cartésienne préoccupée uniquement à rendre meilleure la vie de l'homme. « Il fut engagé dans les luttes inséparables de toute vie intellectuelle publique par l'un des traits les plus profonds de son caractère : il se crut appelé au rôle de bienfaiteur de l'humanité. Entendons par là, non qu'il devait lui apporter la vérité, car chacun n'est en cela chargé que de soi-même ; ni qu'il se croyait appelé à prêcher aux hommes la vertu, car il ne sentait ni le zèle d'un prophète pour les y exhorter, ni l'autorité d'un prince pour les y contraindre. Simplement, il avait compris que la vraie science devait un jour transformer les conditions matérielles de notre existence ; il avait vu les hommes, en proie aux mille incommodités de la vie journalière, secourus par des inventions mécaniques de toutes sortes, leurs maladies guéries, leurs mœurs améliorées comme d'elle-même grâce à la connaissance vraie des états du corps dont elles dépendent, la vie humaine, enfin,

¹ E. ROGNON, *Les enjeux de la défense de l'environnement*, dans *Nouveaux regards*, n° 25 de Printemps 2004.

prolongée selon les proportions imprévisibles, grâce à la simple publication de sa physique, dont ces découvertes devaient être les applications immédiates »¹.

Dans cette philosophie qui se veut « utile à la vie », c'est d'abord le règlement de l'âme qui justifie un usage rationnel des choses. Ne compter que sur les idées claires et distinctes de son entendement pour bien conduire sa raison, et sur les fermes résolutions de sa volonté pour bien conduire sa vie présuppose donc de savoir que rien ne dépend de nous que nos pensées. C'est pourquoi la maîtrise se révèle être une conduite qui est le fruit d'une connaissance vraie de la nature et du corps, et non découlant d'un pouvoir qui s'applique à une chose imaginativement appropriée. Aussi est-ce à bon droit que Ferdinand Alquié fait observer : « on peut remarquer que Descartes s'inspire d'une sorte de sagesse mécaniste et antifinaliste : le monde n'est pas fait pour nous, c'est à nous de nous en rendre maîtres. Mais, précisément, pour nous en rendre maîtres, il faut comprendre d'abord qu'il n'est pas fait pour nous, et qu'il ne suffit pas de commander comme le prince, ou de pleurer comme l'enfant, pour qu'il nous obéisse. Ainsi, comprendre que rien ne dépend de nous que nos pensées nous prépare, en fait, à la maîtrise technique de la réalité physique »².

Avec toutes les précautions que Descartes prend, sa pensée, loin d'instituer un rapport de domination et d'exploitation éhontée de la nature par l'homme, nous invite plutôt à faire preuve de vigilance et de responsabilité, car, en toute rigueur, il convient de ne parler que de la maîtrise et de la possession de soi. C'est ainsi que dans le chapitre suivant, nous allons montrer comment la pensée de Descartes, découvrant la capacité créatrice de l'homme dans son rapport à la nature, est une philosophie de l'éco-responsabilité viable.

¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, J. Vrin, 1976, VIII.

² Al II, 51-52 (note).

CHAPITRE IV : DESCARTES ET LA PHILOSOPHIE DE L'ECO-RESPONSABILITE VIABLE

Très souvent, le comportement humain est caractérisé par ses velléités destructrices tant à l'égard de son environnement que des générations à venir. L'histoire de notre époque a montré que les innovations technologiques ont souvent eu des conséquences désastreuses qui n'avaient pas été prévues et dont beaucoup, en fait, étaient imprévisibles. Aujourd'hui, on se rend compte que l'euphorie technologique comporte des dangers dont certains menacent non seulement le bien-être de l'homme, mais aussi, et surtout la vie. On a souvent pensé qu'il suffisait à l'humanité de vouloir pour pouvoir. D'où les dégâts faits à l'environnement par l'exploitation de la nature et par les excès de l'industrie au cours de ces dernières décennies. Pour faire face à ces désastres, plusieurs réponses ont été proposées. Notamment la réponse de l'écologie profonde, à savoir la construction d'une éthique biocentrique ou celle de Hans Jonas, une éthique plaçant au centre de nos préoccupations les générations futures. Mais la réponse que propose Descartes est pour nous celle qui a le mérite de tenir compte des générations d'aujourd'hui et de demain, à travers la notion de « générosité ». C'est en bon droit qu'il convient de parler d'une philosophie de l'éco-responsabilité viable. Il est certes vrai que préserver la nature pour l'homme est une question de vie parce qu'il est question de protéger le seul lieu où il puisse vivre, son foyer naturel, pourrait-on dire. C'est pourquoi il convient de penser le problème de façon radicale, de considérer la situation à la racine. C'est à ce niveau que nous pouvons nous permettre un rapprochement entre l'écologie et l'économie au regard de leur étymologie commune. Etymologiquement, qu'il s'agisse de l'écologie ou qu'il s'agisse de l'économie, dans tous les cas, il est question de l'*oikos*, de la maison, du patrimoine, de l'ensemble de biens et des hommes rattachés à un même lieu d'habitation et de production, une « maisonnée ». Il est le centre d'un pouvoir et l'art de gérer un *oikos* revêt une importance particulière. Aujourd'hui, l'économie n'est considérée que comme une question qui concerne la gestion ou la négociation des affaires et plus particulièrement des affaires d'argent. C'est ce que Aristote appelait « la chrématistique » pour décrire la pratique visant à l'accumulation des moyens d'acquisitions en général, plus particulièrement de celui qui accumule la monnaie pour elle-même et non en vue d'une fin autre que son plaisir personnel. Aristote condamnait cette attitude et la

trouvait « contre-nature ». Dans son sens dénotatif, l'économie devrait s'entendre comme une manière de bien gérer son ménage. De cette façon, l'écologie, qui a valeur descriptive, devrait être une économie comme lorsqu'on évoque l'idée d'économiser ses forces, de faire des économies c'est-à-dire de s'interdire toute action qui conduirait au gaspillage des ressources naturelles pour le seul objectif de satisfaire aux plaisirs vains. Entre la proposition de l'écologie profonde de Arne Naess qui prône le principe de l'égalitarisme biocentrique et holiste, et celle du principe responsabilité de Jonas qui met en avant le droit à l'existence des générations futures, il nous semble qu'il y a un équilibre à chercher et à trouver. Cet équilibre est à trouver dans la pensée de Descartes du rapport de l'homme à la nature, qui est à notre avis, une philosophie pour aujourd'hui.

IV. 1. L'écologie profonde. Critique de l'antihumanisme de Arne Naess

En effet, l'écologie profonde¹ dont le père fondateur est le philosophe norvégien A. Naess, professe que l'humanité doit être considérée, non pas comme une espèce à part ou supérieure aux autres, mais comme une partie de la biosphère. Elle inscrit le destin de l'*homo sapiens* dans une vision totalisante de la vie. C'est donc un biocentrisme qui place les finalités humaines dans une perspective large, celle du vivant. Elle considère l'humanité comme étant une partie intégrante de l'écosystème. Elle se veut le vécu de l'écologie, ce qui revient à en faire une expérience intime plutôt qu'une simple étude. Cela explique l'usage du mot « profond ». Quand l'écologie désigne l'étude des relations des systèmes vivants avec leur milieu, l'écologie profonde prétend caractériser les ressentis de notre appartenance au vivant. Elle répond aux principes suivants :

Le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur terre ont une valeur en eux-mêmes. Ces valeurs sont indépendantes de l'utilité que peut représenter le monde non humain pour nos intérêts humains ;

La richesse et la diversité des formes de vie contribuent à l'accomplissement de ces valeurs et sont également des valeurs en elles-mêmes ;

Sauf pour la satisfaction de leurs besoins vitaux, les hommes n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité ;

¹ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, Ed. MF, 2008.

L'épanouissement de vie et des cultures humaines est compatible avec une diminution substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine requiert une telle diminution ;

L'interférence actuelle des hommes avec le monde non humain est excessive et la situation s'aggrave rapidement ;

Les politiques doivent changer. Elles doivent affecter les structures économiques, technologiques et idéologiques de base. La situation qui résultera du changement sera profondément différente de la situation actuelle.

Le principal changement idéologique consistera en la valorisation de la qualité de la vie plutôt qu'en la promotion d'un niveau de vie supérieure ;

Enfin, ceux qui adhèrent aux principes précités ont obligation de tenter de mettre en place directement ou indirectement ces changements nécessaires.

Remarquons que les trois premiers principes définissent le fondement de la pensée de l'écologie profonde : les formes de vie non humaines ont également une valeur intrinsèque. Le quatrième porte sur une question polémique concernant la surpopulation. Ceux qui soutiennent ce principe pensent qu'« à travers n'importe laquelle de ses interventions, l'être humain ne peut qu'être une menace et nuire à l'écosystème mondial, raison pour laquelle il conviendrait de réduire sa présence sur la planète et d'empêcher toute espèce d'intervention de sa part »¹, fait observer le Pape François. Le constat du cinquième principe est évident, mais seulement au fil des années il est devenu une banalité tragique même si la réduction de la biodiversité n'est contestée par personne. C'est pourquoi aujourd'hui les questions de choix de politiques techniques, économiques et autres, les nécessités de changement de mentalité ou d'imaginaire doivent préoccuper tout le monde et surtout être mises sur la place publique.

La présentation de ces principes de base peut suffire pour caractériser l'écologie profonde. On y ajoute, en général, le thème que privilégiait Naess, l'écosophie. Celle-ci invite chaque homme à se réaliser, à être soi, et ce en harmonie avec la nature. Ainsi, elle aurait pour perspective de se préoccuper des modes de réalisation de soi et insiste sur l'impossibilité de séparer le sujet et l'objet, le soi et le monde dont il fait partie, et lie l'épanouissement de deux dans une même unité. Elle

¹ Pape FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato si*, Paris, éd. Artège, 2015, p. 50.

entend faire le lien entre différents niveaux d'écologie¹ : l'écologie environnementale, sociale et mentale. Félix Guattari pense que l'écologie est avant tout « pratiques ». Pratiques au pluriel parce que, estime-t-il, l'écologie est l'autre nom des pratiques humaines qui se soucient de l'homme justement. Elle n'est donc pas la mise en pratique d'un idéal qui lui préexisterait ; elle est plutôt expérimentation. Et ces pratiques écologiques ne sont pas qu'environnementales. Les pratiques environnementales qui sont les pratiques de l'homme dans son milieu entendu au sens le plus large, comme le monde dans lequel il évolue, ne prennent du sens que si elles sont liées à deux autres types de pratiques. Avec les pratiques sociales, en ce qu'elles sont pratiques des liens entre les hommes au sein de chaque société qu'ils créent et dont ils participent : de la famille à la planète en passant par la ville ou la communauté ; certainement, d'après Guattari, si elles sont liées aussi aux pratiques mentales (écologie mentale). Selon lui, il ne saurait y avoir des pensées de l'écologie sans les pratiques qui correspondent à la construction de chaque subjectivité de chaque homme sur la planète : en me construisant comme sujet au milieu d'autres sujets, déjà je m'engage écologiquement.

L'écologie telle qu'il la conçoit rappelle à l'homme, non seulement qu'il n'est pas le centre du monde, mais plus encore qu'il n'existe pas de nature vierge de l'homme : par son désir d'exister, l'homme participe de la nature, et l'un et l'autre sont aussi inséparables que le sont le corps et l'âme. Ainsi, l'écophilosophie serait le concept qui convient pour articuler les trois types de pratiques qui permettent à l'homme d'être au monde et représentent son expérience de l'existence. Pour lui, tout se tient. On ne peut espérer remédier aux atteintes à l'environnement sans modifier l'économie, les structures sociales, l'espace urbain, les habitudes de consommation, les mentalités, etc. L'écophilosophie aurait ainsi pour approche particulière de ne jamais séparer les dimensions matérielles et axiologiques des problèmes considérés.

L'écologie profonde a raison de nous rappeler qu'à l'origine de la crise écologique « il y a une manière de comprendre la vie et l'activité humaine qui a dévié et qui contredit la réalité jusqu'à lui nuire »². C'est ce que le Pape François appelle la « démesure anthropocentrique », qui, incroyablement, « a fini par mettre la raison technique au-dessus de la réalité parce que l'être humain n'a plus le sentiment, ni que la nature soit une norme valable, ni qu'elle lui offre un refuge vivant. Il la voit sans

¹ Lire F. GUATTARI, *Les trois écologies*, Ed. Galilée, 1989.

² Pape FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato Si*, *Op. cit.*, 2015, p. 81.

supposition préalable, objectivement, sous la forme d'un espace ou d'une matière pour une œuvre où l'on jette tout, peu importe ce qui en résultera »¹. Mais le biocentrisme de l'écologie profonde semble déboucher sur une impasse pratique. Il affirme la volonté de protéger la nature pour elle-même. Or la protection de la nature ne concerne pas seulement les organismes vivants, mais aussi des éléments abiotiques ou des systèmes non organiques. Sur tout cela, la valeur intrinsèque de tout être vivant n'a rien à dire. Sur le fond, nous savons que la recherche de la valeur intrinsèque s'enracine dans une critique de la raison instrumentale, et que l'anthropocentrisme est présenté comme coupable de ne considérer la nature que comme un ensemble des ressources, de ne donner de l'importance à la nature qu'en l'instrumentalisant. Or à l'issue de la valeur intrinsèque, faut-il remarquer que la vie n'est qu'instrumentalisation, dans la mesure où elle ne peut se perpétuer que si tout être vivant est à la fois consommateur et consommé, et que les entités vivantes ne sont qualifiées comme des valeurs intrinsèques que dans leur capacité à instrumentaliser leur monde ou leur environnement. C'est là un paradoxe. Comment, alors, pouvons-nous, dans l'instrumentalisation décriée antécédemment, voir la source de la valeur de tout être vivant ? Comment pouvons-nous appeler à respecter chez n'importe quel être vivant ce que nous avons d'abord condamné chez l'homme ? Le biocentrisme est ainsi affecté d'un profond paradoxe, caractéristique de sa difficulté à formuler des règles pour trancher les conflits de valeur.

En outre, le biocentrisme qui prône l'égalité de tous les êtres vivants dénie aux hommes toute dignité particulière. Le pape Jean-Paul II dénonce cette vision des choses lorsqu'il déclare : « Au nom d'une conception inspirée par l'écocentrisme et le biocentrisme, on propose d'éliminer la différence ontologique et axiologique entre l'homme et les autres êtres vivants, considérant la biosphère comme une unité biotique des valeurs indifférenciées »². Et pourtant, le biocentrisme fait de l'homme le destinataire d'une injonction morale : le respect de la nature. Une contradiction fustigée par Gilbert Hottois en ces termes : « l'anti-anthropocentrisme fréquent dans les éthiques des humains est une position formellement contradictoire : ce sont toujours des hommes qui affirment une valeur, une norme, un point de vue prétendument non humains. Le problème procède en partie du préjugé propre à des nombreuses éthiques environnementales suivant lequel l'anthropocentrisme est

¹ *Ibidem.*, p. 92.

² Jean-Paul II, *Discours au congrès Environnement et Santé*, 24 mars 1997.

toujours et inévitablement anti-écologique, instrumentaliste, exploiteur. Or il n'y a là nulle nécessité : les hommes, individus et collectivités, ne cessent de valoriser spontanément ou délibérément des choses, des êtres, des situations comme des fins à favoriser, à protéger, à préserver. En ce qui concerne la nature et les êtres vivants, l'anthropocentrisme pris au sérieux souligne toute la responsabilité humaine : ce sont des hommes qui décident sur base de raisons et de sentiments de respecter, protéger, utiliser les vivants non humains »¹. L'autonomie de l'être humain vis-à-vis de la réalité, certes, ne doit pas le conduire à se poser comme un dominateur absolu. Il détruirait alors la base même de sa vie, car « au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et ainsi finit par provoquer la révolte de la nature »².

C'est pourquoi il faut éviter ce double danger permanent : l'exaltation technocratique qui nie toute valeur propre aux autres êtres, et toute forme de réaction qui fait abstraction de l'humanité en ne lui accordant aucune valeur particulière. Il doit être tenu pour vrai qu'il n'y aura pas de nouvelles relations avec la nature sans un être humain nouveau comme il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate. L'être humain ne procédant ni des jeux du hasard ni d'un déterminisme physique ne peut être considéré seulement comme un être parmi d'autres de façon indifférenciée. Cela risque d'atténuer la conscience de sa responsabilité. La critique justifiée de la démesure anthropocentrique n'oblige nullement à ce que l'on fasse l'apologie du biocentrisme. A moins que l'on ne veuille instituer un nouveau déséquilibre qui n'apporterait aucune solution au problème, sinon de chercher à l'amplifier, « on ne peut pas exiger de l'être humain un engagement respectueux envers le monde si on ne reconnaît pas et on ne valorise pas en même temps ses capacités particulières de connaissance, de volonté, de liberté et de responsabilité »³.

La réponse de l'écologie profonde débouche nécessairement à l'effondrement ou à la négation de la règle d'or et donc de toute morale dès lors que la règle d'or est considérée universellement comme l'incarnation quasiment par excellence de toute expression éthique. Toutes les grandes religions et sagesse l'ont, en effet, fait

¹ G. HOTTOIS, « *Panorama critique des éthiques du monde vivant* », dans *Revista colombiana de bioetica*, vol. 1 n°1 Enero-gueneo 2006, p. 5.

² JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Centessimus Annus*, du 1^{er} mai 1991, n°17.

³ Pape FRANCOIS, Lettre encyclique *Laudato Si*, *Op. cit.*, 2015, p. 94.

l'essentiel de leur expression éthique en la formulant chacune à leur manière. René Dubos nous en donne quelques formulations¹ :

Le Bouddhisme par exemple affirme que l'on ne doit pas « blesser autrui de la manière qui te blesserait » (Udana-Varga 5,18) ;

Le christianisme enseigne que « tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la loi et les prophètes » (Mt 7, 12) ;

Le judaïsme déclare que « ce que tu tiens pour haïssable, ne le fais pas à ton prochain. C'est là toute la loi, le reste n'est que commentaire » (Talmud, sabbat, 31A)

« Tel est la somme du devoir : ne fais pas aux autres ce qui, à toi, te ferait du mal » professe le Brahmanisme.

Pour le Confucianisme, la maxime d'amour est certainement de « ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut qu'ils nous fassent » (Analectes 15,23)

L'Islam ne dit pas autre chose lorsqu'il prône que « nul de vous n'est croyant s'il ne désire pour son frère ce qu'il désire pour lui-même » (Sunnah)

« Considère que ton voisin gagne ton pain, et que ton voisin perd ce que tu perds » (T'ai Shang kan Ying pien), déclare le Taoïsme ;

Selon le Zoroastrisme enfin, « la nature seule est bonne qui se réprime pour ne point faire à autrui ce qui ne serait pas bon pour elle » (Dadistan-I-dinik, 94,5).

Il importe d'observer que toutes ces formulations de la règle d'or ne nous disent donc rien des êtres non humains et ne nous parlent pas explicitement des générations futures. Mais, elles déterminent une orientation générale de toute action. Elles constituent le cadre normatif dans lequel toute action, indépendante des conditions particulières, doit se déployer. Elles se caractérisent par une exigence qui s'enracine dans les idées d'identification et de réciprocité. Elles sont, à proprement parler, une réglementation des rapports de proximité entre les individus qui vivent dans un espace et un temps communs. Or, l'éthique biocentrique que prône l'écologie profonde fait passer sous silence la valeur des relations entre les personnes. Si on s'accorde à reconnaître que la crise écologique est l'expression extérieure profonde d'une crise éthique, culturelle, spirituelle de la modernité, comment alors prétendre vouloir y apporter une solution efficace en estimant soigner notre relation à la nature et à l'environnement sans au préalable penser à rendre plus saines ou à normaliser toutes les relations fondamentales de la personne humaine ? « Quand on ne reconnaît

¹ Lire R. DUBOS, *Choisir d'être humain*, Paris, Ed. de Noël, 1974, p. 57.

pas dans la réalité même la valeur d'un pauvre, d'un embryon humain, d'une personne vivant une situation de handicap [...], on écouterait difficilement, comme le fait savoir le pape François, le cri de la nature elle-même »¹. En raison de cette vérité, il s'avère que pour s'évertuer à la défense de la nature ou pour entretenir une relation convenable avec le monde créé, on ne doit pas isoler cette action de la relation avec d'autres personnes. Et cela ne doit pas non plus consister à affaiblir la dimension sociale de l'être humain ou encore moins sa dimension transcendante.

L'écologie profonde qui semble fonder la pratique écologique sur l'insistance à ce que l'humanité s'engage dans la limitation de sa population, considérant l'homme comme un parasite nous pose un certain nombre de questions. Comment Naess envisage-t-il de réduire le nombre de personnes sur la planète ? D'autant plus qu'il formule une obligation à ceux qui adhèrent à ses principes de les mettre en application directement ou indirectement. De qui veut-on réduire ou diminuer la population ? Le vrai problème ne réside-t-il pas dans la mauvaise gestion des ressources plutôt que dans le prétexte tout trouvé de la surpopulation ? Ne se trouve-t-on pas devant un antihumanisme lorsque l'homme n'est traité que comme un virus dévastateur ? En préconisant de réduire de façon drastique le nombre de la population humaine, comme un moyen pour rétablir un nouveau rapport de l'homme à la nature, sans tenir cette réduction pour une « catastrophe écologique », l'écologie profonde s'érige en un antihumanisme et peut être à la source de beaucoup de dérives notamment la légitimation des meurtres de masse ou la mise en place des politiques génocidaires. C'est pourquoi, lorsqu'on essaie de réfléchir sur les conséquences possibles de ce mode de pensées, on ne peut qu'aboutir à constater son caractère dangereux.

Toutefois, si la véritable cause de tout problème écologique reste une mauvaise perception de la relation homme-nature, lorsque l'homme perd le sens de la limite à cause de son désir d'être tout puissant en se substituant au Dieu créateur, le discours de l'écologie profonde a les mérites de rappeler à l'homme ses limites. Son discours éthique sert seulement et essentiellement à justifier ou à condamner des normes sociales. Concrètement, il ne s'agit pas de justifier un ensemble des règles sociales à partir des principes, ou d'incarner ces principes au sein d'actions individuelles responsables, mais d'éveiller la conscience écologique afin de

¹ Pape FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato Si*, *op. cit.*, p. 93.

provoquer un changement dans nos habitudes profondes. Il est donc ainsi nécessaire de penser à une éthique de responsabilité, comme l'a déjà fait Hans Jonas dans son ouvrage intitulé *Le principe responsabilité*. Mais Jonas la conçoit non seulement comme une responsabilité individuelle, mais place au centre de nos préoccupations les générations futures, c'est-à-dire comme une responsabilité envers les générations futures.

IV. 2. L'heuristique de la peur de Jonas et la dérive totalitaire

Le Principe responsabilité se veut en effet une éthique de la valeur. A toutes les éthiques du passé, jugées trop anthropocentriques et fortement ancrées dans le présent, Jonas oppose une nouvelle éthique qui se préoccupe prioritairement non pas de ce qui est, mais de ce qui n'est pas encore. Dans ce sens, la caractéristique principale de l'éthique de la responsabilité jonasienne est le souci et la sauvegarde des vies des générations futures. On a affaire à une éthique du demain ou tout simplement à une éthique du futur. Celle-ci ne désigne pas l'éthique dans l'avenir qui serait entendue comme « une éthique conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs », mais plutôt comme « une éthique d'aujourd'hui qui se soucie de l'avenir et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente »¹. Elle considère que « notre action d'aujourd'hui, sous le signe de la globalisation de la technique, est devenue si grosse d'avenir, au sens menaçant du terme, que la responsabilité morale impose de prendre en considération au fil de nos décisions quotidiennes, le bien de ceux qui seront ultérieurement affectés par elle sans avoir été consultés »². N'étant pas un ensemble des règles élaborées aujourd'hui pour permettre aux générations futures de bien conduire leur vie, elle est au contraire « non seulement une éthique de la sagacité, mais aussi une éthique du respect »³ de la nature et des conditions de survie de l'espèce et des générations futures, une éthique de responsabilité qui pense à « neuf l'idée de la responsabilité et de son extension jusqu'alors impensée au comportement de l'espèce toute entière vis-à-vis de la nature toute entière »⁴.

¹ H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1995, p. 69.

² *Ibidem*, p. 70.

³ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Champs essai, 2008, p. 16.

⁴ H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1995, p. 67.

En effet, conformément au vocabulaire de Jonas, une éthique du futur désigne tout simplement une éthique de l'avenir, lequel veut dire, comme nous l'enseigne la phénoménologie, ce qui est à venir, une anticipation de ce qui vient, dans le sens de prévenir un avenir prévisible, une prospective en quelque sorte. Il doit s'entendre au sens de « *ut praemisit* » selon l'expression latine que l'on peut traduire par empoigner ou saisir par anticipation ou « tenir à l'avance », et non au sens de « *contenunt* », de quelque chose qu'on chercherait à atteindre ou de « tendre vers ». Le « tenir à l'avance » laisse entendre l'idée d'avoir avec soi déjà quelque chose qui n'est pas encore un déjà-là, mais qui n'est pas non plus à confondre avec le « pas encore » qui relève d'une attitude rêveuse et qui consiste à se bercer de constructions imaginaires séduisantes, mais irréalisantes. Quand Jonas parle du futur, il faut l'entendre dans le sens de quelque chose qui est à venir, qui vient, certainement qui n'est pas encore présent, mais non, pourtant, un néant. Dans ce sens, le futur est comme préfiguré et par conséquent le « tenir à l'avance » rend compte plutôt d'une intuition de l'avenir que d'une représentation de celui-ci. L'on comprend, dès lors, que l'« *ut praemisit* » c'est-à-dire saisir ou empoigner par anticipation n'a pas le caractère d'évidence que peut avoir la rétention. Si elle n'est pas une éthique du néant, il est incontestable qu'elle n'est pas non plus une éthique de quelque chose de défini. Comment peut-elle alors philosophiquement tenir si elle ne portait que sur une intuition d'un avenir lointain ou sur quelque chose qui n'est pas défini et évident ?

Jonas entend répondre à cette question en définissant l'objet de l'éthique du futur comme un impératif à protéger quelque chose qui risque de disparaître. Ce quelque chose c'est l'humanité aujourd'hui menacée de disparition à la suite d'une activité humaine caractérisée par la destruction de la nature. Ce qui explique pourquoi l'éthique du futur se présente comme une éthique qui traduit une obligation, un ordre. Elle est pour l'auteur une éthique impérative, « adaptée au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujet de l'agir ». Cette éthique impérative l'auteur l'énonce de la manière suivante : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »¹.

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, 3^e éd. Paris,

La finalité de cette éthique, comme il convient de le signaler, c'est-à-dire la fin que doit poursuivre l'agir humain, c'est la subsistance de l'humanité. Celle-ci doit être considérée comme ce qui oriente et justifie l'agir de l'humain aujourd'hui. Donc, ce n'est pas une éthique hasardeuse parce qu'elle a la connaissance de la fin de l'agir humain. Le problème est, évidemment, de savoir si la connaissance de la fin de l'agir humain empêche que l'éthique soit formelle. On se rend compte que l'éthique de Jonas ne nous indique pas concrètement comment faire ou ce qu'il faut faire, comme d'ailleurs celle de Kant. Or, il nous semble que pour qu'elle puisse accéder au rang de l'impératif catégorique, la condition nécessaire et suffisante est qu'elle doit faire en sorte que la permanence de l'humanité qui constitue l'horizon de l'agir humain ne reste pas que l'objet d'une intuition.

Dans *Le principe responsabilité*, Jonas reconnaît que « la distinction kantienne d'un impératif catégorique et d'un impératif hypothétique qui concerne l'éthique de la simultanéité s'applique également à l'éthique qui est cherchée ici ». Il souligne, par conséquent, la différence en ces termes : « l'impératif hypothétique s'énonce ainsi : si dans l'avenir il y a des hommes — ce qui dépend de notre qualité de géniteurs -, alors valent telles et telles obligations à leur égard que nous devons observer par anticipation..., l'impératif catégorique commande simplement qu'il y ait des hommes en mettant l'accent aussi bien sur le “comment” que sur le “que” de ce devoir exister »¹.

L'impératif hypothétique se rapporte toujours aux devoirs que l'on a vis-à-vis des personnes considérées de manière purement supposée comme ayant des droits, et se rapporte toujours à leur essence. Il s'agit en effet des personnes qui n'ont pas encore d'existence réelle et effective, mais que l'on compte pourtant comme des hommes et des femmes ayant des intérêts, et donc comme *alter ego* éthiques à l'égard desquels on a des devoirs aujourd'hui.

Ensuite, pour Jonas « l'idée ontologique engendre l'impératif catégorique »². Voilà pourquoi le premier principe de l'éthique du futur est basé sur la métaphysique en tant que doctrine de l'être, parce qu'il est question de l'idée ontologique de l'homme. L'on sait que le premier impératif éthique qu'édicte Jonas s'énonce ainsi :

Cerf, 1990, p. 30-31.

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, 3^e éd. Paris, Cerf, 1990, p. 70.

² *Ibidem*.

« Qu'une humanité soit »¹. Il est le « premier principe, dit-il, dans la mesure où il s'agit seulement de l'homme »². Or « avec ce premier principe impératif, précise Jonas, nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir, mais à l'idée de l'homme qui est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde [...], c'est l'idée qui dit qu'une telle présence doit être, qui doit être protégée et qui nous en fait une obligation, à nous qui pourrions la mettre en péril [...]. Seule l'idée de l'homme, en disant pourquoi des hommes doivent être, nous dit en même temps comment ils doivent être »³. Retenons que Jonas affirme sans ambiguïté que nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir ; autrement dit, le devoir que nous avons de tenir à la substance de l'humanité n'est pas un devoir à l'endroit des générations futures. Aujourd'hui, nous avons des devoirs seulement vis-à-vis de l'idée de l'humanité que l'on n'a pas le droit de réduire aux générations futures. Et l'impératif qui commande ce devoir est, quant à lui, catégorique : « qu'une humanité soit ». Par conséquent, la suite du texte montre que Jonas échappe à la critique d'un idéalisme abstrait dès lors qu'il affirme que l'idée de l'humanité exige son incarnation dans le monde. Mais il faut reconnaître que l'idée de l'humanité ne contient sa réalité qu'à titre d'exigence, car il s'agit de la réalité qui n'est pas assurée. On peut justifier ce qui vient d'être dit en le qualifiant d'« argument éthique » en comparaison de l'argument ontologique de saint Anselme. Comme l'argument ontologique postule que l'idée de Dieu contient son existence, ainsi, l'argument éthique peut se formuler en ces termes : « l'idée de l'humanité contient son devoir-être ».

Après ce développement, il ressort de cela que de toute évidence que le nouvel impératif catégorique prend la forme de l'exigence d'un « agir compatible avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Toute la préoccupation de la pensée Jonassienne est à situer dans un environnement dans lequel la technologie a pris et continue à prendre des proportions inquiétantes et inédites. Les problèmes écologiques se transforment en menaces qui risquent de porter un grave préjudice à la permanence de l'humanité. Selon la perception de Jonas, il faut une méthode efficace capable d'anticiper la menace. Cette méthode, il la trouve dans l'heuristique de la peur et ainsi identifie l'objet de la responsabilité à ce qui est du vulnérable et du périssable. Contrairement à Platon, dont « l'*eros* est orienté vers

¹ *Ibidem*, p. 69.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

l'éternité », celui de Jonas est orienté vers la temporalité. Or pour Jonas, « une chose que le temps ne saurait affecter, à laquelle rien n'arrive, ne peut pas être un objet de responsabilité »¹. C'est pourquoi d'après Jonas « on peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin, bref pour le périssable dans son caractère périssable »². La responsabilité ainsi conçue impose par conséquent un sacrifice intergénérationnel aux générations présentes au profit de celles à venir.

C'est une responsabilité qui leur incombe et elle ne se discute pas en raison d'un impératif moral, que l'humanité soit, que l'humanité se maintienne. Cette responsabilité, disons-le, n'est pas réciproque comme l'exige la notion même de respect. La non-réciprocité est interprétée comme une représentation qui manque d'harmonie ou de symétrie dans la mesure où elle porte sur ce qui n'est pas encore. Jonas positive cela en parlant d'un comportement parfaitement désintéressé. « Ici est l'archétype de tout agir responsable, qui heureusement n'a pas besoin de déduction à partir d'un principe, mais que la nature nous a puissamment implanté (du moins dans la partie procréative de l'humanité) »³.

Pour contrecarrer les abus de la surexploitation de la nature qui conduiraient à l'extinction de l'humanité, Jonas inscrit l'éthique du futur dans ce qu'il appelle « un nouveau principe » : « il faut davantage prêter l'oreille à la prophétie du malheur qu'à la prophétie de bonheur »⁴. En clair, Jonas veut agiter ou utiliser la peur pour épargner à l'humanité des dérives et des catastrophes naturelles et humaines irréversibles. Certes, les technologies contemporaines ouvrent à des risques qui ont des conséquences très graves, mais dont la probabilité est très difficilement appréhendable de manière rationnelle. C'est ainsi que Jonas considère la peur comme un moyen pour orienter la conscience collective et pour s'opposer aux périls que font peser à l'humanité les technologies modernes. Il s'agit donc de trouver ou de mettre de nouveaux outils, voire de nouvelles stratégies susceptibles de prendre en considération ces risques.

Deux obligations de l'éthique de l'avenir, d'après Jonas, doivent caractériser une telle stratégie : se procurer une idée des effets lointains, et mobiliser les sentiments adéquats au représenté. Ainsi, l'heuristique de la peur comme nouvelle

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, *Op. cit.* p.174.

² *Ibidem.*

³ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, *Op. cit.* p. 65.

⁴ *Ibidem*, p. 54.

méthode de recherche proposée par Jonas pour contrecarrer les conséquences néfastes de la technoscience prend la forme d'une méthodologie d'analyse et d'évaluation éthique des risques et qui décide de se centrer sur les risques négatifs. Cette décision pour une telle stratégie est consécutive à la gravité des dangers selon Jonas. Voilà pourquoi il écrit : « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans le pari de l'agir »¹. Il considère que, pour ramener l'homme à prendre conscience des actions qu'il doit mener, une stratégie de la menace est nécessaire : « nous avons besoin de la menace contre l'image de l'homme, écrit-il [...] pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace »².

On peut dans une certaine mesure, rapprocher l'heuristique de la peur de Jonas de la perspective développée par Thomas Hobbes. Pour Jonas, « la peur est déjà contenue dans la question origininaire avec laquelle on peut s'imaginer que commence toute responsabilité active : que lui arrivera-t-il si moi, je ne m'occupe pas de lui ? » C'est ainsi que, poursuit Jonas, « l'heuristique de la peur qui dépiste le danger devient nécessaire »³. Dans le *Léviathan*, Hobbes pense que la condition naturelle de l'humanité est particulièrement déterminée par une peur permanente et incessante et par le risque qui expose à une mort atroce. Pour Hobbes le droit de la nature est caractérisé par l'usage libre de son pouvoir pour préserver sa propre vie. Il l'exprime en ces termes : « le droit de nature, que les auteurs appellent généralement *Jus naturale*, est... la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie »⁴. Et plus loin encore, il écrit : « la première et fondamentale loi de la nature, qui est de rechercher et de poursuivre la paix, la seconde récapitule l'ensemble du droit de la nature, qui est le droit de se défendre par tous les moyens dont on dispose »⁵.

Comme on peut le remarquer, la conception de la peur chez Hobbes est autocentrée sur l'existence de l'individu, perçue comme une dimension égoïste. Alors que chez Jonas, la peur est conçue dans une perspective désintéressée pouvant être sentie par d'autres personnes que le détenteur de la peur, notamment par les générations futures. La question est de savoir comment une méthode qui prend appui sur la peur, fut-elle pour sauver l'humanité, ne serait-elle pas paralysante, neutralisant

¹ *Ibidem*, p. 62.

² *Ibidem*, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 301.

⁴ T. HOBbes, *Le Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1990, p. 128.

⁵ *Ibidem*, p. 129.

ainsi toute action ? A ce sujet, la vision de Jonas sur l'heuristique de la peur est de connivence avec l'utopie platonicienne qui pense qu'un mensonge avec intention consciente peut servir de fondement de l'action politique lorsque le peuple réproouve la vérité. Pour Jonas, ce qu'il faut tenir en premier lieu « c'est la responsabilité de l'homme pour l'homme »¹. En d'autres termes, « l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme »². Il entend ainsi fonder l'éthique de la responsabilité dans le seul objectif réaliste et pragmatique de persuader les hommes politiques d'exercer des contrôles exigeants concernant les activités technoscientifiques avec certainement des mesures contraignantes. Il estime que, si le pouvoir est entre les mains des élus politiques, on peut éviter le péril de l'humanité qui peut être occasionné par les découvertes scientifiques. Certainement, cette vision des choses ne peut aller sans écueils, dans la mesure où rien n'interdit aux politiques de justifier au nom du peuple les pires atrocités. Jonas pense contourner cet écueil en essayant de préciser sa conception politique en agitant la peur de l'apocalypse et sur l'état d'urgence. Dans cette intention, le plus grand danger est de vouloir imposer un comportement, quand bien même bénéfique, mais pas nécessairement accepté par le peuple. Cela n'est rien d'autre qu'une manière d'imposer par l'intermédiaire du politique, ce qui est beau, vrai et bien, comme des valeurs supérieures et qui s'imposent absolument à la communauté humaine. Or, quand on est responsable des affaires publiques on cherche à convaincre « à la faveur de la connivence » selon l'expression de Denis Huisman dans *Le dire et le faire*. C'est-à-dire que dans les affaires publiques, on a affaire à l'art de persuader qui doit avoir une liaison nécessaire avec la manière dont les hommes approuvent ce qu'on leur propose et acceptent les conditions des choses qu'on veut leur faire croire. En ce sens, la politique digne d'une humanité libre et consciente s'interdira de promouvoir le règne des vérités qui contraignent. La démarche jonassienne débouche encore donc sur une impasse, car elle pose sérieusement le problème de liberté et aboutit ainsi à consacrer le mal et passe à côté du bien visé. En effet, le but poursuivi, qui est de sauver l'humanité, étant déontologiquement juste, n'aboutit-il pas finalement à préconiser un régime totalitaire ?

L'ambiguïté de Jonas sur la nature de l'autorité ou du pouvoir susceptible d'inspirer la peur pour imposer le renversement exigé, c'est-à-dire le souci des

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Op. cit. p.140.

² *Ibidem*.

générations futures et du destin de la nature, serait plus qu'évidente. Pour que l'humanité accepte de telles préoccupations qui devraient modifier et limiter ses actions présentes, Jonas aurait déclaré, à la télévision allemande ZDF, comme le fait savoir Franco Volpi que : « Pour résoudre le problème de la responsabilité envers les générations futures les systèmes totalitaires avec un parti unique se trouvent dans une situation meilleure que les systèmes démocratiques »¹. Clairement, pour Jonas, la dictature serait dans une certaine mesure nécessaire et plus efficace, car capable de disposer des moyens de pression et d'oppression requis. A ses yeux, la démocratie serait incapable et impuissante, car ceux qui sollicitent le suffrage populaire à travers les systèmes démocratiques tâcheront d'éviter des décisions impopulaires et pourtant bénéfiques pour les générations futures. Ce qui le conduit à assimiler le pouvoir politique à une « tyrannie bienveillante » parce que selon l'auteur, « du point de vue de la technique du pouvoir, elle apparaît être mieux capable de réaliser nos buts inconfortables que les possibilités qu'offre le complexe capitalisme démocratique »². Voilà que ce qui était destiné à éviter le risque des retombées nihilistes des avancements technoscientifiques, l'heuristique de la peur aboutirait plutôt à l'amoindrissement de la valeur de l'essence de l'homme qui est la source de toutes les potentialités humaines à savoir, la liberté. Paradoxalement, on assiste à une responsabilité sans éthique parce que la liberté n'est plus convoquée au fondement de la responsabilité. Le mouvement de la réforme de l'éthique que préconise Hans Jonas s'expose au risque de se transformer en une destruction de l'éthique, ramené seulement à une simple science de la prévision. Car la responsabilité morale n'est plus portée par un agent libre et volontaire.

C'est dans ce contexte que le rapprochement avec Thomas Hobbes est saisissant dans la mesure où dans les deux cas, c'est la peur qui devient le fondement et la justification d'un pouvoir autoritaire et répressif. En effet, Jonas est conscient qu'il y a un emploi abusif de la technique par l'homme qui entraîne des dégâts irréversibles à grande échelle. C'est ainsi qu'il considère que la menace est nécessaire afin d'amener l'homme à prendre conscience de la dangerosité de ses actions. L'heuristique de la peur pour dépister le danger est donc indispensable. Toute proportion gardée, elle s'approche de la vision de Hobbes, le philosophe anglais, qui

¹ G. HOTTOIS (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993, p. 177.

² H. JONAS, *Le principe responsabilité, Op. cit.*, p. 210.

est le premier à avoir théorisé sur l'insécurité qu'il a placée au fondement du pouvoir. Chez lui, l'insécurité, comme cela apparaît à travers son œuvre, est vue comme « la guerre de tous contre tous ». Ce qui caractérise l'insécurité ou la guerre, ce ne sont pas donc les champs de bataille, les cadavres, la violence physique, mais la précarité, pandémie [...] et pour Hobbes, la peur est l'angle à partir duquel doit porter notre jugement sur le monde. Que cette peur ait ou non un fondement dans la réalité, à partir du moment où notre système de représentation intègre la possibilité de la violence, cette possibilité déterminera notre comportement et donnera une réalité à l'insécurité. Celle-ci doit être vue sous deux aspects : d'abord, elle est appréhendée comme une menace à ma personne, mais aussi, moi en tant que personne dans mon individualité, je constitue une menace contre l'ordre social lui-même. C'est pourquoi Hobbes estime que, compte tenu de la situation d'insécurité, les citoyens, pour se préserver d'eux-mêmes, éprouvent l'importance de comprendre que leur intérêt se trouve d'abord dans la sécurité, et que pour se préserver de la mort, ils ont intérêt de choisir la vie et l'obéissance. C'est pour cela qu'ils se choisiront un monarque absolu dont la fonction sera de garantir la sécurité, quel qu'en soit le prix. Ils renonceront à tous leurs droits, en l'occurrence celui de décider pour eux-mêmes. C'est la nécessité de la sécurité qui impose la nécessité d'un pouvoir autoritaire.

Certes, il y a des différences subtiles qui existent entre la conception de Jonas de la peur et de celle de Hobbes. Quand chez Hobbes la peur pathologique est le signe de la condition humaine c'est-à-dire une peur spontanée issue de l'instinct de conservation, chez Jonas la peur a un aspect volontaire, elle est déclenchée par une expérience volontaire de pensée. Cet aspect volontaire manque à la peur de Hobbes. Il faut également observer que Jonas n'envisage pas la peur pour soi-même, mais pour autrui. Quoi qu'il en soit, le recours à la peur doit être dénoncé parce qu'il fait une trop grande place à l'irrationnel. N'est-ce pas privilégier une forme de catastrophisme susceptible d'engendrer des conséquences négatives ? Si l'on peut y voir une forme de mobilisation de l'imagination, comment l'articuler avec une démarche rationnelle ? La peur est humaine, mais il nous semble que rien d'humain n'est réalisable sous l'emprise de la peur. C'est ainsi que dans les deux conceptions, sur le plan politique, les systèmes totalitaires sont préférés aux régimes démocratiques, soit pour assurer le salut et la permanence de l'humanité pour les générations futures, soit pour assurer la paix et la sécurité afin de libérer les citoyens de la crainte d'une mort violente. La peur est ainsi érigée en paradigme de la critique dès lors considérée comme la mère de

la sagesse, de la sécurité, et la subordination au pouvoir suprême. On en arrive ainsi à la dénégation de l'éthique parce que la liberté n'est plus convoquée pour fonder toute démarche éthique.

Il est vrai que la préservation de la nature devient une véritable préoccupation de la réflexion morale avec Jonas. Mais l'objet fondamental de cette réflexion morale reste essentiellement l'humanité et l'idée de l'humanité. Parce qu'à travers ce souci de la nature, c'est la préservation de l'humanité future ainsi que la sauvegarde de sa dignité que l'on recherche. « Qu'une humanité soit », que la présence de l'homme puisse continuer, voilà incontestablement l'exigence première et fondamentale, mais d'une humanité qui a toutes les qualités requises d'être appelée ainsi et non celle qui se serait transfigurée totalement par l'illusion technoscientifique, prétendant à une humanité parfaite en oubliant la finitude de sa nature caractérisée par la médiocrité et l'équivocité voire la fausseté qui la constituent.

Si l'éthique de Jonas n'échappe pas à l'anthropocentrisme ainsi que nous venons de le montrer, elle est aussi un désaveu ou entretient un silence coupable sur le plan moral comme sur le plan politique, concernant les droits des générations présentes. Il doit être tenu pour vrai que, s'il importe de lire l'avenir dans le présent, rendre actuelle sa menace, les effets dommageables ou les conséquences désastreuses à venir dus au mauvais rapport que l'homme entretiendrait avec la nature, ne sont souvent qu'un écran qui reflète ou qui traduit les représentations des situations catastrophiques actuelles : des vies sacrifiées, des destructions des richesses, de l'aggravation des injustices, des égoïsmes qui prennent le dessus ou encore de l'impuissance politique. Le droit à l'existence des générations futures, c'est aussi le premier droit de celles d'aujourd'hui, ou mieux de l'homme de tout le temps qui suppose, entre autres, droit à la santé, au revenu, à la formation, à la vie, au développement humain. La protection des vies à venir doit commencer par la protection de celles d'aujourd'hui. C'est maintenant qu'il faut commencer à agir parce que c'est maintenant que se joue le sort de l'humanité.

En outre, si en écologie profonde (*Deep ecology*) l'équité envers les non humains implique des considérations non utilitaristes et non anthropocentriques, ce n'est pas le cas chez Jonas ; chez ce dernier, la nature n'est pas considérée et protégée pour elle-même, mais dans le but de satisfaire le bien-être des générations futures. La protection de la nature n'est envisagée que pour les considérations utilitaristes. L'on se rend finalement compte que la pensée de Jonas n'échappe pas à

l'anthropocentrisme qu'elle prétend combattre. Il importe également d'observer que l'éthique de la responsabilité de Jonas, qui place au centre de nos préoccupations le bien-être des générations futures, conduit à la dénégarion morale et politique des droits des générations présentes. Ainsi, Jean Greisch dans sa présentation du *Principe responsabilité*, ouvrage qu'il traduit de l'allemand, affirme aussi que « ce qu'il s'agit de préserver et de protéger, ce n'est pas notre propre vie, mais la vie de tous ceux qui, à l'avenir - cet avenir extraordinairement lointain et en même temps proche dont la technologie seule fournit l'idée - apparaît comme essentiellement fragile et menacé, que ce soient les générations futures non encore nées ou la nature elle-même »¹. La responsabilité à l'égard d'autrui est perçue par Jonas comme une responsabilité à l'endroit des générations futures. C'est ainsi que pour lui, commente Jean Greisch, « que nous le voulions ou non, nous sommes les architectes de la société à venir, car il ne nous appartient déjà plus d'enrayer le progrès technologique même si nous le voulions. Ce qui nous appartient en revanche, c'est la conscience que nous sommes d'ores et déjà pris en otage par cet avenir que nous faisons exister »².

IV. 3. Descartes, une philosophie de la responsabilité pour aujourd'hui

Dans les pages précédentes, nous avons fait allusion à la prétention de Jonas d'être l'initiateur d'une éthique ou d'une philosophie de la responsabilité pour les générations futures, lorsqu'il écrit : « nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même [...] Personne n'est tenu responsable pour les effets ultérieurs non voulus de son acte bien intentionné, bien réfléchi et bien exécuté ».³ Nous pensons que cette affirmation mérite d'être nuancée, car Descartes est, à notre avis, le premier à introduire sans réserve la responsabilité morale vis-à-vis des générations futures dans le champ philosophique, tout en faisant de la liberté une notion centrale de son entreprise philosophique.

Certes, Jean-Paul Sartre, dans *L'existentialisme est un humanisme*, souligne le fait que l'homme en tant qu'être humain a une entière responsabilité de son existence.

¹ *Ibidem*, p. 11 (cf. les pages d'introduction).

² *Ibidem*, p. 12.

³ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 30.

Mais ce qu'il est, c'est ce qu'il a choisi d'être à travers ses choix et ses engagements. « Si, vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est »¹, écrit-il. En ce sens, il n'est pas un être déterminé par un principe étranger, mais il possède une existence qui lui permet de choisir ce qu'il veut faire et surtout ce qu'il veut être. Ainsi, l'existentialisme sartrien plaçant la responsabilité dans le terrain philosophique de la liberté nous semble une reprise de la tradition philosophique grecque. Parce que, même si l'on admet généralement que l'usage de la notion de la responsabilité est assez récent, celle-ci traduit le problème philosophique relatif aux actes volontaires qui sont ceux « dont le principe réside dans l'agent lui-même, connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit »².

Ce rappel est important parce qu'il laisse voir la nouveauté que Descartes apporte dans la conception de la notion de responsabilité bien avant Hans Jonas. Toutefois, chez Aristote, considérant que l'être humain est « principe et générateur de ses actions », et ainsi que « le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même »³, on peut distinguer deux aspects dans la manière de concevoir la responsabilité : d'abord morale lorsqu'on peut condamner, fustiger et réprouver ou féliciter et exalter les individus relativement aux actions qu'ils accomplissent. Et ensuite juridique, en ce que le législateur envisage les possibilités de punir ou de rétribuer les individus selon que leurs actions sont vicieuses ou recommandables ou dans le langage aristotélicien selon qu'elles sont honteuses ou belles. Un acte commis sous la contrainte ou dans l'ignorance non coupable est un acte qui n'a pas son propre mouvement dans l'agent, mais à l'extérieur de lui. Ainsi, dans le Livre III de *L'éthique à Nicomaque* Aristote circonscrit les contours de l'acte volontaire pour déterminer ce que sont la vertu et le vice et affirme que tous les deux sont les actes de l'agent. Il en est « le principe et le générateur de ses actions et de ce fait il est digne d'éloge ou de blâme ». Mais le législateur doit arriver à évaluer la responsabilité en tenant compte de certaines circonstances atténuantes qui font que certains actes soient mixtes, c'est-à-dire ni totalement volontaires ni totalement involontaires.

A partir de Descartes, il s'amorce un glissement sémantique du concept de la responsabilité. On voit peu à peu disparaître des actions mixtes. A la question de la volonté de l'agent s'ajoutent des réflexions concernant la question du pouvoir de

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 29

² ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 3, Paris, Vrin, 1958, p. 126.

³ *Ibidem*, III, 7, p. 142.

celui-ci. C'est ainsi qu'avec les modernes, sans négliger la notion de faute, ou d'intention malveillante, la promotion de la responsabilité réservera une attention plus grande à la notion de risque. La prévision devient alors centrale au détriment de l'imputation et la responsabilité est désormais comptée parmi les vertus. Être responsable ne signifie pas seulement avoir de bonnes intentions ou de meilleures dispositions d'esprit, mais aussi et surtout l'aptitude et l'intelligence de prévoir et d'anticiper, et de faire de bons choix. Parce qu'on peut avoir de bonnes intentions et faire des choix pervers. En invitant l'homme à devenir « comme maître et possesseur de la nature », Descartes reconnaît en même temps par-là que celui qui dispose de la maîtrise de quelque chose doit également être capable d'en assurer la garde. C'est être conscient que l'autorité ou le pouvoir que lui accorde la technique moderne l'homme doit l'exercer en tenant compte de cette nouvelle exigence ou de nouvel impératif : pouvoir c'est donc aussi devoir. C'est ce que Hans Jonas exprime le mieux lorsqu'il écrit : « la responsabilité est un corrélat du pouvoir, de sorte que l'ampleur et le type du pouvoir déterminent l'ampleur et le type de responsabilité »¹.

Réaliser que « pouvoir c'est donc devoir » trouve sa concrétisation, à notre avis, dans la réflexion philosophique initiée par Descartes et change totalement la perception de l'action, et donc de la responsabilité : il n'est plus question de scruter dans le passé et d'évaluer ou d'analyser les intentions, pour ensuite attribuer la responsabilité des préjudices réels à leur auteur volontaire, mais l'attention est portée sur l'anticipation des préjudices éventuels, sur la projection dans l'avenir. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre les propos suivants de Descartes comme étant l'anticipation d'une forme de principe responsabilité : « bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne, toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteront peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux »².

Bien qu'à ce niveau, on ne trouve pas d'amples développements, mais cette prise de conscience introduite dans le champ philosophique par Descartes opère d'importants changements de perspective dans la façon de concevoir la responsabilité,

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Op. cit., p. 246-247.

² AT VI, 66.

lesquels influenceront les philosophes modernes. Premièrement, Descartes modifie ici l'objet de la responsabilité. Il n'est plus seulement question de se préoccuper de ses propres intérêts, de répondre de soi, mais de réaliser sa responsabilité pour l'autre considéré comme fragile et auquel on peut facilement porter préjudice parce qu'on pense à juste raison qu'il manquerait des moyens de se protéger contre les périls qu'on lui fait rencontrer. Deuxièmement, une autre modification de taille porte sur le fait que la responsabilité ne concerne pas seulement les actes qui auraient été commis dans le passé, mais elle est surtout une prévision, une anticipation de l'avenir. Et en troisième lieu, dans les éthiques du passé, la responsabilité était limitée dans le temps, car le fait d'imputer ou d'attribuer une action à quelqu'un avec ou sans preuve mettait fin à l'investigation. Tandis que, la responsabilité ainsi conçue est par conséquent illimitée parce qu'elle est tournée vers l'avenir.

La question de la définition du rapport de l'homme à la nature lance à la société moderne des défis qui semblent n'autoriser aucun droit à l'erreur parce qu'il en va de la vie, voire de la survie même de notre espèce. La solution passe par la culture d'une éthique de responsabilité qui tient compte du bien-être de l'homme d'aujourd'hui comme de celui à venir. C'est-à-dire une philosophie de la responsabilité qui combine le souci des générations à venir et des plus démunis, le souci de la préservation de l'environnement humain viable, et nécessaire à la durabilité du développement humain. Cette philosophie correspond bien à celle de Descartes, laquelle nous avons choisi d'appeler «la philosophie de l'éco-responsabilité viable», capable de contenter même le plus exigeant des écologistes. Le préfixe «éco» renvoie certainement à l'habitat, mais il peut être également saisi dans un sens métaphorique et non considéré comme évoquant uniquement le milieu ou l'environnement comme le laisse entendre l'écologie scientifique. Il est vrai, comme le pense aussi Jean Ladrière, que «la métaphore prend appui, certes, sur ce que suggère le fait de résider en un lieu, d'être placé dans un environnement physique, biologique et humain, d'être en relation avec une altérité multiforme dont la vie reçoit le soutien extérieur dont elle a besoin pour se maintenir. Mais ce qu'elle suggère c'est la condition même qui impose à l'existant de vivre dans un lieu, d'appartenir à un lieu, de se tenir dans un réseau des relations, c'est la possibilité même du fait empirique évoqué par le sens ordinaire du terme "habiter"»¹.

¹ J. LADRIERE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, éd. Catalyse Artel-Fides, Paris, 1981,

Avant de traiter de cette philosophie qui s'exprime parfaitement à travers la conception cartésienne de la générosité, il sied de rappeler certains textes déjà cités pour montrer d'abord comment Descartes détruit l'anthropocentrisme sans pour autant asservir l'homme à une puissance capricieuse, ni à une aveugle fatalité : « nous avons tant de fois éprouver en notre enfance qu'en pleurant ou commandant, etc. nous nous sommes faits obéir de nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous et que toutes choses nous étaient dues »¹. Penser que le monde n'a été fait que pour nous et qu'il suffirait de le commander comme un prince ou de pleurer comme un enfant pour qu'il nous obéisse est donc un préjugé infantile. L'exercice de la Méditation nous délivre de cet état infantile puisqu'il nous aura permis de comprendre que rien ne dépend de nous que nos pensées. Dissiper cet infantilisme c'est en même temps ruiner la démesure anthropocentrique qui fait que, rappelons-le encore, « au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant dans une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité des vaines inquiétudes et fâcheries »². Donc l'homme ne peut pas oublier que s'il n'est pas une « brute », terme que Descartes utilise pour désigner l'animal sans raison, il doit savoir qu'il n'est pas non plus un Dieu. Clairement et sans ambiguïté, Descartes limite les intentions prométhéennes d'un homme maître de l'univers. Il laisse voir que, pour l'homme, le fait de croire que la terre entière est à sa disposition et d'attribuer aux autres créatures des imperfections qui justifieraient le pouvoir qu'il prend sur elles constitue une « présomption impertinente ». C'est à Dieu seul, et à lui seul que revient la charge de conduire le monde, et non à l'homme.

Pour bien se conduire, Descartes recommande d'acquérir un savoir qui porte sur l'immensité de l'univers. Savoir que l'univers est immense permet que l'homme s'y trouve modestement à sa juste place. Pour Descartes, arriver à croire que l'univers n'a été créé que pour l'homme, c'est laisser entendre que cette terre est notre principale demeure et que la vie présente est la meilleure. C'est surtout une folle prétention, ce que Descartes nomme présomption impertinente, de vouloir être du

p. 232.

¹ AT II, 37.

² AT IV, 292.

conseil de Dieu et de se considérer comme responsable de la marche du monde. Si ces considérations sont liées à l'abandon du géocentrisme, elles entraînent également le rejet aussi bien de l'anthropocentrisme qu'il recèle prétentieusement que pour des raisons strictement scientifiques. « Car, écrit Descartes, si on s'imagine qu'au-delà des cieux qu'il n'y a rien que des espaces imaginaires, et tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure et cette vie notre meilleur »¹.

Descartes se refuse ainsi de considérer l'homme de façon abusive comme une pure exception dans l'univers, un empire dans un empire. C'est le chemin de la libération d'une infinité des vaines inquiétudes et fâcheries, et c'est en même temps le principe de recherche pour accroître notre pouvoir sur la nature, mais en suivant toujours, comme Descartes l'a fait lui-même « la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes »². Car « c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne »³. Dans cette entreprise, Descartes invite l'homme à faire bon usage de la liberté et pose l'individu comme solidaire des autres⁴. Il souligne en même temps la différence qu'il y a entre faire partie d'une société et faire partie de l'univers.

Naître en tel état ou dans telle famille est une situation accidentelle, mais la mention de serment à laquelle fait référence Descartes manifeste le caractère d'une adhésion volontaire. Certes, Descartes n'ignore pas que « chacun soit une personne séparée des autres et dont par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde ». Mais il formule comme obligation morale en cas de conflit possible qu'« il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier », jusqu'à légitimer le sacrifice par le devoir ou la poursuite du bien d'autrui. C'est en ces termes qu'il fait l'éloge de l'héroïsme authentique : « en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie par le service

¹ AT IV, 293.

² AT VI, 61.

³ AT VI, 66.

⁴ Cf. AT IV, 293 : « Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres et dont par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toujours penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore, l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet état, de cette société, de cette famille, par laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est parti à ceux de sa personne en particulier ».

d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente, voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. En sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes »¹.

Ces rappels rapides sont ainsi en continuité avec les analyses de la générosité comme une philosophie de l'éco-responsabilité viable. En effet, Descartes propose une philosophie capable de transformer la conduite humaine, une philosophie qui est d'abord une sagesse, c'est-à-dire un moyen de cultiver son intelligence et de régler ses mœurs. C'est parce qu'il joint science et sagesse que le vrai philosophe s'intéresse beaucoup moins au contenu qu'à la perfection de son esprit même ; il s'efforce d'acquérir une intelligence toujours capable de suivre le bien dans l'ordre pratique. C'est être sage que d'avoir acquis une telle intelligence et une telle volonté ; philosopher, c'est travailler à les acquérir. Ainsi avec Descartes le sujet pensant prend conscience d'une nouvelle manière d'être au monde comme « maître et possesseur de la nature » pour la maîtriser et la transformer afin de libérer l'homme des périls qui le menacent. Effectivement, et cela ne fait l'ombre d'aucun doute, la science constitue un des enjeux de la pensée de Descartes, mais, une chose est aussi vraie, l'homme constitue l'enjeu de sa préoccupation.

Dans une correspondance adressée à Beeckman relative aux questions musicales, Descartes va montrer qu'il accorde une attention particulière à sa santé en lui adressant spontanément la question suivante : « mais il y a autre chose que j'attendais aussi, et qui importe davantage : qu'avez-vous fait, que faites-vous, comment vous portez-vous ? »² Cette question témoigne que, pour Descartes, le souci de l'homme importe davantage que les questions musicales, voire scientifiques. C'est ainsi qu'immédiatement, il précise ou mieux va chercher à justifier ses questions en exposant clairement son souci primordial : « car je ne me soucie pas seulement de la science, mais de vous-mêmes, croyez-le bien ; et non seulement de votre esprit, bien qu'il soit l'essentiel, mais de l'homme tout entier »³. Descartes prouve par-là que le souci de l'homme demeure une de ses préoccupations aussi importantes que celles de la science, mais que ce souci de l'homme s'inscrit dans une perspective morale à l'intérieur de laquelle la connaissance n'est utile que lorsqu'elle porte une attention réelle à l'homme tout entier, à l'intégralité humaine, tant corporelle que spirituelle.

¹ AT IV, 293-294.

² AI I, 35. *Lettre à Beeckman* du 24/01/1619.

³ AI I, 35.

« La sagesse s'exprime dans cet art où l'augmentation des connaissances constitue le développement de l'homme tout entier »¹.

Tout Descartes est dans cet équilibre que rend bien sa conception de la générosité. « Ainsi je crois, déclare-t-il, que la vraie générosité, qui fut qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement s'estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien véritablement qui lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu ».²

L'expression « vraie générosité » est révélatrice de l'esprit qui anime la pensée cartésienne : chercher à ne plus être locataire de l'erreur, l'avions-nous rappelé ci-dessus. C'est la résolution de faire triompher la vérité sur le doute et l'erreur qui donne tout son sens à l'œuvre de Descartes. S'il parle de la vraie sagesse, c'est parce qu'il sait qu'il peut y en avoir une fausse. Il veut éviter aux hommes de se tromper sur l'identification de l'authentique vertu. Car il est toujours possible de confondre celle-ci avec ses contrefaçons ou ses apparences. Ainsi, penser véritablement revient à déjouer les ruses de l'apparence. Donc la générosité est, pour Descartes, la vertu qui permet à l'homme d'accomplir son humanité dans sa perfection. Elle est par conséquent le principe légitime de l'estime de soi, ce qui permet à un homme de nourrir à son égard un affect positif. Et ainsi, de façon générale, estimer c'est respecter ce qui s'impose à l'esprit comme valeur. Ne peut-on pas voir dans l'estime de soi de l'orgueil ? A cet effet, Descartes distingue la générosité de l'orgueil à partir de la cause pour laquelle on s'estime soi-même. « C'est la légitimité de l'estime qui distingue la générosité de l'orgueil »³, explicite Geneviève Rodis-Lewis. Ils ne se distinguent que par leur motivation : les effets de l'orgueil « sont contraires à ceux de la générosité »⁴.

Ensuite, Descartes reconnaît, en fait, qu'il y a une estime de soi légitime et une autre qui ne l'est pas. La générosité reconnaît en tout homme ce qui fonde sa valeur.

¹ R. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, Traduction et note de Jacques Brunschwig, Paris, Librairie générale française, 2002, p. 12.

² AT XI, 445-446.

³ G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013, p. 408.

⁴ AT XI, 449.

Or, souvent, la plupart des hommes fondent leur valeur sur des motifs ne pouvant être justifiés au niveau de la raison. L'orgueil s'appuie sur les valeurs d'emprunt « comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc. ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes et même étant pour la plupart de telle nature, qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs : cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère »¹. L'orgueilleux a une bonne idée de lui-même parce que, par exemple, il est beau, intelligent ou parce qu'il a réussi socialement (richesse, honneur, etc.). Pour Descartes, ces valeurs ne sont que des valeurs d'emprunt et ne peuvent pas autoriser qu'on s'estime soi-même, car elles ne dépendent pas entièrement de nous. En outre, ces valeurs d'emprunt, d'autant plus qu'elles sont entièrement relatives à la fantaisie des valorisations sociales, ne méritent pas qu'on s'estime à leur sujet. La seule chose à pouvoir légitimer l'estime de nous-mêmes, c'est cette valeur authentique qu'il y a en nous et qui fait la supériorité ontologique de l'être humain. Cette valeur supérieure c'est le libre arbitre. Ainsi pouvons-nous lire dans *Les Passions de l'âme* : « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre, pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés »².

Pour tout dire, Descartes veut nous faire comprendre qu'on ne peut être vertueux sans avoir l'intelligence des vraies valeurs et sans les préférer effectivement aux valeurs d'emprunt. D'où la nécessité de ne pas se tromper sur les valeurs légitimes. En définitive, la vertu de générosité est l'unique chose qui est susceptible d'attirer l'estime des autres et de forcer notre propre estime à notre égard. « La générosité cartésienne se fonde sur la reconnaissance des vraies valeurs, et cette vertu, pour être force d'âme, n'en est pas moins lucide et mesurée par la raison »³. C'est pourquoi la vertu de la générosité est donc connaissance d'une perfection objective constitutive de la nature humaine. Dans le domaine intérieur, à savoir les représentations mentales, les désirs, les inclinations, la volonté, etc., l'homme généreux a conscience qu'il a la libre disposition de lui-même. Il sait qu'il est en

¹ AT XI, 449.

² AT XI, 445.

³ G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998, p. 93.

mesure de souscrire ou non à une représentation, d'adhérer à un désir ou de le refuser. Autrement dit, le généreux ne se laisse contraindre par aucune force extérieure. Pour Descartes, il est si évident que nous avons une volonté libre. Cela peut être compté comme une de nos plus communes notions.

On sait que Descartes attache à la liberté humaine une plus grande importance. D'ailleurs, on a vu comment la considération de notre libre-arbitre et de la ferme résolution d'en bien user constituent ce qui peut nous « donner juste raison qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer »¹. Dans la première partie des *Principes*, ceci renvoie à un ordre des valeurs. C'est ainsi que Descartes écrit : « que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre-arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme »². « Ainsi, comme le perçoit justement G. Rodis-Lewis, la passion de la générosité est en même temps la vertu parfaite, par cette intention d'agir toujours selon le meilleur, c'est-à-dire de donner son plein épanouissement à la liberté qui fonde la dignité de notre personne »³. L'exercice du doute cartésien, on le sait, nous conduit même à douter des évidences rationnelles. Elles ne peuvent nous contraindre autant que ne le peut tel désir que nous ressentons impérieusement. L'homme a toujours la possibilité d'y consentir ou non. Il n'y a que cette liberté qui est vraiment nôtre. Dès lors se comprend le sens de l'expression : « il n'y a rien qui véritablement lui appartienne ». Descartes définit ainsi la personne par ce qui exclut toute extériorité, tout ce qui est donné, toute passivité. Ce qui m'appartient en propre, ce par quoi je suis vraiment moi, c'est ce par quoi je suis l'auteur de ce que je suis et je fais. Descartes note dans *Les Principes* que « la volonté étant, de sa nature très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes dignes de louange lorsque nous les conduisons bien »⁴. Et de poursuivre quelques lignes plus bas dans le même article : « de même on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger »⁵.

¹ AT XI, 445-446.

² AT IX-1, 40.

³ G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1988, p. 89.

⁴ AT IX-1, 40.

⁵ AT XI, 40.

Nous disons que la vertu de générosité est donc connaissance d'une perfection objective constitutive de la nature humaine. Cette connaissance en implique une autre. Le généreux ayant conscience de sa liberté a également celle que ses actes sont exposés à un jugement moral. Il est totalement inconsideré et absurde de porter un jugement moral à un comportement déterminé à être ce qu'il est, « car, tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifices »¹. Donc les machines produisent un comportement ou mieux un processus programmé, n'agissent que par la disposition de leurs organes. De même, un loup qui mange un agneau ou une forêt qui étouffe une végétation de proximité n'ont pas à être blâmés, car ils n'ont pas la liberté d'agir autrement. Car, affirme avec raison Hans Jonas, « seul celui qui a des responsabilités peut se montrer irresponsable ».² Avec la machine, l'animal ou la forêt, on est en présence d'un domaine étranger à la morale, donc amoral. Au contraire, on peut porter un jugement sur une action humaine en la traitant d'immorale par exemple, parce qu'il est du ressort de l'homme la décision ou la possibilité de ne pas l'accomplir. Le généreux sait qu'il peut être loué ou blâmé selon qu'il fait bon ou mauvais usage de sa liberté. Il sait qu'il peut être mis en demeure de répondre à l'usage de son libre arbitre. Il sait d'avance qu'il est responsable et assume donc cette responsabilité.

La générosité cartésienne est également une question de volonté. Il n'est pas suffisant de se savoir libre et responsable. Mais il faut encore songer à faire un bon usage de son libre arbitre. « La vraie générosité », base de la passion la plus originale, invite à une ferme résolution d'agir toujours selon le meilleur jugement. A Christine de Suède, après avoir lui présenté la résolution de suivre toujours le meilleur jugement, Descartes lui montre « que c'est de bon usage du libre-arbitre que vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie »³. Et Descartes de poursuivre en précisant qu'« outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous

¹ AT XI, 40.

² H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 183.

³ AT V, 84.

exempter de lui être sujets, et que, par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder »¹.

Faire un bon usage de son libre arbitre, cela revient donc à sentir en soi-même « une ferme et constante résolution d'en bien user », précise Descartes. Une résolution peut s'entendre comme un serment, comme un engagement, que l'on prend dans son for interne, une certaine façon de chercher à maintenir sa volonté fidèle à sa décision ; l'enjeu est de la maintenir ferme et constante. Ce n'est qu'à ce prix qu'on peut parler de résolution. Dans ce sens, ferme signifie inflexibilité. On peut voir là une manière pour Descartes de dénoncer la versatilité de certains hommes qui sont portés à reconsidérer leurs décisions ou engagements au gré des situations ou des sentiments du moment. Il ne s'agit pas de velléitaire, mais de volontaire, c'est-à-dire ne pas être une marionnette qui se laisse gouverner par des contingences extérieures, mais plutôt un homme qui se gouverne. La générosité consiste alors à vivre ce que l'on est en n'étant pas esclave de ses impulsions, mais à corriger celles-ci en les changeant complètement en personnalité, en liberté et en volonté. Et lorsqu'il en est ainsi, il devient compréhensible qu'une telle passion soit « un remède général contre tous les dérèglements des passions »². Elle délivre l'âme de tous les maux comme en témoigne l'article 156 des *Passions de l'âme*. C'est pourquoi si c'est la générosité qui prédomine on aura toujours affaire aux humains originaux et libres parce qu'il n'existera plus de mouvements d'âme désordonnée.

On comprend dès lors pourquoi ce qui est constant s'oppose à ce qui est changeant. Le changement étant la loi de l'existence, du fait que celle-ci se déploie dans le temps, la fermeté s'atteste dans la capacité d'être fidèle à ses engagements. Par conséquent, faire un bon usage de son libre arbitre va de pair avec la décision résolue de s'y employer. La vertu repose fondamentalement sur cette disposition intérieure permanente qu'est une ferme et constante résolution d'exécuter ce que préconise ou commande la raison sans être influencée par les passions. A la princesse Elisabeth Descartes écrivait déjà que « suivre la vertu » c'est « avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et

¹ AT V, 85.

² AT XI, 454.

d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger »¹. Il écrit la même chose à la reine Christine sauf qu'il ajoute : « d'employer toutes les forces de son esprit à bien les connaître »², c'est-à-dire les choses que l'on croit être bonnes, voire les meilleures, car « c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire »³.

Et pour arriver à toujours bien juger, il y a seulement deux choses qui sont nécessaires. La première est la connaissance de la vérité. En effet, pour Descartes une âme forte doit combattre les passions qui « la tirent tour à tour à leur parti » en leur opposant des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie »⁴. L'article suivant des *Passions* précise « que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité », car, si l'on suit les résolutions « qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité, on est assuré de n'avoir jamais de regret, ni de repentir »⁵. La deuxième chose requise pour être disposé toujours à bien juger est « l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance à toutes les fois que l'occasion le requiert »⁶. Cette habitude, qui est une disposition intérieure à l'égal de la résolution de toujours bien faire, n'exempte pas pour autant de l'action dans les *Passions de l'âme*. C'est pourquoi suivre la vertu c'est alors « faire les bonnes choses qui dépendent de nous », ou encore « exécuter toutes les choses qu'on juge être les meilleures ». Ainsi la vertu est un « souverain remède contre les passions » et elle est toujours pour l'esprit source de satisfaction. « La règle du meilleur jugement est donc très exigeante. Certes, elle tient compte de nos limites, et s'accommode de cette certitude dite « morale », parce qu'elle est « suffisante pour régler nos mœurs »⁷.

Sans doute, la volonté est libre. Mais que peut valoir une capacité de se déterminer à agir totalement arbitraire, capricieuse ou bien non éclairée par les lumières de l'entendement ? C'est une liberté aveugle et totalement irresponsable puisque c'est la faculté de comprendre ou l'entendement qui rend possible un bon usage de la volonté. L'entendement permet de représenter clairement les situations dans lesquelles nous avons à agir, d'envisager les possibles et de choisir la possibilité

¹ AT IV, 277.

² AT V, 83.

³ *Ibidem*.

⁴ AT XI, 367.

⁵ AT XI, 367-368.

⁶ AT IV, 291.

⁷ G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013, p. 405.

que nous jugeons la meilleure. Mais se servir le mieux de son esprit pour bien user de la liberté et pour bien juger, n'exclut pas le risque d'erreur. A défaut de certitude, la volonté de bien juger suffit à la vertu. Car « la nature de l'homme n'est pas de tout savoir »¹, Dieu seul ayant l'entière connaissance de la vérité de toutes choses. Comme « nous ne pouvons pas avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, en embrassant les opinions qui paraissent les plus vraisemblables ». Et Descartes en donne comme raison : « afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus. Car il n'y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs »². C'est toujours dans telle situation avec ses ambiguïtés qu'il faut apprécier ce que nous avons à faire. Il est certes impossible de prévoir toutes les conséquences de sa décision, car notre entendement n'est pas divin, mais limité et fini, cependant c'est alors qu'il faut se décider. Puisqu'on doit reconnaître que lorsqu'il n'y a pas une certitude morale capable de régler l'usage de la liberté, la vertu consiste, dans toutes les circonstances de la vie, à s'appliquer à déterminer ce qui est le bien le plus probable à défaut d'être le bien certain.

C'est de ce fait que dans l'action, Descartes fait une distinction entre le fait d'entreprendre et le fait d'exécuter. On doit y voir ce que Descartes introduit comme écart entre une morale virtuelle et morale réelle. La vertu s'éprouve dans une intention se prouvant dans l'action. Voilà pourquoi Descartes estime que vouloir faire ne suffit pas, mais qu'il faut faire ce que l'on veut. Mais il s'avère que dans toute action, il y a la sphère de l'extériorité qui peut constituer une sorte d'adversité et mettre en échec ma ferme résolution. Dans ce sens, mener à bien ce que je juge être le meilleur ne dépend pas entièrement que de moi. Encore qu'il ne faille jamais « manquer de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'on jugera être les meilleures » pour éviter l'inaction ou les inutiles regrets, l'irrésolution étant la pire des choses en matière pratique. Même si je ne suis pas assuré de pouvoir exécuter entièrement ma décision, il faut entreprendre. Car si les résolutions sont fondées « sur la connaissance de la vérité », on est assuré d'en avoir jamais de regret.

L'attitude consistant à bien juger pour bien faire et, en l'absence de certitude morale, de se déterminer au meilleur est la définition de la vertu. D'où, le fait que « ceux qui sont généreux en cette façon, sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois, à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et parce

¹ AT IV, 307.

² AT IV, 295.

qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun »¹. Pour Descartes, l'amour de soi n'est pas incompatible avec l'amour des autres. Le généreux se reconnaît à une certaine qualité de sa relation à autrui. Mais la dimension morale de celle-ci est à chercher dans la disposition intérieure de l'âme qui procède de la résolution de faire un bon usage de la liberté. Pour Descartes, « c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes »². Ce qui apporte une justification métaphysique et morale à la vérité qui pose l'individu somme solidaire des autres puisque la découverte du bon usage de la liberté est la seule raison d'estimer chaque homme et de se dévouer à tous. Ces considérations suffisent pour défaire toutes les affirmations concernant la solitude supposée de l'ego qu'on attribue à tort à Descartes.

La morale cartésienne est donc loin d'être un individualisme. Pour nombre de commentateurs, la compréhension du soi et de l'éthique de la générosité semblent former un couple mal assorti. On a souvent interprété sa métaphysique de soi comme étant un solipsisme ou en termes de monade. Dans ce sens, la nature même de ce moi unique et isolé des autres met radicalement en péril la possibilité de l'ouverture à ces derniers sans parler de l'intelligibilité du monde. Alors que l'éthique de la générosité, sachant que pour Descartes « la générosité est la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre les dérèglements des passions »³, met en évidence les composantes telles que l'ouverture infinie, la connaissance d'un bien objectif et la conscience de l'obligation morale. Ces composantes seraient inintelligibles sans l'existence d'une humanité partagée et solidaire.

Si l'âme se saisit d'abord métaphysiquement comme un moi isolé, ce n'est donc qu'une étape. Quand bien même Descartes continuerait de se voir souvent représenté comme enfermé dans son « poêle » allemand, on ne doit pas perdre de vue que la méditation solitaire n'est qu'un préambule à l'œuvre qui doit apporter le bien général. Le progrès technique, et l'éducation morale qui fait les généreux n'ont qu'un seul objectif, celui de rendre les hommes heureux. En faisant l'éloge de la philosophie qu'il a pratiquée personnellement, Descartes entend « mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-

¹ AT XI, 447-448.

² AT IV, 317.

³ AT XI, 454.

même et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder »¹.

C'est ainsi qu'une conscience généreuse est portée à faire de grandes choses et à n'estimer rien autant que de faire du bien aux autres. Le généreux sait qu'il n'est maître que de sa volonté, mais en même temps il ressent la nécessité d'avoir une « ferme et constante résolution » d'en bien user « pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures ». La seule raison qui l'invite à augmenter ses connaissances c'est pour qu'il soit capable d'agir au mieux. Voilà pourquoi Descartes bannit avec force le choix irréfléchi, dans l'indifférence, lié à l'ignorance, tout comme l'argument paresseux qui nous oblige de nous « reposer sur la fatalité immuable de ce décret »². Donc, « changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde ne nous empêche nullement de tout faire d'abord pour nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. C'est seulement après que nous avons effectivement réalisé tout ce qui est en notre pouvoir (et l'optimisme cartésien ouvre au progrès des perspectives indéfinies), que nous devons être contents, c'est-à-dire nous satisfaire de ne pas alors avoir davantage »³. Ainsi s'oppose à la générosité, pour Descartes, l'humilité vicieuse, autrement dit la bassesse qui consiste à se sentir faible et moins résolu, dépourvu du libre arbitre et susceptible d'accomplir des choses dont on se repentira par la suite. Au contraire, le généreux ne s'estime « au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer » qu'en raison de la liberté dont il sait qu'il dispose et qui lui vaudra d'être loué ou blâmé selon qu'il en usera bien ou mal.

Voilà ce qui confirme la véritable orientation de la pensée cartésienne, celle qui consiste à conduire l'homme à son plus haut degré de perfection et non de pouvoir. Le généreux ne se contente pas d'une certaine prodigalité, de donner ce qui lui appartient aux autres, mais il est celui qui se donne lui-même ou qui donne de sa personne. C'est ce qui fait d'ailleurs sa supériorité. Cette dernière ne consiste pas dans le fait de dominer ou d'anéantir les autres, mais consiste à leur permettre d'exister et à avoir une dignité. En effet, Descartes propose une philosophie capable de transformer la conduite humaine, une philosophie qui est d'abord une sagesse, c'est-à-dire un moyen de cultiver son intelligence et de régler ses mœurs. Ce qui s'appelle joindre la

¹ AT X, 496.

² AT XI, 440.

³ G. RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, p. 414.

compétence et l'intégrité. C'est parce qu'il cultive ensemble science et sagesse que le vrai philosophe s'intéresse beaucoup moins au contenu qu'à la perfection de son esprit même ; il s'efforce d'acquérir une intelligence toujours capable de suivre le bien dans l'ordre pratique. Son « prométhéisme » philosophique, s'il en existe un, est dans la recherche de la vraie sagesse, qui se traduit par le souci de mettre en place une philosophie d'éco-responsabilité viable c'est-à-dire une philosophie pratique et utile à la vie qui est loin d'être une exaltation faustienne d'une volonté de puissance. Cette philosophie pratique fait de l'homme un être courageux, capable de prendre des initiatives, de créer quelque chose de nouveau, de s'émanciper de tout conformisme et répondre ainsi à sa vocation existentielle. C'est être sage que d'avoir acquis une telle intelligence et une telle volonté ; philosopher, c'est travailler à les acquérir.

Nous avons vu que l'éthique de la générosité empêche qu'on méprise les autres et que le généreux n'estime rien de plus grand que de faire du bien aux autres. C'est pourquoi nous rappelions que Descartes, même lorsqu'il publie des maximes pour libérer l'homme des vaines plaintes ou lorsqu'il publie les principes de recherches pour accroître notre pouvoir sur la nature, même sous la forme restrictive de la morale par provision ne se laissait guider que par « la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes ».

La générosité cartésienne devient ainsi cette capacité de sortir de soi pour aller vers l'autre jusqu'à « mépriser son propre intérêt ». Sans cette prise de conscience, il est difficile de reconnaître la valeur propre des autres créatures, de se préoccuper de protéger quelque chose pour les autres et d'avoir la résolution ferme et constante d'agir au mieux en se fixant des limites pour éviter la souffrance aux autres ou la détérioration de ce qui nous entoure. L'éthique de la générosité de Descartes permet d'accorder une attention aux autres et à l'environnement parce qu'elle invite l'être humain à se transcender en rompant avec l'isolement de la conscience et de l'autoréférentialité. Elle fait susciter une attitude morale de pouvoir prêter attention à l'impact que chaque action et décision personnelle peuvent provoquer hors de soi-même. L'invitation à se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature », souvent et même toujours isolée de son contexte, s'intègre parfaitement dans cette philosophie qui se veut utile à la vie et qui détermine le rapport de l'homme à la nature. Dès lors, Descartes considère que la principale perfection de l'homme ne réside pas, comme le perçoit avec pertinence Emmanuel Faye, « dans une prééminence ontologique de notre espèce, mais dans la capacité que nous avons tous, naturellement, de ne point

faillir et, par l'effort de notre attention, par une méditation attentive et souvent réitérée, d'imprimer en notre mémoire les pensées que nous avons une fois reconnues comme vraies : c'est dans cette maîtrise intérieure de sa pensée que réside la plus grande et principale perfection de l'homme »¹.

Le « vrai homme », c'est l'homme généreux qui éprouve une joie authentique lorsque, se donnant sans compter à la quête du bien, la pleine liberté de sa volonté est éclairée par la raison. C'est seulement à ce prix que « si nous nous considérons comme parties de quelque autre corps, nous participons aussi aux biens qui leur sont communs sans être privés pour cela d'aucun de ceux qui nous sont propres »². C'est pourquoi, dans cette philosophie — entendue de l'éco-responsabilité — qui établit le mieux possible le rapport que Descartes institue entre le soi avec soi-même, le soi avec autrui et le soi avec la nature, c'est le nouveau statut de l'homme qui est révélé, quelque chose comme une nouvelle anthropologie. A la fois corps et esprit, sans être jamais exclusivement l'un ou l'autre, l'homme de Descartes a à s'inventer comme homme. Ni Dieu ni bête, il a à être un « vrai homme » : doué du bon sens, capable d'oser le je, appliqué et impliqué, le levier de l'univers. Bien que faisant l'expérience des limites de son esprit, le vrai homme cartésien, c'est le généreux qui, pour bien user de libre-arbitre, ne doit jamais manquer de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera les meilleures. C'est de ce nouveau statut de l'homme dont il sera question dans les pages qui suivent.

Lorsque Descartes a découvert l'expérience intérieure de la pensée, il a pris du recul face aux savoirs reçus de l'extérieur. Ainsi, écrit-il à la toute fin de la première partie du *Discours de la méthode* : « après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre »³. Rien ne vaut le fait de juger par soi-même. C'est là, pour Descartes, qu'on retrouve la vraie science, l'attitude scientifique authentique exerçant un pouvoir de contrôle sur ce que l'on dit et fait, en étant capable de l'expliquer autant que faire se peut. En ce sens, la conscience devient pour Descartes, la science de toute science. Aussi, « une science sans conscience » est non seulement « la ruine de l'âme », comme le fait savoir Rabelais, mais elle constitue

¹ E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 331.

² AT IV, 308.

³ AT VI, 10.

sa propre ruine c'est-à-dire de la science elle-même. Les hommes ont la coutume d'avoir peur de s'affronter leur propre jugement. Ils ont l'habitude de penser que la science existe, mais en réalité l'on doit avouer qu'elle n'existe pas. L'on a uniquement des hommes qui pensent en se reformant sans cesse. En toute vérité, au regard de sa pensée Descartes n'est donc pas celui qui a cherché à instituer ou à installer le mythe de la science. Mais il a plutôt grandement favorisé à sa démystification en érigeant la conscience comme la clef de la science. Comme chez Pascal, le divertissement est un moyen trouvé par les hommes pour fuir un Dieu qui fait peur, chez Descartes, c'est de la conscience dont les hommes ont peur, au point de se réfugier derrière les fausses sciences. Ce qui nous conduit à découvrir, dans le rapport de l'homme à la nature selon Descartes, une anthropologie novatrice sous-jacente. Avant de traiter du statut de l'homme que nous révèle le rapport que Descartes établit entre celui-ci et la nature, il nous faut à présent montrer la fécondité de ce rapport sur le plan philosophique.

CHAP. V. LA PORTEE PHILOSOPHIQUE DU RAPPORT HOMME-NATURE

Le nouveau rapport que Descartes institue entre l'homme et la nature fait prendre conscience au moi pensant d'une nouvelle manière d'exister dans l'univers. Cette préoccupation traverse l'œuvre de Descartes : quelle science fournir au genre humain ? Il faut retenir que pour Descartes, comme il le fait remarquer dans la première des *Règles pour la direction de l'esprit*, « l'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente en lui »¹. Cette règle est une invitation à développer la lumière naturelle de sa raison et à conduire ses pensées par ordre, pour permettre à l'esprit d'apporter des solutions aux difficultés d'ordre théoriques ou pratiques qui sont susceptibles de surgir dans une vie humaine. Ce n'est qu'à ce prix que peut s'exprimer la sagesse qui consiste dans cet art où l'acquisition et l'augmentation des connaissances constituent le développement de l'homme entier.

De la sorte, l'idéal d'une maîtrise technique de la nature, issue des connaissances physiques, libère l'homme des puissances d'asservissement parce qu'elles lui donnent le pouvoir qui lui permet de maîtriser ce qui a commencé à être maître de lui. Mais, comme nous avons essayé de le montrer dans le chapitre précédent, ce pouvoir que lui confère la connaissance n'est jamais désolidarisé du souci de la sagesse. Descartes prend soin de recommander à l'homme d'exercer ce pouvoir avec sagesse en cherchant toujours à régler l'usage des moyens techniques par de véritables choix éthiques.

Même lorsque la nature est définie comme rapport de l'homme avec lui-même, ou comme composé du corps et de l'âme, Descartes incite l'homme à user correctement de la lumière naturelle qui est en lui pour ne pas se laisser conduire par ses émotions. Mieux que quiconque, Descartes a compris que la vie intérieure de tout être humain ne cesse d'être le point de rencontre entre la volonté, qui vient de lui, et les émotions qui lui parviennent de l'extérieur. Par conséquent, user correctement de la raison naturelle c'est être soi. C'est distinguer ce qui vient de soi et ce qui n'en vient pas, par un exercice d'introspection menant à la connaissance de soi. Descartes ne se contente pas de reprendre la distinction d'Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Révolutionnaire, sa conception consiste à souligner que

¹ AI I., 77.

même si l'être humain est effectivement déterminé par le mécanisme des passions en ce qui concerne les émotions et les sensations du corps, il demeure libre de ses jugements. Doté de la lumière naturelle, il est capable de tenir à distance ses passions et de les juger. Ce qui nous conduit à conclure qu'il n'y a pas d'opposition dans la pensée de Descartes entre l'âme et le corps ou mieux entre la chose pensante et la chose étendue. Mais c'est en les distinguant que Descartes découvre la capacité créatrice de l'homme. La philosophie spéculative cède la place à une philosophie pratique et utile à la vie. Dans ce sens, Descartes a su mettre la philosophie à sa vraie place.

L'auteur du *Discours de la méthode* est l'un des philosophes qui ont marqué et continuent à marquer la pratique philosophique. Il a tant infléchi à lui seul le cours de l'histoire qu'après lui, plus rien ne sera comme avant. Dimitri Davidenko rapporte que « le seul enfant légitime qu'il ait reconnu était une petite fille que lui avait donnée une servante. Il sème partout des enfants naturels ; proclamaient ses ennemis ». Et l'auteur de conclure : « il n'a jamais cessé de le faire. Nous sommes ses enfants naturels »¹. Et ce, qu'on l'approuve ou qu'on le désapprouve. C'est dans cette optique que ce nouveau chapitre analyse, en référence au rapport de l'homme à la nature que découvre Descartes, la nouvelle conception que celui-ci établit de la matière, de la métaphysique et de la vérité. Comme sur le plan éthique, nous venons de montrer dans le chapitre précédent comment ce rapport est la garantie même d'une réflexion écologique viable pour des générations présentes comme pour celles à venir.

V. 1. Nouvelle conception du rapport à la matière

Heidegger pense que la méthode scientifique moderne est tributaire de la pensée cartésienne. Or pour lui, celle-ci détruit le monde des choses qui nous sont familières, celui qui nous concerne directement. Il en veut pour preuve la deuxième Méditation qui a pour titre « De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps ». Il juge qu'il s'agit là de l'attaque la plus monstrueuse de l'humain contre la nature, lequel assigne celle-ci à n'être qu'un objet d'une calculabilité totale. Selon cette vision heideggérienne, la pensée de Descartes ne serait

¹ DIMITRI DAVIDENKO, *Descartes le scandaleux*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1988, p. 12.

qu'un anthropocentrisme qui inviterait à la conquête de la nature et la prédominance de l'homme sur elle, réduisant ainsi l'esprit à n'être qu'un opérateur de calculabilité.

Comme on peut le constater, le titre de la Méditation deuxième ne peut que heurter nos habitudes de pensée. On a souvent pensé que ce sont les sens qui font connaître et que le corps est plus facile à connaître que l'âme. Autrement dit, nos habitudes de pensée nous laissent croire qu'il est plus aisé de connaître le corps que l'esprit et que cette connaissance nous vient des sens. C'est ainsi que Descartes a eu l'ingénieuse intuition de recourir à l'expérience du morceau de cire pour remettre en cause ces préjugés et montrer que l'esprit est la condition de la perception, qu'on ne peut connaître le corps que par l'esprit. Descartes y arrive en examinant notre adhésion à l'existence des réalités sensibles, c'est-à-dire la perception pour faire comprendre que c'est l'entendement qui est la condition de possibilité de la perception. Autrement dit, la perception est déterminée par l'entendement. L'analyse fait voir qu'« à la différence du corps composé de parties elles-mêmes décomposables en plus petites parties, l'essence de l'âme se manifeste tout entière et seulement dans le fait de penser. De l'esprit humain rien d'autre ne peut être expérimenté que le fait qu'il pense, et par personne d'autre que par celui qui pense. Chacun ici en sait autant qu'on en peut savoir. Voilà pourquoi, pour Descartes, la nature de l'esprit est plus aisée à connaître que celle du corps »¹.

Descartes ne fait pas au hasard le choix du morceau de cire. Il s'agit d'abord de prendre un exemple de corps précis pour éviter des généralités, car, dit-il, les « notions générales sont d'ordinaire plus confuses »². Il refuse toute abstraction de sorte que considérer le corps d'une manière générale c'est parler d'une diversité des choses et de rien de précis. Le concept de corps n'est qu'une sorte de métadonnée pour caractériser, dans ce cas, cette pluralité de choses. Par conséquent, l'analyse est une volonté de s'engager à résoudre plutôt le problème du principe de la connaissance d'un objet en particulier et non celui du principe de la connaissance en général. Ensuite, pour arriver à une démonstration concluante et incontestable, il ne fait pas recours à son propre corps pour l'analyser. Sinon l'analyse se rapporterait à un corps où sa pensée est impliquée. D'où le choix judicieux de prendre un corps extérieur qui n'a aucune relation avec sa pensée, pour prouver précisément combien sa perception nécessite sa pensée.

¹ P. GUENANCIA, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, 1998, p. 8.

² AT IX-1, 23.

La décision de préférer la cire, par Descartes, parmi les corps extérieurs pour l'analyser n'est pas non plus fortuite. Elle est due précisément au fait qu'elle présente des caractéristiques ductiles, malléables. La cire incarne et exprime donc l'unité et la multiplicité du monde. Elle présente également le privilège ou le mérite de mobiliser tous les cinq sens. C'est ainsi que Descartes écrit : « 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, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin, toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci »¹.

Retenons qu'ici Descartes donne l'impression d'être en accord avec la théorie empiriste qui prône que les corps sont connus par les sens. Certes, Descartes ne souscrit pas à la conception empiriste de la connaissance. Mais il considère seulement le morceau de cire comme un corps, et il nous est connu par les sens. Il commence par présenter un exposé relevant de l'empirisme pour ensuite passer à la critique. A ce stade, avec la description du morceau de cire, Descartes décrit ce que ses sens perçoivent et ce que son entendement conçoit : la même cire demeure. Il veut par cette analyse déterminer, du moins à ce niveau, ce qui change et ce qui demeure dans la cire. Cette distinction prépare l'introduction du concept de substance de la troisième Méditation. Pourtant, la démonstration de l'existence des choses n'est acquise qu'à la Méditation sixième. C'est pourquoi Descartes décide de « relâcher la bride »² à son esprit, c'est-à-dire qu'il entend lui laisser croire à l'existence de l'extériorité. Et après analyse de cette croyance, faire apparaître l'esprit comme condition de toute perception et de ce fait, montrer que la perception ne relève pas des sens, que ce ne sont pas ces derniers qui perçoivent. Pour faire apparaître les qualités sensibles comme évanouissantes, Descartes fait appel à l'expérience : « 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, et 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 peut le nier »³.

¹ AT IX, 23.

² AT IX, 23.

³ AT IX, 23.

Remarquons que Descartes estime que personne ne pense autrement que la cire demeure la même alors que ses qualités changent. Les empiristes ont tort de penser que la connaissance des corps nous vient des sens et que les qualités sensibles constitueraient leur essence. L'exemple du morceau de cire est conçu pour réfuter cette conception empiriste. Car le morceau de cire chauffé n'est plus apparemment le même corps, mais, malgré les multiples modifications quantitatives, même les empiristes doivent admettre qu'il est question du même morceau de cire. Par conséquent, les qualités sensibles ne constituent pas l'essence ou plutôt la substance du corps dès lors qu'on se représente une permanence du corps à travers ces différentes modifications quantitatives, ces variations en qualité sensible. Ainsi, la créance que j'accordais à la réalité de la cire qui semblait s'appuyer sur la perception spontanée doit se trouver une autre source. Puisque la même cire demeure quand bien même venaient à disparaître toutes les qualités qu'appréhendait ma perception, la thèse empiriste ne peut plus logiquement être soutenue. Donc c'est clair qu'il n'est pas question que la sensation fonde ma créance en la perception de la cire.

Sûrement, l'essence du corps est ailleurs. Si elle ne m'est pas donnée par mes sens, ne peut-elle pas m'être donnée par l'imagination ? C'est ce que Descartes va tenter, dans une seconde hypothèse, de le démontrer, c'est-à-dire de chercher à fonder cette croyance sur l'imagination. De prime abord, il convient de souligner le caractère flexible et muable de la cire comme étant des qualités qui demeurent et qui renvoient au mouvement, et de considérer qu'elle revêt des formes différentes. Donc la cire peut changer et prendre plusieurs formes, mais le changement lui-même demeure inchangé. Il appartient à l'essence de la cire comme le sont la flexibilité et la muabilité. Alors, sommes-nous en droit de considérer l'imagination comme la source de la connaissance de la cire en tant qu'elle est muable et flexible ? La question mérite d'être posée dès lors que, si au même instant il ne m'est pas possible de sentir la cire dans ses différentes formes à la fois, je peux toutefois les imaginer toutes. C'est alors que l'imagination devance logiquement la sensation. Mais parler de flexibilité de la cire c'est la supposer susceptible de prendre une infinité de formes. Or l'imagination est court-circuitée lorsqu'il s'agit de se représenter l'infinité de formes et de mouvements. Voilà pourquoi l'idée que la cire est muable et flexible, dès lors que cette idée suppose une infinité de formes et de mouvement, ne peut venir de l'imagination. « Puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, dit Descartes, et, je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par

mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer »¹.

L'imagination qui dépassait la sensation se trouve être dépassée elle-même par l'entendement, et apparaît comme fondée sur et par lui. En outre, l'on sait que, du fait qu'elle est quelque chose qui occupe un certain espace, la cire est susceptible de varier de façon infinie « puisque la cire qui se fond augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage »². Pour les mêmes raisons mentionnées ci-dessus, mon imagination finie ne peut pas me faire reconnaître la cire lorsque son essence qui est l'étendue est susceptible de variation indéfinie. Par conséquent, si l'on considère la cire comme quelque chose qui a pour essence d'être étendue, muable et flexible, ce n'est donc pas l'imagination qui me fait percevoir la cire comme cire. L'imagination ne perçoit pas. Cependant, il faut noter que de ces éléments constitutifs de l'essence de la cire, en l'occurrence, l'étendue, la flexibilité et la muabilité, seule l'étendue se distingue de deux autres dans l'ordre de l'importance, car les deux autres lui sont subordonnées ou dépendent d'elle. Un corps ne peut être considéré comme muable et flexible s'il ne remplit pas un espace. C'est pourquoi, pour Descartes, l'attribut principal de tout corps est l'étendue. Elle constitue sa spécificité, car tous les corps ne sont pas muables ou flexibles ou encore durs.

Eu égard aux précédentes mises au point, il ressort de cela que ce n'est ni l'imagination ni les sens qui perçoivent les corps puisqu'ils ne sont pas capables de concevoir les notions d'étendue, de flexibilité et de muabilité. Il n'y a que l'entendement qui perçoit, car les concepts de l'entendement ont comme caractère spécifique d'être généraux pour renfermer une infinité de particularités. En dépit de tous les changements qui peuvent s'opérer dans la cire, il n'y a que l'entendement qui me permet de dire qu'il s'agit de la même cire. Donc c'est l'entendement qui perçoit les corps pour Descartes. « Je dis ce morceau de cire, en particulier, écrit-il, car pour la cire en général, il est plus évident [que l'entendement seul la conçoit] »³. Il est certain que la cire en général comporte un niveau très élevé dans l'abstraction. Ce qui justifie, ici, que l'entendement soit seul capable de me faire connaître la cire dans la mesure où les sens et l'imagination, lorsqu'il s'agit de me représenter la cire en

¹ AT IX-1, 24.

² AT IX-1, 24. Souligné par nous.

³ AT IX-1, 24. Souligné par nous.

général, se trouvent être hors-jeu. Bien sûr, je perçois tel morceau de cire, mais la conception de la cire en général présuppose une activité de l'entendement.

En outre, cette cire que seul l'entendement me permet de reconnaître, malgré les changements qui y sont intervenus, est « la même que je connaissais dès le commencement ». En ce sens, nous sommes en droit d'affirmer que l'entendement permet bien de concevoir l'objet particulier. Mais Descartes fait remarquer également que la perception de la cire « ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblait ainsi auparavant, mais 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, et dont elle est composée »¹.

Dans ce texte, Descartes distingue deux types de perceptions : il y a une perception spontanée, laquelle peut être confuse et imparfaite, et une autre qui est claire et distincte. Quel que soit le type de perception, immédiate ou claire et distincte, ce que l'auteur veut affirmer est que toute perception relève uniquement de l'entendement ou est une inspection de l'esprit. La faculté qui pose l'existence des objets extérieurs est le jugement. Or la condition nécessaire du jugement, ou la condition a priori de l'objectivité (si on veut utiliser le langage kantien) est l'entendement. Il est fort logique que celui-ci est la condition du jugement qui permet de reconnaître distinctement tout objet. Ainsi l'action par laquelle on aperçoit la cire, par exemple, est, même dans la perception sensible, inspection de l'esprit. Cette inspection de l'esprit reste confuse et imparfaite tant qu'elle est spontanée et immédiate. Mais lorsqu'elle est analysée et parvient ainsi à la conscience, cette inspection de l'esprit devient une perception claire et distincte.

Dans la suite du texte, Descartes revient encore sur la résistance et la puissance des préjugés lorsqu'il écrit : « cependant je ne saurais trop m'étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur »². La force des préjugés fait que l'on considère comme impensable ou inadmissible l'idée que la perception puisse se passer de la sensation. Ainsi poursuit Descartes : « car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du

¹ AT IX-1, 24-25.

² AT IX-1, 25.

langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure ; d'où, je voudrais presque conclure que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non pas par la seule inspection de l'esprit »¹. Le piège se situe dans notre manière de parler, laquelle relève des préjugés. Descartes la trouve fautive parce qu'elle résulte d'une mauvaise conception que nous nous faisons de la perception. Nous pensons voir la cire alors que nous ne faisons que la juger. Sinon, en voyant deux choses différentes, on ne peut arriver à conclure qu'il s'agit du même morceau de cire. Ce qui nous permet de reconnaître la même cire c'est parce que nous ne voyons pas la cire, mais nous la jugeons. C'est pourquoi Descartes reconnaît que les termes du langage ordinaire nous trompent lorsque nous disons que « nous voyons la cire » plutôt que « nous jugeons que ceci est la cire ». Il incrimine les préjugés et les place à la base de ce qui nous entraîne à parler de façon complètement erronée. Dans cette perspective, Descartes considère la parole comme un effet, un produit de la pensée parce que cette dernière la précède et la conditionne.

Comment sortir des préjugés ? La suite de l'analyse va consister à donner des contre-exemples qui témoignent de la fausseté des préjugés afin de nous permettre de nous en délivrer. C'est le cas par exemple des hommes. « 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 [...] ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressort ? Mais je juge que ce sont des vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux »².

Pour Descartes, dire que ce que je vois à travers la fenêtre ce sont des hommes vrais, relève de l'inspection de l'esprit ou de la seule puissance de l'esprit qui réside en moi. Car par la seule vue je verrais la même chose s'il s'agissait de spectres ou d'automates. La ressemblance entre un automate qui n'est qu'un homme feint et l'homme en vrai est si grande, que se fier à la seule vision comporte inéluctablement des risques d'erreurs. La perception d'homme ne saurait m'être donnée par la vue. Lorsque je dis, cependant, que ce sont des hommes, j'en viens

¹ AT IX-1, 25.

² AT IX-1, 25.

plutôt à énoncer un jugement. Ainsi, la perception est intellectuelle. L'intellection est par conséquent sa condition de possibilité.

On peut toutefois reprocher à Descartes de négliger voire d'oublier l'importance de la dimension psychosociale dans l'activité perceptive. Comment, sans l'habitude de voir des hommes portant manteaux et chapeaux, pourrions-nous savoir qu'il s'agit des hommes sinon en les regardant de plus près et donc par les sens ? La sensation n'intervient-elle pas aussi dans la reconnaissance perceptive au même titre que le jugement ? Ne peut-on pas parler, dans ce cas, d'un cercle logique ? Certes, l'essentiel du discours de Descartes a consisté à montrer que la perception est intellectuelle, et par conséquent qu'elle relève de la pensée. De ce fait, il s'avère qu'il s'est servi des représentations des sens et de l'imagination, ne fût-ce que pour les récuser par la suite. Pour établir que la perception de la cire n'a rien à voir avec l'expérience sensible, Descartes a dû quand même passer par les sensations que j'ai de la cire afin de montrer que, même si elle change, elle reste la même.

Répondre à cette objection consiste à ne pas perdre de vue que Descartes, alors même qu'il s'appuie sur les représentations des objets — cire ou homme -, ne s'appuie surtout pas sur les objets de la représentation. A ce niveau de la méditation, les choses matérielles restent encore objet de doute. Certes, pour prouver que la perception ne tient pas à l'imagination, mais à la seule puissance de juger, Descartes s'est appuyé sur la possibilité d'une représentation venant des sens, mais dans le seul objectif de montrer les contradictions d'une telle possibilité.

Cette analyse permet d'éviter la confusion toujours possible entre la perception humaine et la sensation animale. Il n'y aurait rien d'humain si on se limitait à envisager les objets extérieurs par la seule activité de nos organes de sens. L'animal, lui, qui n'est pas capable de porter un jugement se borne à sentir tandis que l'homme doté de la puissance de juger est le seul être à réellement percevoir. Il peut, du reste, se tromper sur ce qu'il perçoit, mais il n'empêche que s'il perçoit c'est par l'entendement, même s'il n'est pas certain que l'objet perçu existe. Mais au moins, on reconnaîtra que la pensée de Descartes est un volontarisme qui passe par un effort pour réduire la part d'irréfléchi et d'involontaire qui compose le moi. Parce qu'en fait percevoir c'est juger selon Descartes. Etant le moyen par lequel nous connaissons le monde extérieur, la perception n'est pas un phénomène passif, identifiable à la sensation, une pure réception intérieure des objets du monde. Elle suppose au contraire une certaine forme d'organisation, de structuration ou de sélection des

données sensibles sans quoi elle ne pourrait jamais prétendre être une connaissance. C'est pourquoi la perception suppose un acte de volonté.

En outre, à partir de l'exemple du morceau de cire ou du contre-exemple des hommes qui passent dans la rue, l'esprit qui s'était relâché découvre que la perception est un signe de la chose pensante ou mieux a un sens dans l'analyse de celle-ci. Ainsi la perception prouve deux choses : que j'existe et que je n'existe que comme une chose pensante. En effet, le fait de dire que « je vois la cire » constitue une affirmation sans équivoque de mon existence. Même si je ne crois pas encore à l'existence de la cire, je dis tout de même « je » donc « je suis ». Logiquement, la découverte de mon existence précède la découverte de la cire. Par conséquent, affirmer toute existence extérieure à moi, c'est affirmer au préalable mon existence : la perception implique nécessairement l'existence de l'ego qui cogite.

Outre qu'elle me permet d'affirmer mon existence, la perception me renseigne également sur ce que je suis, elle constitue une preuve que je ne suis à proprement parler qu'une chose qui pense. En effet, si la perception s'est révélée de façon claire et distincte comme avant tout l'œuvre de l'entendement, il est fort logique que je me découvre être d'abord un entendement. Ainsi, nous sommes arrivés à montrer comment pour Descartes c'est l'entendement qui est la condition de possibilité de perception. Encore une fois, même sans la certitude de l'existence de la chose perçue, il est sans conteste que la perception de la chose suppose mon entendement. Il est donc logique que cet entendement existe comme existe aussi la perception. Par le biais de la perception, Descartes est conforté dans la certitude de son existence et de son existence en tant que chose pensante. Par-là, il est arrivé à montrer que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps, car il est la condition de possibilité de la connaissance du corps. La connaissance du corps dépend de celle de l'esprit puisque c'est le recours à l'entendement qui rend possible la perception des choses extérieures. L'esprit est premier, et selon la règle de l'ordre qui consiste à partir de l'évident pour opérer ensuite des déductions possibles, il faut donc partir de l'esprit pour connaître le corps. L'esprit est premier, selon l'ordre des raisons et qu'il n'est pas possible de procéder autrement. Ce n'est pas que l'esprit est nécessairement le plus important ou le plus fondamental, mais tout simplement parce qu'il est le plus aisé à connaître et que c'est de lui que doit dépendre la connaissance du corps selon l'ordre à suivre.

Ayant ainsi la certitude que les perceptions sont des pensées, j'ai autant plus d'assurance d'être nécessairement et toujours déjà une chose qui pense. Mais toujours est-il que la perception ne m'assure en rien de l'existence des choses extérieures, encore moins de mes sens. Elle constitue une preuve supplémentaire de ce que je suis comme une chose pensante. Elle me conforte dans ma certitude de n'être qu'une chose qui pense. Ainsi, la perception comme une preuve supplémentaire de mon existence en tant que chose pensante vient attester qu'il y a plus de preuves de l'existence de l'esprit. Et comme il y a encore d'autres preuves de l'esprit qui ne sont pas liées aux choses sensibles, il devient aisé à comprendre que l'esprit est plus facile à connaître que le corps. Même la perception qui n'est pas parvenue à prouver l'existence des corps sensibles est arrivée à prouver l'existence de l'esprit. Donc, ce n'était qu'un a priori à croire que la connaissance des choses extérieures était plus aisée que celle de l'esprit et qu'elle la précède.

En considérant le réel sous l'aspect de la conscience, de la pensée infinie et de l'intériorité, la matière ne se trouve-t-elle pas dévalorisée eu égard à ce changement de perspective assez bouleversant ? En fait, Descartes n'entend pas dévaloriser le corps ou la matière, mais reconnaît, au contraire, qu'étant plus difficile à connaître que l'esprit, il exige plus de circonspection, de vigilance et d'attention. L'esprit nous est facilement plus accessible que le corps. Nous avons la connaissance de ce que nous sommes comme chose pensante de façon immédiate, alors que de notre corps beaucoup de choses nous échappent. C'est ainsi que Descartes recourt à une expérience, celle du morceau de cire, pour nous persuader qu'il n'y a pas de matière sans conscience. L'expérience du morceau de cire nous a convaincus de la vérité que seule la conscience nous permet de reconnaître qu'il s'agit de la même cire quand bien même qu'elle aurait perdu toutes ses qualités sensibles. Après avoir perdu sa forme initiale, sa couleur, son parfum, sa saveur, son caractère dur au toucher, sans la conscience qui nous atteste de la permanence de la cire, nous serions amenés à penser nous trouver en face d'une autre chose. C'est donc grâce à notre conscience que nous connaissons que la cire est bien demeurée la même malgré toutes les modifications subies après l'avoir passé au feu. A cet égard, Descartes découvre que l'élément stable de la matière est l'infini. Celui-ci est ce qui demeure et reste de la matière lorsque tous ses éléments sensibles sont éliminés. Derrière son infini pouvoir de transformation, il y a l'idée qu'il existe toujours à découvrir dans la matière. Ce qui revient à dire que la matière n'est pas vraiment ce que l'on sait et sans la pensée on ne

saurait accéder à elle. Par conséquent, à la place de porter préjudice à la matière, la conscience lui est plutôt d'une grande nécessité et d'un grand avantage. De ce fait, il importe qu'elle existe de façon certaine, et qu'elle puisse constituer la première vérité qui soit facilement et directement accessible.

Enfin, Descartes croit arriver ainsi là où il voulait en faisant savoir que percevoir, c'est juger « car, écrit-il, 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, et non point par l'imagination ni par les sens, et 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 »¹. Il suffit de se référer à l'expérience pour être convaincu que la connaissance vraie n'est pas l'œuvre des sentiments. C'est par l'infirmité du langage et à la suite du poids des préjugés que nous disons voir les choses au lieu que nous les jugeons. Nous voyons le monde avec notre jugement et pas simplement avec nos yeux et nos sens. C'est notre jugement qui nous permet de reconnaître la même cire et de ne pas confondre les hommes des automates. Il n'y a que le jugement qui est capable de nous donner une interprétation juste des signes qui s'offrent à nous afin de nous éviter toute confusion possible.

Ainsi, Descartes a compris que lorsque l'être humain vit, c'est grâce à la conscience que son existence devient une existence consciente. Il ne vit pas qu'avec son corps, mais il vit surtout avec sa conscience. C'est elle qui permet à l'être humain de sentir son corps comme un corps humain et non comme un corps mécanique. Elle fait de l'être humain un être incarné. D'où l'importance de la conscience dans la valorisation et dans la connaissance du corps humain. A cet égard, l'expérience du corps est toujours déjà et nécessairement inséparable à un certain état de conscience. Ce qui rend possible l'esprit de découverte de l'homme lorsqu'il peut s'appliquer, à travers l'infini pouvoir de transformation de la matière, à découvrir les vérités cachées. C'est ce qui explique également la liberté qu'il peut exercer par rapport au corps. C'est toute la différence qu'il y a entre un automate et un corps humain. Celui-ci n'agit pas comme celui-là, d'où toute l'importance de la conscience. C'est sa manière d'être au monde avec, justement, son corps qui témoigne de son humanité. L'homme n'est pas homme seulement quand il exerce ses capacités cognitives ou

¹ AT IX-1, 26.

quand il fait usage de sa raison et une brute quand il boit, mange ou respire. Le corps de l'homme est lui aussi humain.

V. 2. Nouvelle orientation en métaphysique

Celui qui s'intéresse à la pensée de Descartes découvre en premier son attitude d'opposition délibérée et foncièrement radicale à tout ce qui peut s'appeler « renaissance », c'est-à-dire le retour aux anciens. Comme peut en témoigner cet extrait de sa lettre à Beeckman du 17 octobre 1630 : « Mais pour les opinions et les maximes des philosophes, aussitôt qu'on le dit, on ne les enseigne pas pour cela. Platon dit une chose, Aristote en dit une autre, Epicure une autre, Télésio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, et tous les novateurs, disent chacun diverses choses. Qui de tous ces gens-là enseigne à votre avis, je ne dis pas pour moi, mais qui que ce soit qui aime la sagesse ? »¹. Dans le même sens, Gouhier cite Baillet, biographe de Descartes, qui rapporte cette note de Descartes : « Je ne vois pas, dit-il, qu'il faille tant faire valoir l'Antiquité dans ceux qui portent la qualité d'Anciens. C'est un nom que nous méritons mieux qu'eux, parce que le monde est plus ancien maintenant qu'il ne l'était de leur temps, et que nous avons plus d'expérience qu'eux »².

Descartes a manifestement voulu son entreprise philosophique comme un non dit à l'histoire et la voit, et l'a ainsi voulue comme le moment « d'une naissance et non d'une re-naissance »³. Dans ce sens, ces propos de Descartes dans le *Discours de la méthode* se font aisément comprendre : « et enfin notre siècle me semblait aussi fleurissant, et aussi fertile en bons esprits, qu'ait été aucun de précédents. Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avait auparavant fait espérer »⁴. Parce qu'il voulait connaître par la science les forces de la nature pour pouvoir les utiliser à des fins utiles, notamment prolonger la durée de la vie humaine, et aussi espérait ramener à l'unité la multiplicité des connaissances pratiquement séparées. Ce texte de H. Gouhier à ce sujet est particulièrement significatif :

¹ AI I, 273-274.

² H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Paris, Vrin, 1958, p. 142.

³ *Ibidem*, p. 149.

⁴ AT VI, 5.

« Descartes se sent un moderne : ce sentiment de modernité naît de son travail ; or, la science dont il est l'artisan est entièrement nouvelle : il s'agit de renvoyer les anciens à leur antiquité et, du même coup, de constituer un passé vraiment passé qui sera l'Antiquité pensée en opposition au passé non plus seulement par la date de naissance, mais par le fait que son œuvre est périmée »¹.

Avec Descartes, l'ontologie des Anciens prend un coup de grâce et en même temps, on voit apparaître un style nouveau en métaphysique qui poursuit comme objectif : donner un fondement à la science moderne naissante. Il convient à cet effet, pour ce qui concerne Descartes, bien que l'histoire ne supporte ni ruptures complètes avec le passé ni commencements radicaux sans restriction, et malgré les liens incontestables qui peuvent le rattacher à la scolastique, de parler cependant d'une orientation vraiment nouvelle. Elle consacre et instaure ainsi un nouveau rapport à la métaphysique et dont les conséquences seront incalculables. Ce style nouveau, ainsi souligné plus haut, sanctionne la dégénérescence de l'ontologie d'une part, et d'autre part, fait du primat de la subjectivité le centre de gravité de la réflexion philosophique. Le *cogito* devient ainsi le premier principe que rien n'ébranle, que rien ne précède puisqu'il est l'édification de la philosophie nouvelle. Ce rôle de Descartes dans l'histoire de la philosophie a été exprimé comme suit par Husserl : « Avec lui (Descartes) la philosophie change complètement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal »².

Dans le premier volume de *La philosophie de la volonté*, P. Ricoeur, lorsqu'il donne les raisons qui l'empêchent d'accepter ce qu'il appelle « la cosmologie thomiste » et qui n'est en fait rien d'autre qu'un type d'ontologie, souligne ainsi la révolution cartésienne : « L'eidétique de la conscience ne peut compter que sur les seules notions qui peuvent être lues sur les actes d'un sujet... La conséquence extrême de la révolution cartésienne nous paraît être ceci : la découverte de l'originalité de la conscience par rapport à toute nature pensée objectivement est telle que nulle cosmologie ne peut plus englober cette conscience »³.

Que le primat de la subjectivité soit le centre de gravité de la réflexion philosophique, Hélène Bouchilloux semble en atténuer la portée lorsqu'elle affirme que « Le cogito ne devient donc le premier principe de toute une philosophie qu'à

¹ H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Op. cit., p. 144.

² E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947, p. 3.

³ P. RICOEUR, *La philosophie de la volonté*, T.1., Paris, Aubier, 1949, p. 181.

partir du moment où le Dieu dont l'être pensant que je suis enveloppe l'idée en devient le fondement »¹. Quant à Jean-Luc Marion, la question de fondement n'est pas si simple. Quand bien même dans les *Secondes réponses*, l'ego est expressément qualifié du nom de fondement, il constate tout de même une certaine ambivalence ou mieux « la dualité de deux fondements également possibles et alternativement réels, l'ego et Dieu », dans sa lecture des *Quatrièmes Réponses*. Ainsi poursuit-il, « le fondement passe de l'ego à Dieu ou plus exactement oscille de l'un à l'autre, car, que Dieu achève le fondement n'interdit pas à l'ego d'en exercer la lieutenance »².

Nous estimons, pour notre part, trouver un éclairage sur ce sujet dans le texte de Descartes lui-même, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, lorsqu'il écrit : « toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire »³. L'image est suggestive. Descartes fait jouer à la sagesse humaine le rôle d'une source qui éclaire. Il marque son opposition à toute une tradition, notamment platonicienne et augustinienne, pour laquelle l'esprit humain ne peut arriver à appréhender son objet que grâce à une lumière qui lui viendrait de l'extérieur, plus précisément d'un foyer transcendant qu'il ne porte pas en lui-même.

Mais le sujet cartésien qui joue le rôle du foyer lumineux est donc le point fixe, le fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'il est l'absolu, car chez Descartes le seul absolu c'est Dieu. Or, pour Descartes, l'expérience qui me fait découvrir l'évidence du « je pense, j'existe » est identique à celle de « Dieu existe ». La raison, c'est l'expérience d'une imperfection implacable que l'esprit humain fait de lui-même. Lorsqu'il se découvre comme limité, susceptible de douter, d'ignorer ou de désirer, c'est que sa pensée est portée vers quelque chose qui lui manque. Or cette expérience du moi, celle donc de sa finitude, le porte, par contraste, à découvrir qu'il existe avec lui un être infini et illimité. « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas parfait, si je n'avais pas en moi aucune idée d'un être plus parfait

¹ H. BOUCHILLOUX, *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*, Herman éditeurs, Paris, 2011, p. 9.

² J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F, 1981, p. 22.

³ AI I, 78.

que le mien, par comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »¹. Donc, c'est à partir de l'expérience de sa finitude que Descartes découvre l'existence d'un être parfait, qui n'est autre que Dieu évidemment, substance infinie dont je n'aurais pu avoir l'idée, « moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »². Il se fait que le sujet cartésien dans sa position auto-fondatrice se découvre en même temps comme un être fini et imparfait.

Mais cela n'indique-t-il pas que le *cogito* n'est pas véritablement le fondement dans la mesure où il dépend encore d'un être infini qui le dépasse et par rapport auquel il éprouve sa finitude ? Il importe d'observer que chez Descartes, l'expérience qui me prouve l'existence de Dieu est une expérience par laquelle l'esprit humain s'éprouve soi-même immédiatement, indépendamment de toute autre donnée. Du point de vue éthique comme épreuve de soi, le Dieu cartésien garantit et renforce la position fondatrice de l'esprit humain. C'est par l'existence même de Dieu que le sujet cartésien, au moment où il sort du doute radical, se trouve confirmé dans sa position auto-fondatrice.

Au regard de l'histoire de la métaphysique *stricto sensu* (au sens le plus précis), la vérité suivante nous paraît être indéniable : avec Descartes, la métaphysique se trouve engagée dans une orientation absolument nouvelle qui continue à inspirer jusqu'aujourd'hui les philosophes contemporains. De telle manière qu'il est celui qui « ouvre une ère de systématisations très diverses, mais dont les différences n'empêchent aucunement qu'elles aient toutes en commun leur relation directe avec la subjectivité, comme le reconnaît Jean-Dominique Robert. C'est dire que le règne des ontologies centrées sur l'être était bel et bien terminé. En revanche, commençait celui des métaphysiques dont le centre de gravité devenait désormais le Je, le Moi, la pensée, le sujet, qu'on le dise ou non transcendantal ».³

Cette orientation nouvelle, non seulement, instaure un nouveau rapport à la métaphysique, mais aussi, elle met en évidence l'esprit de découverte de l'homme comme une conséquence du rapport qu'il entretient avec la nature. Mais avant de montrer comment ce style nouveau en métaphysique nous éclaire sur la découverte

¹ AT IX-1, 36.

² AT IX-1, 36.

³ J.-D. ROBERT, *Descartes, créateur d'un nouveau style métaphysique. Réflexions sur l'introduction du primat de la subjectivité en philosophie première*, Dans *Revue Philosophie de Louvain*, n° 67, Tome 70, 1962, p. 376.

par Descartes de l'esprit de découverte de l'homme et de sa capacité créatrice, nous voulons tenter de répondre à la critique de Martin Heidegger sur l'absence supposée d'enracinement des racines métaphysiques de l'arbre de philosophie de Descartes. Cet éclairage nous paraît important à faire dès lors que l'on sait, et ce, par Descartes lui-même, que les fondements non assurés ou leur ruine conduisent inexorablement à la ruine de l'édifice tout entier. Et parce que nous n'admettons pas aussi, comme le dit Heidegger, que « la vérité de l'être est le fondement sur lequel prend appui la métaphysique, en tant que racine de l'arbre de la philosophie et dont elle se nourrit »¹. Comment parler de la fécondité d'une pensée philosophique représentée par la figure de l'arbre dont les racines (la métaphysique) ne sont enracinées dans un aucun sol ? Certainement, c'est un arbre appelé à mourir. Dans quel sens doit-on comprendre cette absence d'enracinement ? Serait-elle conforme au projet cartésien, que l'on considère que l'ontologie est absente de la métaphysique de Descartes, ou bien que « le souci des *Principes* » est de « fournir une métaphysique qui se suffise à elle-même ? »²

Mais, quel que soit le point de vue que l'on estime prendre en compte ou à considérer, nous estimons que l'absence d'enracinement de l'arbre de la philosophie est conforme au projet cartésien de la re-fondation du savoir. Dans la première des Méditations métaphysiques, Descartes s'exprime sans ambiguïté en ces termes : « Mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées »³. La pertinence de l'image de l'arbre de la philosophie est à trouver dans la démolition de l'édifice du savoir qui passe par la décomposition absolue et définitive des fondations. Car toute philosophie doit avoir comme exigence de n'« admettre quoi que ce soit comme prédonné », mais de n'admettre que ce qu'elle conçoit au fond d'elle-même ou ce qui procède elle-même, encore faut-il dans une « justification absolue »⁴. Ainsi, Husserl formule comme recommandation : « le philosophe, avant de disposer de quoi que ce soit, de quelque substrat théorique que ce soit, se voit dans la nécessité de réfléchir pour savoir comment parvenir à ce commencement, pour savoir comment il peut se donner à soi-

¹ M. HEIDEGGER, *Le retour au fondement de la métaphysique. Introduction à ce qu'est- ce- que la métaphysique 2*, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, p. 24.

² J.-M. BEYSSADE, *Etudes sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001, p. 196.

³ AT IX-1, 14.

⁴ E. HUSSERL, *Philosophie première*, T.2. *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, P.U.F., 1972, p. 7.

même, par son activité propre, dès lors quelque chose qu'il puisse admettre comme absolument justifié et qu'il puisse admettre comme commencement premier en soi »¹.

Pour éviter tout contre sens dans la compréhension de la philosophie représentée par un arbre que nous trouvons dans la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie* de Descartes, il nous faudra rappeler deux choses. Premièrement, lorsque Descartes utilise cette image pour parler de la philosophie en la comparant à un arbre, l'auteur nous emmène sur le terrain de la métaphore. Ce qui caractérise une métaphore, comme Descartes lui-même en révèle le sens dans lequel nous devons nous en tenir pour l'interpréter correctement, est « qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout point ressembler aux choses qu'elles représentent ». Et l'auteur de la *Dioptrique* va jusqu'à faire remarquer que « leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire »². Concrètement, le philosophe dans cette métaphore fait voir que la philosophie ressemble à un arbre, mais elle ne lui est pas identique. Il a utilisé la figure de l'arbre pour illustrer l'unité de la philosophie. En effet, aux vues de Descartes, de même que l'arbre est composé de racines, du tronc et de branches, ainsi la philosophie est faite de la métaphysique comme racines, de la physique qui équivaut au tronc et toutes les autres sciences représentées par les branches. Ces dernières étant principalement composées de médecine, mécanique et morale.

Cette approche sera sévèrement critiquée par Martin Heidegger qui voulait savoir dans quel sol ces racines (donc la métaphysique) trouvent-elles leur appui, mieux encore, d'où puisent-elles la sève nécessaire pour la vie de tout l'arbre. Sur quoi repose la métaphysique elle-même en tant que racines de l'arbre-philosophie ? En effet, cette absence apparente du sol dans lequel s'enracinerait la métaphysique semble ruinée en la déconstruisant, toute l'entreprise philosophique de Descartes. Car, Descartes est lui-même le premier à le savoir, un arbre dont les racines ne reposent sur rien est voué à la mort. La perspective cartésienne ne considère pas cette ressemblance comme une identité parce que, non seulement, cet arbre n'est enraciné dans aucun sol déterminé, mais aussi l'une des branches, en l'occurrence la morale a une position absolument particulière et aporétique au regard des autres branches et du tronc. Elle est dite « la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présument une entière

¹ E. HUSSERL, *Philosophie première*, T.2. *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, P.U.F., 1972, p. 7-8.

² AT VI, 113.

connaissance des autres sciences est le dernier degré de la sagesse »¹. A en croire Stephan Vaquero, « ce qui opère ainsi dans cette figure n'est autre, par conséquent, que la relation entre la métaphysique et la morale, qui doit être comprise à partir de l'indétermination topologique que signifie l'absence d'enracinement »².

Cette analyse qui établit un rapport entre la métaphysique qui constitue les racines de l'arbre de la philosophie et l'une de ses branches, la morale, rejoint notre analyse sur la véritable orientation de la philosophie cartésienne. La préoccupation éthique est ce qui caractérise l'œuvre de Descartes. Même dans ce qui peut paraître de la pure spéculation, l'orientation fondamentale de son œuvre est d'abord éthique et ensuite technique. C'est ce que nous laisse voir le lien entre la métaphysique et la morale. En réalité, si « la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences est le dernier degré de la sagesse », c'est exactement dans la mesure où l'acquisition du « souverain bien de la vie humaine »³ comporte comme exigence « une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts »⁴. Et pour parvenir à une telle connaissance, le philosophe précise qu'« il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes »⁵.

Deuxièmement, l'absence d'enracinement de l'arbre de la philosophie est, paradoxalement, ce qui montre la puissance et l'originalité de la philosophie cartésienne. En effet, en refusant de fonder la métaphysique sur « quelque chose qui existe déjà », sur « un fondement préexistant », dont dépendrait toute la fermeté de l'arbre (la philosophie), Descartes sauve cette dernière en ne la fondant que sur elle-même. Ainsi, comme le perçoit Stephan Vaquero, « l'originalité du projet cartésien consiste donc moins dans la reconstruction d'un édifice du savoir que dans détermination d'un lieu de fondation qui est à lui-même son propre fondement »⁶. C'est là toute la consistance et l'originalité de l'édifice cartésien qui, refusant d'exposer la philosophie à un fondement faible et chancelant, il la fonde plutôt sur la

¹ AT IX-2, 14.

² S. VAQUERO, *L'unité de la philosophie chez Descartes : métaphysique et topologie morale*, dans *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, Tome 134, 2009, p. 483.

³ AT IX-2, 9.

⁴ AT IX-2, 2.

⁵ AT IX-2, 2.

⁶ S. VAQUERO, *Art. cité*, p. 474.

raison. Celle-ci offre à toute connaissance authentique l'unité nécessaire. Désormais, l'autofondation de la philosophie se joue sur « l'indétermination topologique » des principes métaphysiques. En d'autres termes, avec Descartes, dans sa méthode de refondation, aucune science particulière ne peut nourrir la prétention d'avoir un fondement particulier. Toutes les sciences constituent, désormais, des « simples branches de cette seule et unique *universalis sapientitia* qui, d'après Descartes, comprend en tant que telle toute connaissance authentique en lui conférant l'unité nécessaire, à savoir l'unité de la raison dont elles dépendent toutes »¹.

Cette perspective cartésienne de la refondation dépouille tout savoir de tout fondement particulier déterminé, et ce, en vue de faire priorité à une unité formelle, indéterminée qui s'autofonde au moyen de la même méthode qui l'engendre. Du coup, si l'« ego » qui cogite est un être fini, la cogitation ou la pensée, qui est son attribut principal, est une substance indéterminée et donc « a-topologique », car cette « substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser [...], pour être n'a besoin d'aucun lieu »². Le cogito est à la fois le lieu de l'enracinement de tout savoir et celui de toutes les choses corporelles. Mais en même temps ce lieu est un « non-lieu » dans la mesure où, « pour être [il] n'a besoin d'aucun lieu ». Ainsi la philosophie cartésienne est à la fois une topologie et une a-topologie. C'est donc dans cette circularité d'un mouvement virevoltant autour de l'être qui trouve son fondement métaphysique dans l'indétermination topologique de la pensée que se trouve poser le fondement absolu de la re-fondation cartésienne du savoir. C'est cela qui explique et justifie « l'absence du sol » dans lequel s'enracine la philosophie comme arbre.

Désormais, c'est ce « non-sol », mieux ce « non-lieu » qui, en servant de fondement aux principes métaphysiques en tant que racines, assure *ipso facto*, leur universalité. Cette autofondation de la philosophie par le truchement de l'indétermination topologique a pour « expression verbale » le cogito. C'est lui le premier principe de la philosophie, et donc la première racine de l'arbre, mieux encore le « non-lieu » en tant que « lieu d'origine » de la philosophie d'après la juste expression de Husserl. C'est ce cogito en tant qu'il est un « non-lieu » ou une « indétermination topologique » qui affirme la souveraineté de l'esprit humain et

¹ E. HUSSERL, *Philosophie première*, Tome 2 : *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, P.U.F., 1990, p. 7.

² AT VI, 32.

fonde l'autonomie du sujet. Comme Husserl, l'on doit reconnaître à Descartes le mérite de « la découverte en apparence banale, de l'ego cogito et de la référence à ce dernier qu'implique la fondation absolue de la connaissance qu'il requérait ; en d'autres termes, ce fut la conviction que la connaissance transcendantale de soi-même est la source originaire de toute autre espèce de connaissance »¹.

Dans l'entretien avec Burman, l'auteur nous recommande d'observer comme règle « qu'il ne faut pas tellement s'appesantir sur les *Méditations* ni sur les choses métaphysiques, qu'il ne faut pas non plus les perfectionner par des commentaires ou choses semblables ; beaucoup moins encore, comme certains s'y essayent, les reprendre d'une manière plus profonde que l'auteur ne l'a fait, car il les a traités de manière assez profonde. Mais il suffit d'en avoir pris connaissance une fois d'une manière générale et de se rappeler la conclusion ; autrement l'esprit se détourne trop des choses physiques et sensibles et devient impropre à les considérer : ce qui est pourtant l'occupation la plus souhaitable pour les hommes, parce qu'ils y trouveraient abondamment de l'utilité »². D'abord, parce que Descartes a voulu assigner comme principal objectif à la métaphysique de donner aux autres sciences un fondement qui peut les rendre certaines afin de leur permettre de produire des fruits qu'on espère attendre d'elles. Aller plus loin que Descartes dans cette entreprise serait préjudiciable à l'esprit parce qu'on prendrait le risque de le détourner des tâches plus utiles et plus actuelles.

En définitive, l'absence d'enracinement de l'arbre de la philosophie correspond au projet cartésien de la refondation du savoir. Il n'a pas voulu que son entreprise ressemble à une reconstruction. Celle-ci suppose un travail de construction à partir des anciennes fondations. Pour Descartes, bâtir sur les anciens fondements, c'est faire reposer l'édifice du savoir sur des fondements peu fermes et chancelants. C'est ainsi que son entreprise a consisté à doter le savoir humain d'un lieu de

¹ E. HUSSERL, *Philosophie première*, Tome 2 : *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF., 1972, p. 6.

² R. DESCARTES, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, (Bibliothèque de la pléiade), Gallimard, 1952, p. 1381. Lire aussi : *Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643* : « En fin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique (...), 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 et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et 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 et les sens ». A la même correspondante, novembre 1643, il écrit encore : « l'expérience m'avait fait connaître que la plupart des esprits qui ont de la facilité à entendre les raisonnements de la métaphysique ne peuvent pas concevoir ceux de l'algèbre et réciproquement ».

fondation qui trouve en lui-même son propre fondement. Ce lieu de fondation, en même temps le lieu de production infinie des connaissances, est, à proprement parler, un non-lieu, et donc a-topologique, mais qui nous « conduit à devoir identifier notre pensée comme le paradoxe d'un être fini portant en soi la tâche de l'infini »¹. Voilà pourquoi il devient aisé de comprendre que c'est le cogito, principe a-topologique en tant qu'il est un non-lieu, qui constitue le sol sur lequel s'enracine toute la philosophie. Il est ce principe ou cette racine métaphysique qui me donne la connaissance du monde et par lequel je sais qu'il existe un monde.

De ce qui précède, nous pouvons comprendre pourquoi Descartes ne pouvait pas concevoir une science sans métaphysique. Certainement, c'est inédit. Mais pourquoi est-ce inédit ? Et comment arrive-t-il par cette nouvelle orientation métaphysique à établir l'esprit de découverte de l'homme ? Dans sa recherche pour savoir s'il n'était pas quelque chose de plus, Descartes écrit : « Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais ? Je n'en sais rien ; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues, j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être »². A ce stade, Descartes prétend décider seulement de ce qu'il sait être. Clairement, on se trouve au niveau de l'ordre de la connaissance, et non de l'être, car de ce qu'il est, Descartes dit ne rien savoir. Ce qui pense à dire qu'à ce stade de la Méditation seconde, parce que la science de ma nature n'étant pas fondée sur la vérité divine, ne possède encore qu'une nécessité subjective. Ici, la connaissance qu'il a de sa nature est à la fois limitée et certaine. Elle est certaine, car Descartes est assuré d'être une chose qui pense, et elle est limitée dans la mesure où il semble ne pas être assuré d'être seulement une chose qui pense. Il se pourrait qu'il soit peut-être autre chose encore, et des réalités qui étaient rejetées hors de lui parce qu'elles lui étaient inconnues et incertaines, pourraient lui appartenir. C'est alors qu'on voit combien la véracité divine sera nécessaire pour établir la distinction réelle entre l'âme et le corps, ou encore pour établir que « je suis seulement une chose qui pense ».

Pour Descartes, la conscience et Dieu sont les deux piliers de la philosophie. Ces deux réalités se sont révélées à lui comme absolument indubitables et évidentes. Mais pourquoi alors la conscience et Dieu seraient-ils nécessaires et indispensables

¹ N. GRIMALDI, *Descartes et ses fables*, Paris, P.U.F., 2006, p. 98.

² AT IX-1, 21.

pour faire de la science ? Il y a d'abord une raison historique. La science elle-même ressent la nécessité d'une réflexion sur elle, afin d'appréhender le pourquoi et de donner la justification de ce qu'elle fait, en faisant usage de réflexion particulièrement sur elle-même. Il s'avère qu'actuellement ce sont l'épistémologie et la philosophie des sciences, voire l'histoire des sciences comme les comités d'éthique qui tentent de réfléchir sur la science. Ce travail critique, par le passé, était la prérogative de la métaphysique qui s'efforçait de questionner sur la nécessité et l'utilité de certaines découvertes scientifiques. Certes, cet aspect métaphysique de la science n'a pas disparu, car l'extraordinaire développement de la science contemporaine et de ses spectaculaires découvertes continuent d'éveiller notre imagination philosophique.

La raison qui a inspiré Descartes est surtout morale. Pour Descartes, faire de la science exige que l'on sache l'endroit où l'on se trouve précisément et que l'on sache aussi sur quoi on peut s'appuyer. Ainsi, il estime pouvoir trouver une réponse avec les idées de la conscience et de Dieu. Attendu que nous sommes une conscience, nous fonder sur elle est une garantie que nous saurons toujours de quoi nous parlons. Et puisque l'infini existant absolument, en nous fondant sur l'infini, nous serons certainement assurés et convaincus de parler de quelque chose qui existe. Mais la raison la plus originale apparaît lorsque Descartes est parvenu à considérer le réel comme un infini de pensée et non comme une chose ou comme un vide. C'est en se fondant sur la pensée que l'on a en soi et sur l'infini de pensée qui est en Dieu, en les faisant communiquer que l'on peut prétendre avoir accès à cet infini de pensée. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre pourquoi avoir besoin de ces deux piliers — la conscience et Dieu — comme fondements de la philosophie pour faire de la science et pouvoir penser le réel comme infini de pensée.

Concevoir le réel comme un infini de pensée, comme le fait Descartes, est d'une portée philosophique évidente. A cause de son infini pouvoir de transformation, le réel est dit infini de pensée et, de ce fait induit qu'il y a toujours à découvrir et à penser dans le réel, et que la pensée est comme au-devant de nous. Ainsi, la pensée étant comme à venir, ce qui est souligné, c'est le rôle particulier que l'esprit humain doit jouer dans les découvertes qu'il est appelé à faire dans tous les domaines. De cette manière s'éclaire ce que Descartes a voulu signifier à travers la métaphore de l'arbre de la philosophie : l'exigence et la nécessité de penser de manière nouvelle, originale et dynamique. Certes, il convient de savoir que le réel existe, mais il importe de préciser que ce réel est spirituel et qu'il n'est pas aveugle. Ce qui explique la

pertinence de la notion de Dieu, car celui-ci est aussi proactif, agissant et non pas statique. L'esprit humain pour s'en approcher doit penser infiniment, et penser infiniment c'est être entreprenant et mobiliser ses facultés cognitives dans une dynamique de découverte du monde et des hommes. En effet, dans l'importantissime Méditation troisième Descartes parle de l'idée de Dieu qui est innée en moi « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage »¹. Mais, il prend soin de préciser qu'« il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »². En ce monde, je suis donc le signe de Dieu, et le *cogito* n'est autre chose que l'idée de Dieu. Je suis en effet, comme le perçoit F. Alquié, « la conscience qui devant tout être fini, toute essence finie, dépasse cet être, cette essence, les aperçoit sur fond d'infini créateur, infini nécessairement libre et posant les vérités éternelles »³.

La philosophie cartésienne, représentée par un arbre, suggère l'idée que l'être humain porte en lui la tâche de l'infini. L'esprit humain, foyer lumineux et lieu d'enracinement de l'arbre de la philosophie, peut tirer une infinité de vérités de la finitude de notre entendement. « Comme l'arbre est la tâche que toute graine porte en elle l'exigence d'accomplir, affirme Nicolas Grimaldi, de même cette infinité de vérités est-elle la tâche que notre pensée porte en elle l'exigence de découvrir. Par cette image végétale d'une croissance et d'un développement continu, nous voici donc conduits, à devoir identifier notre pensée comme le paradoxe d'un être fini portant en soi la tâche de l'infini »⁴.

Les grecs, avec Aristote, la métaphysique c'est la philosophie première. Première en importance et en dignité. C'est ainsi qu'ils l'ont voulue comme « l'étude du noyau pensant de la réalité », et cette réalité considérée comme grande pensée en action. Tandis que les pères de l'Eglise ont associé tout simplement ce noyau pensant à Dieu, réalité purement spirituelle et transcendant toute réalité. Là où Descartes est original, c'est lorsqu'il associe Dieu à l'esprit de découverte de l'homme. Personne avant lui n'avait osé concevoir un tel lien qui renouvelle totalement la métaphysique en pensant le réel comme dynamique de pensée et de découverte. Chez Descartes, l'idée de Dieu n'est donc pas une illusion. C'est elle, en effet, qui permet de penser la

¹ AT IX-1, 41.

² AT IX-1, 41.

³ F. ALQUIÉ, *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, Dans *Descartes*, Paris, Ed. Minuit, 1957, p. 29-30.

⁴ N. GRIMALDI, *Descartes et ses fables*, Paris, PUF, 2006, p. 98.

réalité comme un infini appelant un progrès infini. Dès lors que la réalité est perçue comme un infini de pensée, que devient alors la vérité, si celle-ci « en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet »¹ ? Encore une fois, Descartes va apporter une réponse originale.

V. 3. Un nouveau critère de la vérité : vérité comme affaire de pensée

Descartes pose la question de la vérité comme une façon de prévenir l'erreur et l'illusion. Pour se prémunir des risques d'erreur et d'illusion, il faut une connaissance certaine qui est la conséquence d'un acte unitaire de l'esprit qui saisit de manière absolue et donc dans sa totalité un certain contenu objectif et qui est caractérisée par la simplicité de son objet. A la différence de Montaigne considéré comme l'homme de l'écoulement à la manière d'Héraclite qui épouse le mouvement du moi et du réel sans vouloir l'arrêter pour l'ordonner, Descartes formule son projet en ces termes : « Tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc et l'argile »². L'objectif de Descartes au fond, c'est de chercher à ne plus être locataire de l'erreur, mais d'avoir sa propre habitation. Et celle-ci n'est rien d'autre que soi-même, être propriétaire de ses idées. Ainsi projette-t-il encore son dessein : « jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fond qui est tout à moi »³. Descartes a la nette impression que le monde perçu est parsemé d'astuces très habiles destinées à tromper. Ainsi, pour enrayer et déjouer ces astuces trompeuses, la pensée de Descartes est une invitation à « tourner le regard de l'esprit vers des choses beaucoup plus simples que celles que l'on trouve dans le monde et qui pour cette raison peuvent être facilement aperçues par l'esprit qui s'exerce ainsi à reconnaître le vrai »⁴.

Descartes avoue avoir fait de la vérité un sujet de travail de toute sa vie. Il en a fait son problème le plus propre, car dit-il : « pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentale claire, qu'il est impossible de

¹ AT II, 597.

² AT VI, 29.

³ AT VI, 15.

⁴ P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 458.

l'ignorer»¹. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que le doute cartésien n'était qu'un processus provisoire et méthodique qui devait conduire à la certitude. Dès lors, Descartes entreprendra dans les *Méditations* comme dans le *Discours* d'indiquer comment, à partir de cette certitude conquise, arriver à l'établissement de la vérité dont les principaux critères seront la clarté et la distinction. La question qu'on peut se poser, et que Descartes s'est certainement posée est de savoir comment prouver que la pensée est capable du vrai. Autrement dit, quel crédit peut-on accorder au moi qui pense toujours à travers ?

C'est ainsi que Descartes fait appel à Dieu, jusqu'alors manifestement absent de ce qui ressemble à un monologue initial, à un huis clos entre soi et soi-même, entre soi et ses propres représentations. Ainsi donc, c'est partant de l'idée de l'infini en nous, rappelons-le, que Descartes arrive à déduire l'idée de l'existence de Dieu. A ce propos, Descartes écrit : « Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou j'existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude »².

L'infinitude de l'idée se donne à elle-même comme ce qui atteste l'extériorité, comme une preuve qu'il existe un être en dehors de moi qui me dépasse et qui est à l'origine de l'idée. Cependant, le moi, étant limité, est capable de commettre des erreurs, de confondre le vrai avec le faux en prenant l'un pour l'autre et vice versa. D'où la nécessité de se donner un critère interne. Celui-ci existe. Il s'agit de la clarté et de la distinction. Ce double critère est perceptible et peut être appliqué à tout contenu représentatif.

Remarquons qu'il y a une sorte de certitude absolue du vrai qui le distingue à l'instant même du faux. Mais cette évidence n'est discernable que lorsqu'on se donne les moyens de repartir au point de départ. Cette attitude de prudence rationnelle permet d'opérer la reconstruction du « je ». En ce sens, l'on ne pourra accorder sa créance qu'au contenu représentatif qui se conforme à ce double impératif. C'est pourquoi il importe de passer au peigne fin nos croyances. Pour y parvenir, il faut

¹ AT II, 596-597.

² AT IX-1, 42.

tenir à ramener la pluralité des images mentales de nature complexes à des éléments simples. C'est l'obligation qui incombe à l'esprit dans sa capacité distinctive et discriminante pour diviser, séparer et isoler. Voilà ce qui se donne à comprendre, dans le *Discours de la méthode*, des préceptes deuxième et troisième. Ainsi y lit-on : « diviser chacune des difficultés que j'examinerai, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre », « [...] construire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître »¹.

Ce qui précède est une véritable chimie intellectuelle, car pour espérer arriver à un risque quasi nul d'erreur, il est nécessaire de penser juste. Et penser juste exige d'opérer le passage du complexe au simple. Ce qui permet d'obtenir la clarté et la netteté en même temps, puisque l'esprit aura éliminé toute connaissance brouillonne et réglé ce qui pourrait rester jusque-là dans le vague. Il aura ainsi évité toute confusion entre la représentation, son contenu et l'arrière-plan avec lequel l'on n'arrivait pas à les distinguer. Dans une certaine mesure, la netteté renvoie au fond et la distinction représente la forme. Et en conséquence, à partir des éléments simples, comme par engencements ou par assemblages on atteindra le complexe. Avec toujours, ce que nous appelons « la distanciation représentationnelle » c'est-à-dire être toujours capable de prendre de la distance par rapport au contenu de ses représentations pour pouvoir les examiner minutieusement et les juger. C'est à ce stade d'évaluation qu'intervient la volonté, qui constitue avec l'entendement les deux grandes instances de la subjectivité cartésienne. Car penser comprend un acte de l'entendement et de la volonté. L'entendement produit des représentations et la volonté admet ou rejette et décide de notre adhésion à la représentation produite.

Or ces deux instances de la subjectivité cartésienne n'émettent pas toujours sur la même longueur d'onde, ne sont toujours pas synchrones. Ainsi, dit Descartes : « me regardant de plus près, et considérant qu'elles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté »².

¹ AT VI, 18.

² AT IX-1, 45.

Il ressort de cela, de façon claire et nette, que la subjectivité est caractérisée par le désaccord entre l'entendement qui est une faculté finie, car nous ne pouvons pas tout connaître, et la volonté qui a un pouvoir infini, parce qu'elle peut vouloir tout jusqu'à vouloir devenir Dieu. C'est dans ce manque de synchronie entre l'entendement et la volonté que réside la possibilité de l'erreur. Mes idées peuvent être pour autant claires et distinctes, mais il faut que la volonté qui est la faculté d'élire les accepte.

Au sein de la représentation, l'activité de la volonté est de même nature, c'est-à-dire semblable ou identique à l'activité du jugement. Car, en toute vraisemblance, penser c'est à la fois se représenter et juger. Toute idée suppose et implique donc un jugement. Or souvent, le laborieux travail de l'établissement de la clarté et de la distinction est court-circuité par la volonté qui, dans la plupart des cas, se hâte. Ce qui est en contradiction avec l'attitude intellectuelle de Descartes qui est un homme à ne pas se presser. Ainsi y lit-on : « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber »¹.

C'est pour cette raison que l'erreur ne peut pas être considérée comme une antithèse ou comme une compensation de notre finitude ontologique. Elle est le propre de l'homme, elle relève de la responsabilité de l'homme : c'est parce que la liberté humaine est indéfinie, étant comme une « parcelle de la divinité en l'homme », qu'elle expose l'homme à l'erreur. Celle-ci est la conséquence paradoxale de l'indéfinie de notre liberté. En ce sens, l'erreur se révèle être un acte de volonté libre qui doit être imputé uniquement à l'homme. Elle n'est pas une fatalité. La question de la vérité avec Descartes devient une question de volonté. Il est possible d'atteindre la vérité à condition de la vouloir. L'homme est libre de choisir entre le vrai et le faux, et de ce fait, être installé comme le maître de la connaissance.

A ce stade, la seule question qui mérite d'être posée est de savoir, comment la démarche cartésienne toute fondée sur l'intériorité est-elle compatible avec la vérité ? Communément, on s'accorde à définir la vérité comme le fait de penser ce qui est. De façon plus précise, elle est la correspondance entre la pensée et la réalité. La vérité est ce qui est conforme à la réalité et qui peut être attesté par l'observation ou par

¹ AT VI, 16-17.

l'expérimentation. En d'autres termes, ce qui est vrai est ce qui correspond à la réalité des faits. Il importe alors que l'on puisse procéder à la vérification de ce qui est pensé et que l'on arrive à en faire l'expérience. Mais, cette approche réaliste de la vérité suscite un certain nombre de difficultés. Présenter la correspondance avec la réalité comme le fondement de la vérité nous semble une approche naïve et trop étroite. Car concevoir la vérité comme un simple duplicata de la réalité, c'est prendre le risque de la faire reposer sur des conjectures ou des opinions dès lors que le réel se trouve être instable, multiple et non définissable. C'est finalement le risque de s'exposer à l'arbitraire et à ce qui est aléatoire.

Une autre question qui n'est pas seulement subsidiaire, mais de fond est de savoir, de quoi parle-t-on lorsqu'on parle du réel ? C'est ici que la question de la vérité est transformée profondément par Descartes lorsqu'il fait de la réalité un infini de pensée. Dès lors, on n'est plus confronté à un réel multiple, instable et non défini, car désormais il est précis et unique, et c'est, en l'occurrence, la pensée. N'y a-t-il pas ainsi risque de solipsisme lorsqu'on cherche à se maintenir dans la pure pensée, comme ce qui semble être le cas ? Que faut-il alors entendre de la vérité ?

Descartes qui se pose le même genre de question, tente y apporter, à notre humble avis, une réponse originale. « D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? » s'interroge-t-il. Sa réponse est claire : « C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférentes elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche »¹. Comme nous l'avions dit plus haut, et Descartes dans cette citation affirme ce qui est de tout le temps connu de tous les hommes que tout être humain possède un entendement, mais aussi une volonté. La volonté étant infinie par rapport à l'entendement, qui lui, est limité, Descartes conçoit la vérité comme l'accord entre la volonté et l'entendement. En ce sens, une pensée vraie est une pensée voulue.

Dans cet ordre d'idée, comme il ne doit pas y avoir de volonté sans entendement, de même il ne peut y avoir de l'entendement sans la volonté. Ainsi, penser sans avoir la volonté de penser a le même degré d'absurdité que de vouloir sans avoir réfléchi au préalable sur ce que l'on veut. Penser suppose alors une ferme

¹ AT IX-1, 46.

et constante résolution de vouloir ce que l'on pense et vouloir doit comporter comme exigence le fait de penser ce que l'on veut. Ainsi, penser juste est la conséquence à la fois d'une volonté éclairée et d'une pensée voulue. Apparemment jusqu'à ce niveau on ne sort pas du solipsisme c'est-à-dire du risque de ramener tout à la conscience et de se maintenir enfermer dans celle-ci en prenant sa conscience pour l'unique réalité, et ainsi être prisonnier de sa solitude. Tout ceci semble donner l'impression d'une conception très subjective de la question. Comment le fait d'avoir la volonté de penser peut-il constituer l'unique fondement d'une pensée juste ?

De toute évidence, ce que Descartes apporte comme éclairage ou mieux comme réponse à la question de la vérité est plus exigeant que la vision réaliste de celle-ci. Descartes ne retient pas la correspondance avec le réel extérieur comme ce qui peut constituer le fondement de la vérité. Il juge cette conception comme plus reposante, car, estime-t-il, il est plus aisé de se reporter au réel extérieur. Mais lorsque la vérité devient une affaire de volonté, il n'y a point de répit aussi longtemps que la vie intérieure n'a pas donné son assentiment jusqu'à faire d'une pensée sa pensée. C'est faire d'une pensée, une pensée assumée, et capable d'être justifiée rationnellement et non point seulement une pensée. Sans cela, il n'y a pas de vérité en perspective. L'on comprend dès lors que la conception de Descartes de la vérité soit plus exigeante, car en ce qui concerne la vérité, souvent on se borne à se fier ou à faire confiance à la conception qui semble nous donner un rapport immédiat et direct à la vérité de la chose alors que ce rapport est souvent trompeur. La conception cartésienne a le mérite de changer bien des choses, notamment à l'égard de l'erreur. Celle-ci devient un manque de relation à soi et non pas comme quelque chose d'inévitable qui exige résignation ou tout simplement comme quelque chose qui relève de la faiblesse humaine. L'erreur procède d'un manque de volonté dans l'exercice de la pensée. C'est quand on pense sans vouloir et que l'on veut sans se laisser éclairer, que l'on se trompe. C'est la dislocation avec soi, la division avec soi qui est source d'erreur. Qui cherche à pouvoir accéder à la vérité doit d'abord chercher à s'unifier intérieurement.

CHAPITRE VI : STATUT DE L'HOMME : CONSEQUENCES EPISTEMOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

Au début de son ouvrage sur « Descartes c'est la France », André Glucksmann écrit : « Pour nous qui devons vivre sans illusion dans un temps sans Messie »¹. Cette épigraphe de Glucksmann caractérise bien la philosophie cartésienne qui accorde le primat au sujet pensant dans son rapport avec ce qui l'entoure. C'est un véritable éveil à nos expériences particulières ; un véritable appel à la responsabilité, à la créativité, appel à être un sujet pensant conscient et confiant en ses capacités de transformer la condition humaine en vue du mieux-être de tous et de chacun. Aussi, la démarche cartésienne qui fait d'ailleurs de la générosité la vertu première se fonde sur la reconnaissance des vraies valeurs. C'est ainsi que chez Descartes la vertu consiste essentiellement dans cette disposition intérieure permanente qui est une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que conseille la raison, sans se laisser détourner par les passions². Sans se départir de cette définition, en y ajoutant la nécessité « d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître »³, à savoir les choses que l'on croit être bonnes et même les meilleures, Descartes veut souligner comment l'ignorance est à l'origine du vice, et comment la connaissance de la vérité garantit la rectitude de la conduite. C'est la résolution de faire triompher la connaissance de la vérité sur le doute et l'erreur qui donne tout son sens à l'œuvre de Descartes.

A l'horizon de la recherche cartésienne, comme souligné précédemment, il y a une exigence d'ordre pratique et non purement spéculatif. Par conséquent, si l'homme use correctement de sa capacité de bien penser, il fera les meilleurs choix qui lui permettront d'éviter toute agression sauvage sur la nature et de s'affranchir, de se libérer et de libérer tous ses co-existants. L'homme cartésien est un être conscient de sa responsabilité, lequel sait que bien conduire ses pensées n'a de sens que si l'on conduit bien sa vie. Le secret réside là encore dans le fait de s'appliquer à soi-même, d'apprendre à tirer avantage de soi. Ainsi, on peut ne pas subir la condition humaine.

¹ A. GLUCKSMANN, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987.

² Voir *Lettre du 4 août 1645 à Elisabeth*, A. T. IV, 265 : parmi les trois choses qu'il faut observer pour que chacun se rende content de soi-même « sans rien attendre d'ailleurs, il y a “une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu”.

³ AT V, 83. *Lettre à la reine Christine*.

Si Descartes possède une telle importance dans l'histoire de la pensée, c'est parce qu'il est celui qui a pertinemment compris que la pensée est inséparable de l'homme qui la pense. La confusion, le désordre ou le chaos du monde cesse à partir du moment où l'on rentre à l'intérieur de soi pour être ainsi en face de sa propre conscience. Sans la conscience, on laisse s'installer le règne du chaos. Mais lorsqu'on rentre à l'intérieur de soi et que l'on rencontre sa conscience, le monde devient dynamique et susceptible de délivrer un nombre infini de riches connaissances et informations. Ce n'est qu'ainsi que l'être humain pourra se servir de l'extérieur pour sa construction intérieure. C'est une conception des choses qui révolutionne le cours de l'humanité puisqu'il s'agit principalement d'une incitation à la prise de conscience de notre vocation existentielle. Si nous faisons du monde un monde pour une conscience, cette transformation est, à proprement parler, une découverte qui fait que le monde soit rempli de sens. Ce qui prouve, s'il en était besoin, que l'intérêt de Descartes pour les sciences n'était qu'un tremplin pour parvenir à la sagesse. Son principal objectif n'était pas de diriger le monde, mais de bien conduire sa vie ainsi que ses pensées.

Dans toutes ses entreprises, l'homme cartésien se sait pourvu du bon sens. Équitablement intelligent et raisonnable, sa responsabilité dans la pensée de Descartes passe par une exigence d'user de sa raison pour développer la dimension de réflexion personnelle et systématique, de telle sorte que ses entreprises ne soient pas déconnectées des véritables enjeux existentiels. Car « la raison cartésienne cristallise la déraison comme une maladie mortelle et intime »¹, note Glucksmann.

Dans les pages précédentes, nous avons montré que Descartes n'a distingué l'âme du corps, ou la chose qui pense de la chose étendue, en tenant compte de leur attribut respectif, que pour découvrir la capacité créatrice de l'homme. L'être humain est doté de la capacité de prendre du recul par rapport à tout ce qui concerne le corps pour réfléchir à son sujet, ce que nous avons appelé « jeu de distances, créateur de lien ». C'est un être humain qui cherche toujours à agir au mieux tout en se fixant des limites afin d'épargner aux autres des souffrances et à l'environnement la détérioration. Ce nouveau rapport à la nature induit une idée de l'homme selon Descartes que nous voulons mettre en évidence dans les pages qui suivent. Si l'homme peut accorder une attention particulière aux autres et à son environnement,

¹ A. GLUCKSMANN, *Descartes c'est la France*, *Op. cit.*, p. 12.

s'il est capable de rompre avec l'isolement de la conscience et de l'autoréférentialité c'est parce qu'il est un être doué du bon sens, qui possède cette capacité de bien juger. « Naturellement porté à faire de grandes choses », l'homme cartésien est capable d'oser le Je, il est déterminé, résolu et ferme pour « procurer autant qu'il est en [lui] le bien général de tous ». Descartes secoue notre paresse en nous incitant à nous impliquer dans tout ce que nous concevons et entreprenons, parce que « c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même »¹.

VI. 1. L'homme comme être doué du bon sens.

En 1637, le public assiste à la publication du *Discours de la méthode*, un texte qui va foncièrement donner une nouvelle orientation à la pratique philosophique. Outre le fait qu'il contient d'emblée une proclamation de l'égalité de tous les hommes par la raison et le propos d'améliorer par la science la condition humaine, ce texte est un récit qui retrace ce que furent les chemins parcourus par son auteur dans son entreprise philosophique. Il entreprend son parcours philosophique à la façon de Montaigne, mais avec bien plus de concision, par l'expérience de soi pour philosopher. On peut distinguer cinq moments dans ce texte. Descartes ouvre son entreprise par la trouvaille du bon sens, qu'il emploiera dans un double objectif : bien conduire ses pensées par la méthode et aussi bien conduire sa vie par la morale, quand bien même elle ne serait que provisoire. Conséquemment, le besoin impérieux de posséder des certitudes, et non pas uniquement une méthode et une morale, le conduira à chercher quelque chose sur quoi fonder toute connaissance vraie. C'est ce qui l'incitera à passer au plan métaphysique pour trouver la conscience et Dieu au fondement du savoir authentique. Ces deux piliers de sa philosophie lui permettront d'être assuré de la réalité en lui et hors de lui. Confirmé ainsi de la réalité grâce à la réflexion métaphysique qui lui a permis de remonter à ses fondements, il peut revenir sur le terrain de la condition humaine pour y dégager une science du monde et de l'homme. Ce n'est qu'après avoir trouvé et s'être assuré des fondements métaphysiques de la science que Descartes s'est engagé dans la sphère de celle-ci. Il a donc d'abord placé la conscience ou plus généralement l'esprit avant la science. C'est tout comprendre pourquoi il a pris soin de commencer le texte du *Discours de la*

¹ AT IV, 317.

méthode par l'évocation du bon sens parce que sans la conscience notre science sera fantaisiste et ainsi exposée à l'arbitraire. Et tout commence par le bon sens.

La découverte du « bon sens » cartésien, autrement appelé, comme le précise le premier paragraphe du Discours de la méthode, la puissance de bien juger ou la raison, est une véritable révolution au sens plein du terme. En effet, le *Discours de la méthode* commence par l'affirmation de la confiance en l'homme, de la conviction que la raison humaine possède une puissance capable de transformer les conditions d'existence humaine. Pour un mieux-être et pour un mieux-vivre, le premier paragraphe de ce texte de Descartes se veut une affirmation de la confiance dans les ressources de la nature de l'homme qui le rendent capable de créer des conditions, pourrait-on dire dans un langage plus contemporain, d'habitabilité existentielle meilleure.

Le texte cartésien commence en ces termes : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien »¹.

Pour Descartes, le bon sens qui est l'autre nom de la *bona mens*, ou, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, le synonyme d'*humana sapientia*, est la chose du monde la mieux partagée, et il est équitablement commun à tous les hommes ou mieux naturellement égal en tous les hommes. Plusieurs années plus tard, à savoir dans la *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, Descartes reviendra sur cette égalité de raison lorsqu'il écrira : « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne

¹ AT VI, 1-2.

fussent capables d'entrer dans les bons sentiments, et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut »¹.

Aussi, doit-on noter également dans le passage précédemment cité du *Discours* que le bon sens, en tant que capacité à distinguer le vrai du faux, est l'équivalent de la raison ou de la lumière naturelle. Comment est-il alors possible que chacun maintienne une opinion différente ? D'où proviendrait une telle diversité dès lors que toutes les personnes sont pourtant également raisonnables ? Comment expliquer que les entreprises respectives des peuples, des personnes également raisonnables, ne connaissent pas un sort identique ? Autrement dit, d'où viennent alors les échecs pour les uns et la réussite pour les autres ? Comment peut-on s'expliquer cette variété dans le succès ou dans l'échec auquel beaucoup aboutissent ?

Pour Descartes, la raison en est simple : c'est parce que tous les hommes ne savent pas faire un bon usage de leur raison ; ou bien ils considèrent des objets différents, ou bien les chemins qu'ils suivent sont divergents. En effet, Descartes constate avec raison qu'il n'y a presque personne qui fasse bon usage de la lumière naturelle. Beaucoup ne savent pas se servir d'eux-mêmes. L'homme est lui-même responsable de ses égarements, de même qu'il est responsable de la conduite de ses pensées, car, selon Descartes, c'est dans la construction des chemins de pensée que réside le propre de l'homme. Dans sa lettre du 16 octobre 1639 à Mersenne, Descartes affirmait déjà que « Tous les hommes ayant une même lumière naturelle semblent devoir tous avoir les mêmes notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière naturelle, d'où vient que plusieurs peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion »². C'est pourquoi nos carences ne résultent pas d'une quelconque fatalité, mais tout simplement parce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses.

Il importe maintenant de voir, à partir du projet cartésien, comment se formule le bon sens. Ce qui nous conduira à accorder à l'expression « bon sens » une compréhension plus étroite. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, Descartes déclare : « j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair dans mes actions et marcher avec assurance en cette

¹ AT IX-2, 12.

² AT II, 598.

vie »¹. Il semble clair qu'il est question donc de la raison dans son usage pratique qui conduira au jugement prudentiel et, ultérieurement, permettra l'élection et l'action. « Distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair dans [ses] actions », cela n'est pas seulement la condition du jugement vrai, mais aussi une valeur morale et le fondement de notre mérite. Le texte ci-après confirme le sens que nous accordons au bon sens : « Car il me semblait que je pouvais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet... »².

Il convient ici de remarquer le caractère indéniablement vécu de la philosophie cartésienne. Elle répond à un besoin profond, à une exigence de l'être tout entier ; elle veut être une sagesse où dans chaque circonstance de la vie, l'entendement doit montrer à la volonté le parti à prendre. Elle est une disqualification des spéculations philosophiques qui ne peuvent donner lieu à des vérifications, car leurs conséquences ne sauraient être confrontées avec les faits.

Certes, aujourd'hui, il y a une façon de comprendre la vie et l'activité humaine qui a pris des proportions inquiétantes et qui contredit la réalité jusqu'à lui porter préjudice. Les capacités que l'homme a acquises dans les domaines scientifiques et technologiques lui confèrent un pouvoir sans précédent sur la nature, voire sur l'humanité dans son ensemble. L'homme s'est souvent mal servi de ce pouvoir, à voir seulement la manière dont il l'utilise qui est loin d'être, pour la plupart des cas, un haut degré de sécurité, d'utilité, de bien-être, de plénitude des valeurs. Ainsi, le bon sens cartésien qui est cette capacité de bien juger, c'est-à-dire de penser et d'agir à la fois comme des êtres réflexifs et créatifs, compétents et intègres, exige toujours de l'homme qu'il fasse un bon usage de son pouvoir, de telle sorte que la puissance immense que lui confèrent les connaissances scientifiques et technologiques soit accompagnée d'un développement de l'être humain en responsabilité, en valeurs et en conscience. Sans cette capacité de bien juger, il y aura sans doute absence des normes de liberté et grande sera la possibilité pour l'homme de mal utiliser sa puissance. En ce sens, on peut être en droit de parler d'une liberté humaine affectée puisqu'elle se livre aux forces aveugles de l'inconscient, des nécessités immédiates, de l'égoïsme, de la violence.

¹ AT VI, 10.

² AT VI, 9-10.

Descartes est conscient que pour accéder à la vérité, il ne suffit pas de posséder la capacité de distinguer le vrai d'avec le faux (dans l'ordre théorique) ou le bien du mal (sur le plan pratique), encore faut-il en faire un bon usage. Si tous les hommes sont égaux parce qu'ils disposent tous de la raison, ils ne le sont pas par la manière dont ils l'exercent, « car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ». L'égalité de raison n'empêche pas l'inégalité des esprits, parce qu'il n'y a pas que la seule raison qui concourt à la perfection de l'esprit. Quand bien même la raison est nécessaire, elle n'est pas pour autant suffisante. Si elle n'est pas conduite méthodiquement, elle devient inefficace. Les erreurs de tout genre proviennent du fait que chacun utilise sa raison de la façon qu'il souhaite, de façon désordonnée, « de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies ». Le problème vient non pas d'un manque de raison, mais d'un mauvais usage de celle-ci. Les hommes ont donc raison de se sentir égaux par cette faculté qui les définit dans leur humanité et dignité. Et pour Descartes, nous savons que cette faculté est la marque du créateur sur sa créature, le principe de la supériorité ontologique de l'esprit humain par rapport à la matière étendue et ce par quoi il n'est pas, comme le simple corps ou matière dont il relève aussi, régi par le principe de déterminisme. Car en tant que substance pensante, il dispose du libre arbitre. Le libre arbitre se découvre ainsi comme indépendance et comme puissance infinie et positive sur les contraires, naturellement orientée vers le vrai et le bien.

La liberté humaine se trouve aussi affectée lorsque l'on considère qu'il n'y a pas de vérités indiscutables qui guident nos vies, et que la liberté humaine n'a pas de limite ; lorsque l'on subordonne le sacrifice à la consommation, la générosité à l'avidité, les intérêts du tout aux intérêts égoïstes personnels. Descartes en donne pour cause notre penchant à considérer que l'homme est le souverain d'un monde à ses ordres. Dans sa lettre de mars 1632 déjà citée, il compare cette façon de concevoir les choses à l'état de l'enfance en chacun de nous qui croit pouvoir obtenir ce qu'il désire « en pleurant ou en commandant » et qui nous laisse persuader insensiblement « que le monde n'était fait que pour nous et que toutes choses nous étaient dues... ». Mais le philosophe devrait avoir comme « digne occupation de s'accoutumer à croire ce que lui dicte la vraie raison, et à se garder des fausses opinions que ses appétits naturels lui persuadent »¹. C'est pourquoi Descartes énonce comme troisième maxime de sa

¹ AT II, 37.

morale provisoire « de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde... »¹.

C'est une maxime qui peut paraître surprenante, particulièrement dans un monde où l'homme continue à manifester une volonté de puissance infinie. Contre le risque d'aveuglement passionnel qui nous fait entretenir des désirs vains, Descartes en appelle à l'exercice courageux de la faculté de comprendre afin d'apprécier lucidement les choses. Il s'agit d'opérer le passage du plan de la spontanéité du désir au plan réfléchi de la volonté qui n'est d'ailleurs pas réductible au désir, mais au contraire, un pouvoir que l'on exerce, non comme un attrait que l'on subit. Ainsi, le bon usage de la volonté suppose de prendre en considération ce qui nous détermine à choisir et à agir, et d'appréhender notre volonté dans son rapport aux autres et au monde, afin de juger correctement ce qu'il en est. Ce que notre auteur préconise, c'est donc une morale de la maîtrise des désirs par un exercice courageux de l'entendement qui nécessite « un long exercice, et une méditation souvent réitérée pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses »².

En effet, il ne s'agit pas de croire que cette maîtrise est aisée. Pour libérer l'entendement des aveuglements passionnels, pour avoir la lucidité et le courage de ne pas persévérer dans des voies sans issue, Descartes reconnaît le poids du passif dans une vie et admet que cela nécessite une véritable « industrie » pour ne pas être le jouet des passions de l'âme. La sagesse étant affaire de pratique et non de simple théorie, acquérir le pouvoir sur nos pensées passe par un effort de pensée qu'il importe de répéter. Ce qui ne veut rien dire d'autre que changer la pente naturelle héritée de l'enfance pour perdre l'habitude de considérer que le monde est fait pour nous en nourrissant l'illusion d'être souverain.

Être dépourvu de bon sens, c'est être en proie à des illusions lorsqu'on cherche à faire plier la réalité à nos désirs. C'est, au fond, être d'un esprit « calculateur » parce que « ce qui importe, c'est la domination des processus de la nature [...] qui comporte en outre la mise à disposition de la nature, un mode de propriété »³. C'est une conception qui est aux antipodes de la philosophie cartésienne, et vouloir la lui imputer, ce n'est pas saisir la vraie orientation de la philosophie cartésienne qui « n'est rien d'autre que la connaissance de ces vérités qu'on peut

¹ AT VI, 25.

² AT VI, 26.

³ M. Heidegger, *Séminaire de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010, p. 162.

apercevoir par la lumière naturelle et peuvent être utiles aux activités humaines : « il n'y a pas d'étude plus honnête, dit-il, plus digne de l'homme, il n'y en a pas qui puisse être plus utile dans cette vie »¹. Le bon usage de la raison que recommande Descartes est l'attention même orientée dans le sens de la vie. C'est ce qui donne à l'action son caractère raisonnable et à la pensée son caractère pratique. La raison étant égale en chacun, son usage ne réclame que de l'appliquer bien, de façon rigoureuse, car l'être humain est un être qui n'est pas seulement dominé par le vital, comme l'est un animal. Comme tel, il ne peut pas accorder son adhésion à quelque chose qui peut produire des effets qui ne sont pas souhaitables, qui vont à l'encontre de ce que nous pouvons consciemment rechercher de meilleur.

Pour Descartes, avant la science il y a la conscience. C'est ainsi que le *Discours de la méthode* commence par la découverte du bon sens dont il a tiré profit, afin non seulement de bien conduire ses pensées par la fameuse méthode, mais aussi sa vie par une morale dite alors provisoire. Comme celle-ci s'appuie sur la coutume et l'exemple, Descartes sera amené dans sa lettre du 4 août 1645 à Elisabeth, de la quitter nettement pour se situer au niveau de la raison. Cette nouvelle orientation éthique comporte comme impératif que chacun « tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occasions de la vie »². C'est à la raison qu'il appartient dorénavant de déterminer le contenu exact de l'action. C'est pourquoi, selon la pensée cartésienne, il devient tout à fait étrange qu'une personne douée de bon sens n'ait pas une réaction responsable et raisonnable lorsqu'il s'agit d'un danger moral ou d'un danger qui touche à l'environnement. L'homme de bon sens ne se laisse pas emporter par un flot des réactions émotionnelles susceptibles de troubler la clarté de la conscience.

Le propos de Descartes est d'une extrême modernité. Il a montré que d'un point de vue anthropologique, l'essence de l'homme repose dans une raison universelle et la diversité de nos opinions, donc de nos erreurs, vient de la diversité dans notre conduite de la raison. L'universalité de la raison permet de s'affranchir des prétendues hiérarchies naturelles de type sexiste, raciste ou ethnocentriste. L'importance de ce texte est à déchiffrer aussi sur le plan social où il montre que le progrès intellectuel des individus est toujours possible, il suffit de bien exercer nos qualités, et dépend de notre éducation, de notre instruction. Enfin, le premier

¹ AT VIII, 26.

² AT IV, 265.

paragraphe de ce texte qui porte sur le bon sens comporte finalement un enjeu pédagogique et scientifique : il instruit à la nécessité de bien conduire sa raison, donc d'élaborer une méthode et d'y recourir, de fixer des règles de conduite de la raison dans la recherche de la vérité. Mais la nécessité d'une méthode a également un enjeu moral parce que sans la méthode, comme le laissent entendre les propos cartésiens, même l'esprit le plus vif peut devenir le plus immoral.

Du bon usage de la raison selon une méthode adaptée, dépend non seulement la découverte de la vérité, mais encore la valeur morale de nos décisions. L'intelligence humaine est emprisonnée du fait de la résignation qui pèse sur les consciences. Elle a besoin d'une philosophie de la liberté afin de devenir elle-même. C'est ce qu'enseigne le bon sens cartésien. Il suffit de rappeler que l'intelligence est affaire de méthode et de liberté pour changer le monde.

VI. 2. L'homme capable d'oser le « je ».

La première chose que l'on observe lorsqu'on lit Descartes, c'est l'emploi fréquent et même systématique de la première personne : le « je ». C'est un état d'esprit. Sans vouloir faire le procès de ceux qui voient en cela une forme de solipsisme, nous voulons montrer, avec Paul Valéry, que « le désir véritable de Descartes ne pouvait être que de porter au plus haut point ce qu'il trouvait en soi de plus fort et susceptible de généralisation »¹. C'est pourquoi, nous sommes plutôt émerveillés par cette disposition d'esprit qui fait qu'à un moment crucial de son existence et de l'histoire humaine, un penseur prend conscience du sens élaboré jusqu'alors, le juge sans complaisance et indique sans prétention des pistes d'une réflexion nouvelle en vue d'une existence supposée plus authentique.

Voilà ce qui constitue pour nous une interpellation. À la toute fin du *Discours de la méthode*, Descartes invite à joindre « le bon sens avec l'étude »². Comme il avait commencé, sous forme d'inclusion, Descartes termine de la même manière son *Discours de la méthode*. Il s'agit d'indiquer la bonne voie dans laquelle il convient de conduire ses pensées. Le principal n'est pas seulement dans l'égalité universelle de raison, mais dans ce qu'il faut savoir pour apprendre à bien penser. En d'autres termes, le bon sens s'avère indissociable de la méthode qui le rend vraiment

¹ P. VALÉRY, *les pages immortelles de Descartes*, Paris, Éd. Buchet, 1961, p. 49.

² AT VI, 77.

bon. C'est-à-dire que bien juger, et donc bien penser doit être réglé par la méthode pour permettre à l'homme de pouvoir prétendre atteindre les objectifs qu'il s'est assigné pour le bonheur de tous. Dans ce sens, l'homme cartésien, comme fondement et comme centre obligé de référence, interpelle tout sujet, tout homme à se libérer de l'entreprise d'un « nous » assujettissant qui retire à l'individu la libre disposition de lui-même. Descartes fait alors appel à la capacité et au courage propre à l'homme de prendre l'initiative, d'être inventif, créatif, de sortir des chemins battus en usant de sa raison ; il incite à s'émanciper de tout conformisme. Cela explique l'importance de Descartes dans l'histoire de la philosophie. En effet, il est celui qui a théorisé sur l'importance de la conscience jusqu'à lui donner un sens nouveau que même certains de ses traducteurs et commentaires ne pouvaient envisager. Le monde peut être précaire et relatif, mais le fait d'en avoir conscience ne l'est pas. Si l'homme dans tout ce qu'il doit faire se donnait la peine de s'intérioriser pour être en face de sa propre conscience, avons-nous déjà dit, le chaos que l'on semble observer dans le monde serait privé de toute sa substance et il se servirait dès lors de l'extériorité comme un moyen pour se reconstruire intérieurement.

En effet, en l'absence de la conscience, le monde demeure chaotique et relatif. L'expérience intérieure de la pensée a été pour Descartes une grande découverte. Elle lui a fait comprendre que le monde est rempli de sens et pourvu des riches informations, qu'il est dynamique. Elle lui a permis surtout de prendre de la distance vis-à-vis des savoirs qui lui sont venus ou qui lui viennent de l'extérieur. Comme la peur de Dieu, ainsi que l'avait bien perçu Pascal, a conduit les hommes à le fuir dans le divertissement, pour Descartes, c'est la conscience qui fait peur, et ainsi les hommes cherchent à l'éviter en se complaisant et en s'illusionnant dans les sciences fallacieuses.

C'est pourquoi nous estimons que la réappropriation de la pensée de Descartes peut constituer une voie de sortie dans la crise écologique que traverse l'humanité moderne aujourd'hui. La pensée de Descartes a le mérite de nous éveiller à notre vocation existentielle, celle d'être justement réflexifs, créatifs, compétents et intègres, et prioritairement dans la manière de conduire nos pensées, tant dans le domaine privé que dans le domaine public. L'homme prend conscience de sa force d'âme, laquelle lui permet de combattre les passions désordonnées en leur opposant « des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal

suivant lesquels elle (l'âme humaine) a résolu de conduire les actions de sa vie »¹. S'appuyant sur une attitude prudente et mesurée, l'homme cartésien sait « que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité »², laquelle nous rend « comme maîtres et possesseurs de la nature ».

En ce sens, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, l'homme ne se contente pas de vivre, mais il est capable d'adapter son environnement en fonction de ses besoins vitaux. Il est lui-même créateur de son monde, il crée ce qui lui permet de vivre. Et créer, c'est justement concevoir ou inventer quelque chose de nouveau par rapport à ce que l'on connaît et qui est familier. Faisant référence à l'image de construction chez Descartes, Timmermans estime que c'est l'image qui « illustre [le mieux] la volonté cartésienne de ne pas être de ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommo­der les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux »³. Cette volonté cartésienne nous la résumons en une formule lapidaire, à la suite de Paul Valéry : « oser le je ». Pour Paul Valéry « jamais jusqu'à lui, philosophe ne s'était délibérément exposé sur le théâtre de sa pensée, payant de sa personne, osant le je pendant des pages entières ; et [...] s'efforçant de nous communiquer le détail de sa discussion et des manœuvres intérieures, de le rendre nôtre, de faire semblables à lui, incertains, et puis certains comme lui, après que l'aurons suivi et comme épousé de doute en doute jusqu'à ce Moi le plus pur, le moins personnel qui doit être le même en tous, et l'universel en chacun »⁴.

En indiquant qu'il faut oser le je, Descartes ne nous demande pas d'admettre qu'il a raison, mais de refaire pour notre propre compte l'itinéraire qu'il indique, quitte à en dévier ou à l'abandonner si nous trouvons, chemin faisant, une autre voie. Au fond, Descartes n'impose à personne le chemin qu'il doit suivre. Ce chemin, chacun doit le tracer. Car, écrit-il : « comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre »⁵. Le but de Descartes est, sans nul doute, d'arriver à nous faire prendre

¹ AT XI, 367.

² AT XI, 367.

³ B. TIMMERMANS, *l'analyse cartésienne et la construction de l'ordre des raisons*, dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 2, tome 94, 1996, p. 205.

⁴ P. VALÉRY, *Op. cit.*, p. 266.

⁵ AT IX-1, 3.

conscience de la nécessité d'avoir la liberté de bien penser et non de nous faire accepter sans réserve les contenus de sa philosophie.

Ce qui fait exactement dire encore à Valéry que Descartes « a pleine confiance dans son armement de modèles et d'idéaux mathématiques, et il est présent, sans retour vers aucun passé, sans égard à aucune tradition s'engager dans la lutte qui sera celle de sa volonté de clarté et d'organisation de la connaissance contre l'incertain, l'accidentel, le confus et l'inconséquent qui sont les attributs les plus probables de la plupart de nos pensées »¹. Sans prétendre imposer ses vues personnelles aux autres, il définit encore ainsi son objectif : « mon dessein ici n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne »².

Descartes est bien conscient qu'aucun être humain ne possède toute la vérité sur toute chose ; aucun, et lui pas plus qu'un autre, n'est conscient de tout ce qui se passe non seulement dans la réalité, mais en lui. Quantité de choses nous échappent. L'homme est un être capable de se méprendre. Descartes est le premier à le reconnaître, comme l'atteste la fin du *Discours de la méthode* : « Je ne saurais pas dire si j'ai réussi, et je ne veux point prévenir les jugements de personne, en parlant moi-même de mes écrits ; je serais bien aise qu'on les examine [...], car je promets [...] d'avouer mes fautes fort franchement si je les connais »³. Et déjà dans la première partie du même ouvrage on peut lire : « Toutefois, il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants »⁴. Même sur le plan moral, sans verser dans le scepticisme ou vouloir penser que toutes les actions se valent, Descartes a lucidement perçu qu'il est impossible à l'homme d'être en tout certain qu'il fait ce qu'il faut faire ou ce qu'il est bien de faire. Jean-Marie Beyssade reconnaît, en effet, que « Descartes a toujours gardé deux idées extrêmes, qui sont comme les deux limites d'une visée morale : l'idée d'une parfaite maîtrise théorique par laquelle un entendement totalement éclairé, doué d'une science infinie, dicterait infailliblement à la volonté le choix du bien ; l'idée d'une totale obscurité théorique, dans laquelle l'absence de science conduirait la volonté à s'affirmer elle-même et à se suffire de sa résolution. Mais la

¹ P. VALÉRY, *Op. cit.*, p. 26.

² AT VI, 4.

³ AT VI, 75.

⁴ AT VI, 3.

réalité de la morale est l'entre-deux, dans le passage de l'obscurité à la clarté »¹. Le mérite de Descartes est de nous apprendre qu'on n'aura jamais fini d'effectuer ce passage. Il connaît donc l'existence d'un affrontement entre les passions et les représentations causées par la volonté pour s'y opposer. Dans cet affrontement, la représentation rationnelle n'arrive pas toujours à avoir le dernier mot : « et ce qui fait principalement paraître ce combat, écrit Descartes, 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 et 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 »².

Alors, que faut-il voir en cette volonté cartésienne qui nous incite à oser le je ? En dépit de ce qui a été dit précédemment, il faut voir plutôt comment est soulignée la nécessité de l'expérience personnelle de quelqu'un, en l'occurrence de Descartes, qui vient éveiller notre attention sur nos expériences respectives. Toute personne désireuse de contribuer au progrès de sa société est appelée à faire sienne cette expérience que Descartes propose sans prétention. Sa démarche, comme l'on peut s'en rendre compte, ne consiste pas en une ambition d'enseigner orgueilleusement aux autres une méthode issue de son expérience personnelle, mais plutôt une volonté de partager simplement le fruit d'une expérience capable d'intéresser tous ceux qui, comme lui, sont assoiffés de vérité et de sagesse et veulent contribuer aux progrès philosophique et scientifique de leur époque. C'est alors que se comprend cette mise au point de Descartes : « Mais, je serais bien aise de faire voir en ce discours quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme un tableau, afin que chacun en puisse juger, l'apprenant du bruit commun les opinions qu'on aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir »³.

Descartes est donc parti d'une expérience personnelle qui est, à proprement parler, son autobiographie et qui s'apparente à sa méthodologie. Il réveille en nous la vérité selon laquelle un penseur digne de ce nom ne peut inscrire ses recherches philosophiques en dehors du cadre de son histoire personnelle ; histoire personnelle

¹ Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 1989, p. 32-33.

² AT XI, 365-366.

³ AT VI, 3-4.

liée d'une manière ou d'une autre à celle de tout être humain, lui qui précise avoir écrit sa philosophie pour que « même les turcs » puissent l'entendre.

Oser le « je » est alors à comprendre comme étant ce qui interpelle ma responsabilité de sujet humain en ce qui concerne ma réalisation, mon « être-au-monde », mon éducation, mon auto-production, mon autocréation comme homme. Je suis créé, mais je dois me créer aussi. Oser le je est le reflet même d'un acte réflexif et créatif. L'incitation à pouvoir oser le je que l'on rencontre dans la pensée philosophique cartésienne est corrélative à l'idée que Descartes se fait de l'activité philosophique. La philosophie doit avoir pour but d'atteindre la sagesse ; elle devient ainsi le cheminement ou l'effort tendu vers ce but. Or, Descartes définit la sagesse comme connaissance tout en insistant sur ses incidences dans la conduite de la vie et refuse tout réductionnisme qui consisterait à ne voir dans la sagesse que la prudence dans les affaires. Par conséquent, Descartes rejette toute conception philosophique opposant de façon tranchée la théorie et la pratique. L'idée que Descartes se fait de la philosophie est sans conteste celle rappelée par Pierre Hadot, ainsi que le fait savoir Denis Moreau qui estime que : « La philosophie est un mode de vie qui résulte d'une connaissance acquise et l'exprime, elle unit indissociablement théorie et pratique, possède à la fois une dimension cognitive et une dimension existentielle, s'inscrit aussi bien dans l'ordre de la spéculation que dans celui de l'action »¹.

La vraie philosophie voulue par Descartes n'entend pas se réduire exclusivement à une activité spéculative. Elle se veut au contraire utile et susceptible de changer la vie tant sur le plan individuel que collectif. Elle ne peut pas non plus se réduire à la prudence dans les affaires, car ce serait promouvoir « une conception platement utilitariste de la philosophie qui, toute gouvernée par le désir d'obtenir des résultats utiles et immédiatement applicables, ignorerait les recherches théoriques, qui doivent les précéder, négligerait le savoir et les difficultés rencontrées pour le constituer, et réduirait pour commodité et paresse intellectuelle cette philosophie à un art de vivre probabiliste décliné en quelques conseils de bon sens pour orienter sa vie »². Certes, Descartes, comme nous avons eu le soin de le montrer en faisant référence au texte de la sixième partie du *Discours de la méthode*, souligne avec force la nécessité des incidences pratiques utiles à la vie qu'on doit attendre de sa propre

¹ D. MOREAU, *L'idée de la philosophie*, dans *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2015, p. 23.

² *Ibidem*.

philosophie, mais Descartes rappelle aussi que la vraie philosophie ne doit pas faire l'économie d'une théorie assurée qui procure à l'action son assise.

Si le sujet cartésien capable d'oser le je est celui qui a à cœur non seulement la transformation de sa propre condition, mais aussi la transformation des conditions existentielles de sa société, cela exige toute une sagesse qui consiste à bien penser, c'est-à-dire à faire bon usage de sa raison de la manière la plus parfaite possible. Il s'agit aussi de faire preuve de compétence et d'intégrité. C'est cela être sage. Pour philosopher proprement, il faut précisément fixer les contours de ce qu'il faut entendre par sagesse. Celle-ci consiste en l'articulation nécessaire entre l'idée de la vertu et celle d'un savoir que l'on peut acquérir qu'au bout d'une juste et patiente réflexion. Ainsi, la théorie apporte à la sagesse caractérisée de la sorte la garantie d'un savoir authentique et véritable et la pratique lui permet de se déployer de façon féconde et fructueuse dans un usage plus utile et concret. C'est la philosophie que veut et se propose Descartes, celle qui ne se contente pas des spéculations sans implications concrètes sur l'existence humaine.

C'est la raison pour laquelle les mathématiques ne sont pas retenues dans l'arbre qui représente la philosophie. Cela peut étonner au regard de l'estime que Descartes voue aux évidences mathématiques. La raison est certainement que les mathématiques ont comme objets les choses que l'on ne rencontre pas nécessairement dans la réalité. Elles ne traitent que des idéalités et c'est pour cette raison qu'elles passent pour une science absolument pure et abstraite. Par conséquent, elles ne devraient pas constituer une préoccupation pour la philosophie, laquelle doit s'intéresser avant tout du réel existant effectivement et non pas du contingent ou mieux encore du possible. Comme telle, la philosophie cartésienne se veut une science de l'existant. Si la philosophie ne doit pas s'en préoccuper, elle ne doit pas pour autant les ignorer puisqu'elles sont nécessaires à la connaissance du monde réel. D'où l'élaboration par Descartes de la physique mathématique qu'il distingue de la mathématique abstraite pour expliquer les phénomènes de la nature. Dans sa lettre du 27 juillet 1638 qui aborde les questions mathématiques, Descartes affirme s'être résolu « de quitter la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit ; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisirs de cultiver une autre forme de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des

phénomènes de la nature »¹. Descartes veut que la quête de la vérité se donne comme idéal la transformation de celui qui entreprend de connaître pour le mieux-être de tous et de chacun.

À la lumière de ce qui précède, l'esprit cartésien est une interpellation pour tout être humain en tant qu'il est un être qui pense. Il invite à une autopsie sans complaisance de la situation qui prévaut dans la société moderne et constitue *Le malaise de la modernité*² : la dégradation de notre cadre de vie et, plus globalement, de l'environnement planétaire, une réalité sensible qui concerne le réchauffement climatique et ses conséquences, mais également l'accroissement du degré de pollution de l'air, de l'eau et des sols, la réduction de la biodiversité et la détérioration du caractère esthétique des paysages. À ce constat s'ajoute la crainte d'un épuisement prochain des ressources naturelles et d'une évolution irréversible des dommages qui porte en elle les germes d'une crise majeure pour l'humanité. Ainsi, parce que l'être humain a notamment une capacité de recul et de jugement face à la réalité qui fait de lui un être à part, Descartes veut l'inciter à avoir le courage de trancher avec la mentalité ambiante et avec la gestion de la vérité qui est proche de l'irrationnel. Il doit avoir le courage de proposer des alternatives nouvelles, de prendre des initiatives sur le plan économique, politique qui sont au service de la vie humaine, et pour la protection de l'environnement. Car, on doit toujours se rappeler que « La protection de l'environnement ne peut pas être assurée uniquement en fonction du calcul financier des coûts et des bénéfices. L'environnement fait partie de ces biens que les mécanismes du marché ne sont pas en mesure de défendre ou de promouvoir de façon adéquate »³.

Être sage, c'est donc bien penser, c'est faire droit usage de la raison. Et dans son rapport à la nature, l'homme sage, selon l'esprit cartésien, sait que celui qui a une obsession du bénéfice maximum ne s'attardera pas à penser aux effets environnementaux qu'il laissera aux prochaines générations. Pareil à l'utilitariste impatient que dénonce Descartes — qui se précipite en ne voulant que des fruits, des résultats utiles, mais fait abstraction du moment fondateur de la métaphysique — le gain à tout prix lui ôte la lucidité de penser au rythme de la nature, à ses périodes de dégradation et de régénération, à la complexité des écosystèmes que l'intervention

¹ AT II, 268.

² C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1955.

³ Conseil pontifical « *Justice et Paix* », *compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 470.

humaine non ajustée au niveau de la raison peut gravement altérer. Le droit usage de la raison, dans ce contexte, n'implique pas d'arrêter la créativité de l'homme et son rêve de progrès, mais d'orienter cette énergie vers des voies nouvelles. C'est pourquoi nous disions qu'oser le « je » impliquait un acte réflexif et créatif. Il signifie un éveil critique du sujet, individuel ou collectif. Sujet qui, à un moment donné de son histoire et à la suite d'une insatisfaction existentielle, décide d'entreprendre une méditation personnelle en vue de trouver des solutions adéquates et appropriées à ses problèmes et à ceux de son environnement dont il est une partie. Pour parvenir à un résultat attendu, une telle entreprise sollicite une méthode adaptée, c'est-à-dire l'ordre que la pensée doit suivre pour parvenir à la sagesse.

Dès lors, on comprendra mieux, à partir de l'expression « oser le je » pourquoi Descartes revendiquait-il « la liberté de conscience » dans sa lettre du 12 mai 1647 à Huygens.¹ Même en sachant que l'Être le dépasse, il ne peut pas accepter que son action soit pour autant déterminée par ces impératifs de fait, à savoir la Société ou la Nature. Il ne peut pas accepter que l'on ne demande jamais que les choses soient comme nous le voulons et que l'on tâche seulement de les vouloir comme elles sont. Ainsi, la conscience que l'on peut appeler purement technique, laquelle consiste en un va-et-vient entre l'espoir de conquête et la soumission à la tyrannie, ne peut caractériser la pensée cartésienne. Descartes est le partisan d'une raison bien réglée. Distinguant les vrais et les faux plaisirs, il prend soin de noter que « selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit ». Car Descartes sait pertinemment que les plaisirs « qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps », parce qu'ils se présentent « confusément à l'imagination, paraissent souvent beaucoup plus grands qu'ils ne sont, principalement avant qu'on les possède, ce qui est la source de tous les maux et de toutes les erreurs de la vie ». Ainsi peut-il conclure que « le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables² ». Pour Descartes, la raison doit demeurer souveraine et ne doit céder ni à la tyrannie de la satisfaction immédiate ni à l'espoir d'une conquête dévastatrice. Comme déjà souligné ci-dessus, oser le je c'est en définitive faire un droit usage de sa

¹ AI III, 735.

² AT IV, 284.

raison, c'est être à la fois réflexif et créatif, capable de prendre l'initiative. Il fait de l'homme un être doué d'une puissance infinie, d'un pouvoir de dépassement sans borne pour favoriser un vivre ensemble meilleur. Il permet à l'homme de répondre à sa vocation existentielle : améliorer ses conditions d'existence ainsi que celles de sa société. Il fait prendre conscience à l'homme qu'il est un sujet pensant, en lui faisant saisir son contenu comme un animal raisonnable et donc lui permettre de passer de l'irresponsabilité à la responsabilité.

VI. 3. L'homme comme être appliqué et impliqué

Selon les termes de Hegel, « Véritable initiateur de la pensée moderne », Descartes, dont « on ne saurait représenter dans toute son ampleur l'influence qu'il a exercée sur son époque et les temps modernes », est celui qui « inaugure un type nouveau de philosophie », reconnaît Edmund Husserl. Avec l'auteur des *Méditations*, « la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal, subjectivisme qui, en dépit d'essais sans cesse renouvelés, toujours insuffisants, paraît tendre pourtant à une forme définitive. Cette tendance constante n'aurait-elle pas un sens éternel, n'impliquerait-elle pas une tâche éminente à nous imposer par l'histoire elle-même, et à laquelle tous nous serions appelés à collaborer »¹. Cependant qu'on l'approuve ou qu'on la désapprouve, la contribution de Descartes à la pratique philosophique est, sans aucun doute grandiose. Il a une plus haute idée de l'homme qu'on ne le pense souvent. « À travers la méthode du doute radical, écrit Uwodi, Descartes a donné à l'homme sa portée philosophique, comme être connaissant et comme être de la connaissance. L'homme est devenu, grâce à Descartes, un être fondamentalement pensant (...). C'est un être doué par nature d'une faculté de raisonnement »². Donc, chez Descartes, l'homme est foncièrement un être pensant qui, par le processus de la pensée, est susceptible d'édifier la connaissance.

Or, le droit usage de la raison s'obtient lorsqu'on prend soin d'accorder une attention particulière et soutenue à ce que l'on pense et à ce que l'on fait. Il importe donc d'être appliqué. Le sujet cartésien qui est appelé à être réflexif et créatif est celui

¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1953, p. 3-4.

² M. UWODI MONU, *la philosophie et l'africanité : critique d'un intellectualisme fermé*, Paris, Flammarion, 2003, p. 173.

qui déteste la paresse. Descartes bouscule la paresse de celui qui ne s'implique pas dans l'application de ce qu'il doit faire, de ce qu'il conçoit et pense. Il est donc « naturellement porté à faire de grandes choses » et en même temps « il ne peut rien entreprendre dont il ne se sent capable »¹. Comme seule notre volonté est à notre disposition, pour mieux en disposer, on doit toujours avoir, recommande Descartes, « une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera meilleures et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître »². Dans le *Discours de la méthode*, en sa deuxième partie, Descartes nous fait part de ce qui a dynamisé ses recherches et ses écrits pendant plus d'une trentaine d'années, c'est l'idée qu'« il n'y a rien de si éloigné auquel enfin on ne parvienne, ni de si caché qu'on ne découvre »³. Cet esprit de découverte et de créativité nécessite que l'on soit absolument appliqué.

Dans ce contexte, il convient de le rappeler, Descartes déçoit certainement ceux qui minimisent l'effort et ne veulent se contenter que des résultats utiles parce qu'ils manquent de patience que réclame un travail assidu et bien fait. La précipitation est alors source de beaucoup d'égarement, comme le souligne l'auteur : « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices ; aussi bien que des plus grandes vertus : et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin ; que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent »⁴.

Descartes déçoit également ceux qui conçoivent des théories sans jamais les mettre en pratique, qui se complaisent à concevoir de grandes théories tandis que dans la pratique c'est leur propre intérêt qui prime. Ils passent outre leur propre théorie là où leurs intérêts égoïstes les contraignent. L'invitation à joindre « le bon sens à l'étude » souligne la nécessité d'acquérir l'habitude de bien penser et d'agir avec méthode pour atteindre avec succès les buts poursuivis. Ne se contenter que des racines métaphysiques en ruminant avec complaisance des hautes pensées métaphysiques reviendrait aux yeux de Descartes, à philosopher à rebours. C'est accrédi-ter la caricature du philosophe perdu dans ses réflexions fumeuses et coupées du concret.

¹ AT XI, 447, souligné par nous.

² AT V, 83.

³ AT VI, 19.

⁴ AT VI, 2

Après avoir expliqué dans la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie*, ce que c'est que la philosophie, Descartes montre également son utilité quelques lignes après, estimant qu'«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»¹. Dans le champ de la connaissance, comme celui de la vie, il n'y a pas d'un côté les acteurs et de l'autre les spectateurs. De chaque homme en particulier, Descartes attend qu'il s'applique et s'implique lui-même, ce qui est meilleur que de se contenter de vivre avec ceux qui s'appliquent sans faire effort soi-même. Car, «sans doute, il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre»².

Dès lors, on comprend que pour Descartes, celui qui est à la quête de la vérité sur le plan du savoir autant que sur celui de l'agir doit s'armer d'une bonne méthode susceptible de l'y conduire en faisant un bon usage de sa raison. C'est à tout comprendre de l'insistance de l'auteur sur l'organisation rationnelle d'une démarche pour aboutir au résultat escompté. Car une méthode bien conduite rationnellement est l'autre nom de la sagesse, et la sagesse est une prise de conscience, qu'il n'y a rien que l'on ne peut surmonter si l'on s'appliquait soi-même à l'effort de chercher la vérité. Tout est alors question de méthode. «Sans l'adoption d'une méthode rationnelle pratiquée scrupuleusement, pas d'opérations oculaires au laser, pas de télématique intercontinentale, pas de voyage dans la lune»³, souligne Jacques Lemaire. Et la méthode que nous propose Descartes appelle l'homme à être soi et ainsi à être appliqué avec ardeur dans ce qu'il fait. C'est là qu'il manifeste également son originalité parce qu'il prend tout le monde à rebours. L'esprit de la méthode et de ses quatre règles est de ne jamais se compliquer les choses alors qu'elles sont simples. Être simple, ramener les choses à la simplicité est la bonne méthode pour connaître la réalité et débrouiller les difficultés. La simplicité est le caractère de ce qui ne se divise pas. La conscience ne se divise pas. Qui est conscient sait qu'il est lui-même. Les hommes sont ignorants parce qu'ils se servent mal d'eux-mêmes. La méthode apprend à bien utiliser son esprit. Ainsi, écrit Descartes : «ce qui me contentait le plus

¹ AT IX-2, 3.

² AT IX-2, 3.

³ AT IX-2, 3.

de cette méthode était que par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fut en mon pouvoir »¹.

En conséquence, la bonne méthode est celle qui aide « à bien conduire sa raison et à chercher la vérité dans les sciences ». Toute bonne méthode doit s'assigner comme objectif la recherche du bonheur du genre humain, lui rendant la disposition de lui-même en l'affranchissant du doute existentiel. Est bonne alors la méthode susceptible de permettre le développement intégral de la société humaine dans tous les domaines de la vie tant sur le plan du savoir que sur celui de l'agir moral, c'est-à-dire celui de la conduite de la vie. La philosophie que prône Descartes est « cette étude plus nécessaire pour régler nos mœurs, et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas »². Elle nous distingue « des bêtes brutes qui n'ont que leur corps à conserver s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir, mais les hommes dont la principale partie est l'esprit devrait employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse qui en est la vraie nourriture »³.

Descartes est conscient que certains hommes ne constituent des méthodes que pour des intérêts égoïstes et immédiats et non pas pour le bonheur véritable du genre humain. On peut prendre, à cet effet, l'exemple de la description des préceptes à l'usage du *Prince* de Machiavel pour lesquels tous les moyens sont bons pour conquérir, conserver ou accroître le pouvoir, même au détriment du peuple. La finalité de la méthode machiavélienne qui propose des « préceptes très tyranniques », selon la qualification même de Descartes, est uniquement pour conserver le pouvoir et le rendre efficace.

C'est pourquoi Descartes désapprouve certaines maximes, comme par exemple, celle qui conseille au prince « que, le monde étant fort corrompu, il est impossible qu'on ne se ruine, si l'on peut être toujours homme de bien ; et qu'un prince, pour se maintenir, doit apprendre à être méchant »⁴. Pour Descartes, comme un « homme de bien est celui qui fait ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher de l'être toujours »⁵.

Par ces considérations, il ressort clairement ce que doit être une société selon Descartes : elle est une union d'hommes égaux et moralement nobles. La générosité

¹ AT VI, 21.

² AT IX- 2, 3-4.

³ AT IX- 2, 4.

⁴ AT IV, 490.

⁵ AT IV, 490.

cartésienne empêche d'avoir une attitude négative envers autrui et conseille d'estimer tous les hommes, de n'avoir de haine pour personne. Ce qui fait que Descartes estime que « l'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte »¹, c'est-à-dire « en essayant de feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre »². La réaction de Descartes à cette maxime de Machiavel fait certainement référence à la charité ou à l'amitié en dehors desquelles il n'y a pas d'intersubjectivité, mais seulement des rapports d'extériorité comme dans l'état de nature selon Thomas Hobbes. « Il n'y a pas dans la vie sociale de plus grand bien que l'amitié »³, selon Descartes, et « la charité est la base et le fondement de toutes les vertus »⁴.

C'est dans cette optique que le généreux n'estime rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes jusqu'à mépriser son propre intérêt ; un dévouement poussé jusqu'au sacrifice en est donc la caractéristique, au regard de cette confiance qu'il livre à « une âme forte et généreuse : j'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce que l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent me semblent heureux jusqu'au dernier moment de leur vie »⁵.

Certes, toute méthode est un ensemble de démarches à suivre pour parvenir à un objectif. Mais toutes les méthodes ne contribuent pas toujours à rendre effective l'humanisation de l'homme, à le libérer de l'incertitude qui caractérise son existence socio-économique ou politico-religieuse [...] En indiquant qu'il faut être soi, Descartes bouscule la paresse de ceux qui pensent que tout est donné et qu'il suffit d'employer quelques recettes préconçues pour accéder au contentement que procure le bonheur. Celui-ci pour Descartes ne s'entend pas comme part de chance attribuée par les dieux aux hommes ; il n'est pas offert comme un don, mais doit être conquis. Être heureux n'est pas une fatalité du destin. La philosophie cartésienne invite celui qui veut être heureux à arrêter d'être une victime, à cesser de subir la condition humaine, mais à devenir l'artisan de son destin. Pour cela, il faut être appliqué et donc agir d'abord et ne pas tracer a priori la frontière qui sépare le possible de l'impossible. La méthode de Descartes est un anti-désespoir, voire une anti-méthode. Les quatre

¹ AT IV, 488.

² AT IV, 488.

³ AT VIII-2, 116.

⁴ AT VIII-2, 111.

⁵ AT I, 372.

règles qui la structurent le démontrent. L'esprit de la méthode et de ses quatre règles est de ne jamais se compliquer les choses alors qu'elles sont simples et « disposer le simple selon l'ordre par lequel nous devons nous élever, par degrés, et d'une manière rationnelle, à la connaissance du complexe. Il faut remplacer, par conséquent, un complexe offert, et offert sans raison, dans une sorte d'expérience confuse, spontanée, par un complexe ordonné, et par là rationnel »¹. Sans doute, Descartes propose une méthode d'invention qui permet à l'homme de découvrir des vérités jusqu'alors demeurées cachées. Il suffit certainement d'user de sa raison tout en étant appliqué.

La première règle, celle de l'évidence stipule ceci : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune raison de le mettre en doute »². Comme on peut le remarquer, cette règle énonce l'exigence cartésienne de la certitude, et elle disqualifie tout savoir simplement vraisemblable ou probable.

La première règle de la méthode stigmatise deux maux : d'abord la précipitation qui consiste à porter un jugement sur une chose avant que l'entendement ait atteint la connaissance évidente de cette chose ; ensuite, la prévention qui correspond à l'influence, fondée sur l'habitude, de nos croyances erronées, issues de l'enfance et de nos précepteurs, sur nos jugements. C'est, autrement dit, le poids de nos préjugés. Rien n'est moins naturel à l'esprit que ce souci, car « nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs »³. Ainsi, avons-nous reçu quantité de fausses opinions pour véritables. Sans toutefois prendre la peine d'interroger la valeur de la vérité de ces opinions, nous avons fondé sur elles quantité de raisonnements ou de jugements qui peuvent être erronés. C'est ainsi qu'il importe de se débarrasser de toutes ces opinions et d'éviter la précipitation et la prévention qui sont les deux périls qui menacent l'esprit dans sa recherche de la vérité.

Certes, le bon sens est la caractéristique essentielle de l'homme, mais penser par soi-même ne suffit pas ; il faut encore penser avec méthode. Car, Descartes lui-même le souligne : « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de

¹ F. ALQUIE, *Leçons sur Descartes. Sciences et métaphysique chez Descartes*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 44.

² AT VI, 18.

³ AT VI, 13.

l'appliquer bien ». Il s'agit effectivement d'un exercice exigeant. Que ce soit en nous, que ce soit hors de nous, la lumière est là. Mais, ce qui nous empêche justement de la voir, c'est que nous sommes imbus de préjugés qui ne nous permettent pas d'accéder à la vérité des choses, car ils sont en nous tout le contraire de jugements réfléchis. Nos préjugés nous livrent à l'inquiétude, à la crainte et à la superstition : la recherche de la vérité bien conduite apportera au contraire à l'esprit une entière satisfaction qui est aussi une tranquillité parfaite. C'est seulement de cette façon que l'esprit se gardera de prendre de mauvais plis : il est ainsi rendu à lui-même, c'est-à-dire à la plénitude de son activité ; c'est soit aussi parce que nous sommes dénués de tout jugement du fait de notre précipitation. L'évidence ne peut s'obtenir qu'à l'issue d'une haute lutte avec soi-même, et elle consiste à prendre de la distance par rapport à ses croyances afin d'interroger leurs conditions de possibilité, leur valeur théorique, leurs implications pratiques. Car seul l'exercice d'une raison affranchie, par l'ascèse personnelle, des aveuglements passionnels peut être la mesure du vrai et du bien et prétendre à l'universalité.

La deuxième règle demande « de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre »¹. Il s'agit de réduire la difficulté en une très simple. Cette règle recommande la sagesse aussi bien que la clairvoyance. Sagesse, dans la mesure où, devant toute difficulté qui se présente, elle conseille de commencer par diviser. Il est très important de préciser qu'il s'agit des difficultés, et non de la réalité à diviser. Cette deuxième règle appelle aussi à la clairvoyance, car il n'est pas toujours aisé d'apporter une solution à une difficulté d'un seul tenant et en même temps. On doit toujours chercher dans toute difficulté qui se présente l'élément qui est à notre portée et à partir duquel on peut appliquer son intuition intellectuelle, comme Descartes l'indique dans la troisième des Règles pour la direction de l'esprit : « Touchant les objets que nous proposons à notre étude, il faut rechercher, non point ce que d'autres ont pensé, ou ce que nous-mêmes nous entrevoyons, mais ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude ; car ce n'est pas autrement qu'on en acquiert la science »². Il y a là une démarche fondamentale de la pensée qui ne peut faire la lumière sur quoi que ce soit qu'en divisant, en décomposant les difficultés pour parvenir aux « natures simples », aux

¹ AT VI, 12.

² AI II, 85.

idées ou aux éléments simples. Cela signifie que la vie n'est pas irrémédiablement sombre. Le grand problème, c'est notre appétence à donner des réponses instantanées et à trouver des dénouements globaux, qui nous incite à penser que la réalité est indéchiffrable et que la vie est tragiquement obscure, et ainsi prendre le risque de sombrer dans la fatalité.

Voilà pourquoi la troisième règle propose la ferme et la constante résolution « de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les aisés à connaître pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres »¹. L'ordre auquel il est fait allusion ici est essentiellement cognitif. La sixième des *Règles pour la direction de l'esprit*, bien avant le *Discours de la méthode*, exprimait cette idée en ces termes : « Toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'il se présente une difficulté nous puissions aussitôt nous rendre compte s'il sera utile d'en résoudre au préalable, lesquelles et dans quel ordre »².

Les termes simples et composés réfèrent à l'ordre dans la connaissance. Le plus simple est ce qui ne suppose rien d'autre pour être connu parfaitement, c'est ce qui est connu de soi. C'est dans cet ordre d'idée qu'il est le plus aisé à connaître. Au contraire, le plus composé appelle un plus grand nombre d'intermédiaires ou de degrés dans la déduction et s'éloigne ainsi du plus simple. Quand on se conforme à l'ordre, le plus composé est ce qu'on atteint en dernier. Certainement, cette règle renvoie à la théorie des natures simples que l'on retrouve dans les *Regulae* : notre connaissance est basée sur quelques natures connues par elles-mêmes, mais avec certitude, de sorte que nos autres connaissances ne sont que des compositions. Le précepte recommande d'abord de revenir au simple, au certain afin de voir ensuite de quelle manière il compose le complexe, pour parvenir à la connaissance certaine du complexe. Parce qu'il faut chercher de l'ordre même là où il semble ne pas être supposé, la règle X des *Regulae* donne quelques éclaircissements qui rendent intelligible la fin de ce précepte. Il faut s'appliquer, recommande Descartes, à

¹ AT VI., 18-19.

² AI I, 101-102.

« l'observation scrupuleuse d'un ordre, que cet ordre existe dans la chose même, ou bien qu'on l'ait ingénieusement introduit par la pensée »¹.

Serait-il là une preuve de l'esprit maniaque du philosophe qui veut tout ordonner lorsqu'il aura tout analysé au préalable ? Certainement pas du tout. C'est un précepte qui conseille tout simplement, qu'une fois que nous avons un moyen d'agir sur une difficulté, qu'une fois que nous avons la maîtrise, il faut discerner l'élément le plus simple à partir duquel nous pouvons partir pour arriver à la maîtrise du plus complexe. Supposer de l'ordre même là où il n'y a pas de liaison connective relève d'un bon sens pratique et exemplaire. Qu'il y a toujours quelque chose de simple dans toute réalité et qu'il y a toujours de l'ordre, que tout n'est pas que chaos, que le monde n'est pas fou, que rien n'est insurmontable, il suffit de prendre la peine de s'appliquer soi-même.

Enfin, le dernier précepte de la méthode ordonne « de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »². Il faut entendre par dénombrement l'opération par laquelle soit dans la division d'une difficulté, soit dans la déduction du composé à partir du simple, nous vérifions que nous n'avons rien oublié, c'est-à-dire que nous avons soit perçu toutes les dimensions d'un problème, soit déduit correctement une conclusion. L'on doit comprendre que dans ce dernier précepte, le dénombrement n'est rien d'autre que la vérification intellectuelle d'une longue déduction qui s'assure du lien entre tous les maillons de la chaîne déductive et de la continuité de la chaîne qui garantit la vérité de la conclusion. Plus pragmatique encore, le précepte conseille que quand une difficulté a été résolue, nous devons prendre soin de tout revoir pour ne pas oublier un détail qui s'avérerait précieux.

En bref, la méthode cartésienne est un manifeste d'anti-désespoir. Elle permet au sujet humain de ne pas céder au désespoir, car, dès lors que l'on cherche à s'appliquer, à se simplifier, à être ordonné et vigilant, l'obscurité du monde cesse d'être une fatalité. Descartes confie, en toute franchise, avoir expérimenté la fécondité de sa méthode qui lui permit de réussir dans son entreprise : « Comme en effet, j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis, me donna une telle facilité à démêler toutes les questions... et chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait après à en trouver d'autres, non seulement je vins à bout de

¹ AI I, 127.

² AT VI, 19.

plusieurs que j'avais jugées autrefois difficiles, mais il me sembla aussi, vers la fin, que je pouvais déterminer, en celles mêmes que j'ignorais, par quelques moyens, et jusqu'où, il était possible de les résoudre »¹.

Donc, on peut sortir de l'obscurité, nous dit la méthode cartésienne. Il importe seulement d'apprendre à tirer avantage de soi, d'apprendre à se servir de tout le potentiel de l'homme en tant qu'il est une chose qui pense. Ainsi, on peut ne pas subir la condition humaine. C'est ce que nous dit la vraie sagesse, c'est ce que nous dit la vraie méthode. Celle-ci est un état d'esprit rappelant que tout devient possible quand on se sert de l'esprit. Voilà pourquoi Descartes ne peut que décevoir tant celui qui cherche des règles sans s'impliquer dans leur application que le scientifique qui ne comprend pas que toute science doit reposer sur une sagesse, laquelle est le fait de posséder l'unique science qui consiste à bien conduire ses pensées et à bien conduire sa vie.

VI. 4. L'homme comme levier de l'univers

Au début de la deuxième Méditation, Descartes rappelle ce qu'Archimède recherchait : il suffit d'un point fixe et assuré pour soulever la terre. Et Descartes estime qu'il peut concevoir des hautes espérances s'il trouvait ce point fixe c'est-à-dire une chose qui soit certaine et indubitable².

En effet, Archimède « ne demandait rien qu'un point fixe et assuré ». Le problème d'Archimède se rapporte moins au monde comme tel qu'à sa préoccupation de trouver un lieu dans lequel il pourra transporter le « globe terrestre ». Cet autre lieu qui doit être ferme et assuré lui sera comme un appui qui fonde et assure l'universalité du savoir. Cet autre lieu une fois trouvé permettra de basculer l'intégralité des connaissances et mettra un terme à la sensation d'errance, au déplacement sans fin du globe terrestre. Pour Descartes, « ce point fixe n'est pas un "je" quelconque : c'est la pensée dubitative ayant découvert sa liberté de suspendre tout jugement en conséquence »³, de ne réintroduire dans ses jugements que ce dont elle aura, d'elle-

¹ AT VI, 20-21.

² AT IX-1, 19 : « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transmettre en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point fixe et assuré. Ainsi j'aurais droit de concevoir de hautes espérances, si je suis heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable ».

³ A. ROBINET, *Descartes. La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999, p. 113.

même, jugé. Ce qui veut dire que la référence à Archimède est une évocation analogique pour faire comprendre que si l'esprit humain trouve une première vérité le chemin est ouvert pour en découvrir d'autres par voie de déduction. C'est-à-dire qu'à partir d'un point d'appui, d'une vérité on pourra « concevoir de hautes espérances » pour la découverte de toutes les vérités. Par là même, Descartes affirme de façon implicite que le doute est provisoire, qu'il inaugure une philosophie nouvelle qui a besoin d'une seule évidence pour tout connaître. Le but est donc de découvrir une première vérité indubitable qui remettra en cause tout scepticisme. Cette première vérité doit être fixe et assurée c'est-à-dire qu'elle doit être universellement vraie, claire et évidente. Elle doit être également suffisamment féconde pour fonder toute la connaissance et le savoir.

Cette pensée dubitative c'est en soi qu'elle trouve qu'elle est immuable, voire impénétrable, puisque sous toute forme que peut prendre le doute, la certitude de l'ego subsiste. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les propos de André Robinet qui affirme que « selon toute l'extension du doute, la première personne ne cessait pas d'en être le sujet, selon sa plus massive intensité, le levier du doute trouve son point dans cet ego »¹. « Finie, peut-être, cette essence restreinte en ses modes, mais en lesquels s'expriment une fermeté et une fixité qui excluent toute déréluction comme toute résignation. L'enjeu n'est pas de savoir si je suis mortel, mais si j'ai la capacité d'atteindre la vérité de la science, et dans quel contexte »², poursuit Robinet. C'est, en étant ainsi, « maîtres de nos actions que nous sommes dignes de louange », comme le souligne l'article 37 de la première partie des *Principes*, surtout « lorsque nous les conduisons bien ». Notre dignité est à ce prix.

Au terme de la première Méditation, avec l'évocation de l'hypothèse du mauvais génie, le doute se radicalise. Seule l'affirmation du moi permet de sortir du doute. La pensée dubitative n'est pas autre chose que l'expérience de soi, une « res » qui impose son discours ; toutefois, sans une identité affirmée, certes, parce que Descartes lui-même déclare que : « je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis moi qui suis certain que je suis »³, mais, ce « je » est une affirmation de la souveraineté de l'esprit humain et le fondement de l'autonomie du sujet, et certainement de sa liberté de choix. Il marque son territoire, et il est du moins aussi

¹ A. Robinet, *Descartes, La lumière naturelle : intuition, disposition, complexion*. Paris, J. Vrin, 1999, p. 112.

² *Ibidem*, p. 113.

³ AT VI, 61.

infini, par sa volonté de fait, que l'est la puissance maligne qu'il s'oppose à lui-même. L'hypothèse du malin génie n'est faite que pour mieux susciter cette émergence d'une liberté suspensive des jugements, d'une origine volontaire primordiale.

Il était question dans ce qui précédait d'une invitation à s'impliquer dans l'application de ce que l'on conçoit pour sortir de la paresse ; il est question à présent de découvrir avec Descartes que l'homme est la clef de la connaissance du monde. Mais comment cela peut-il être possible quand les connaissances, à cause des progrès scientifiques, changent à tout moment ? Alors qu'avec la mondialisation il n'existe plus de frontières étanches entre les cultures, de quelle manière doit-on penser le monde, l'homme et la vérité d'une façon générale ? Ce qui convient de relever en premier lieu est que la vérité n'est pas fatalement extérieure. Dans tous les cas, elle ne peut être, dans une large mesure, qu'intérieure. Ce qui voudrait dire que, quel que soit le changement que l'on peut observer dans le monde, le sujet qui est censé observer le monde et tout le caractère changeant qui le caractérise, lui, ne change pas. Autrement dit, au sein de l'inconsistance du monde, il existe donc une vérité indubitable. L'expérience du morceau de cire est pour nous rappeler cette vérité essentielle. Le monde, c'est ce que l'ego en pense, et l'ego cogito est, par conséquent, le lieu d'implantation du globe terrestre. Les diverses modifications de la cire posent plus le problème d'extension que celui de ses changements d'aspects. Or poser le problème d'extension c'est poser le problème de lieu. En réalité, appréhender « clairement et selon la vérité ce qu'est la cire », c'est chercher à préciser le lieu de son emplacement. Ce lieu étant changeant et indéfini, il s'avère que le lieu de la cire ou de tout objet extérieur est l'ego qui le pense et qui est en même temps l'unique vérité indubitable et plus facile d'accès. Ne pas tenir compte de cet aspect de choses ne peut produire qu'une sensation d'errance et de désespoir.

Ensuite, il faut remarquer certainement que, du fait qu'on cherche un point fixe dans le monde et qu'on ne peut pas trouver, cela fait naître nécessairement le doute. La délivrance ne peut s'obtenir que par un retour à soi pour y faire cette ultime découverte : le point fixe du monde est l'esprit humain par lequel il y a la connaissance du monde ou tout simplement il y a un monde. En d'autres termes, on ne peut pas chercher la vérité en dehors de l'homme ; elle réside dans l'homme et non dans le monde. Ce qui implique que, dans toute société, la tâche principale ou du moins primordiale devrait être celle de la construction de l'homme.

On ne peut pas construire le monde ni le comprendre si on ne part pas de cette base : la construction de l'homme. Il s'agit là encore d'une véritable révolution. Pour pouvoir transporter l'univers d'un lieu à l'autre, Archimède cherchait un point fixe. Chez Descartes, c'est l'homme qui est ce point fixe, le levier capable de soulever l'univers. C'est lui la clef de la nature. Descartes, en récusant l'éducation traditionnelle ou mieux le savoir officiel de l'époque puisqu'il y décèle l'absence de cohérences et de rigueurs historiques sur l'ensemble de principes ou d'opinions et les arguments qui lui ont été enseignés, légitime ainsi son projet de re-fondation radicale du savoir. Roger Caratini qualifie la démarche cartésienne d'une « autobiographie intellectuelle et critique de ses années d'étude » et la considère comme « une véritable mise à sac de l'enseignement traditionnel »¹. Le principal adversaire de Descartes n'est rien d'autre que tout ce qui prend la configuration unique de l'erreur. D'un passé indistinct et par conséquent douteux auquel on ne peut accorder sa créance, sa prudence rationnelle invite à se focaliser uniquement sur les certitudes produites par le sujet et par lui seul. C'est un sujet appelé à prendre conscience de la place qu'il occupe dans le monde et à réaliser à son tour la révolution ainsi proposée. En conséquence, l'homme est appelé à occuper sa place, celle d'être justement le levier de l'univers et de hâter la réalisation de cette révolution proposée pour sa propre réalisation comme pour le progrès de la communauté humaine. Ce n'est qu'ainsi que l'homme aura « droit de concevoir des hautes espérances ».

L'homme cartésien est conscient de son statut d'homme capable d'inventer, de créer pour « procurer autant qu'il est en lui, le bien général de tous les hommes »², en ce sens comme déjà souligner, l'homme ne se limite pas seulement à vivre, mais il doit créer ce qui lui permet de vivre toujours plus. Radicalement, il est toujours nouveau d'être homme. C'est ainsi que Descartes invite tout homme à reprendre son identité d'être humain, créateur de son monde, selon les exigences de cette identité. Car, doué de raison et de conscience, il est capable de transformer les obstacles naturels en chance pour une vie plus humaine et plus humanisante. C'est ce qui permet à l'homme d'être « comme maître et possesseur de la nature », pour jouir des fruits de la terre et pour la conservation de la santé, « laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ».³ Pour cela, il faut

¹ R. CARATINI, *La philosophie*, Tome I, *Histoire*, Paris, Ed. Seghers, 1983, p. 271.

² AT VI, 61.

³ AT VI, 62.

avoir « assez de connaissance des causes (de nos maladies) et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »¹. Voilà ce qui rendrait l'homme sage parce que « connaissant les forces et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans », il pourra s'employer à trouver une pratique qui lui permettra de « les employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres »². De telle sorte qu'il lui revient, en tant qu'être rationnel et pensant, conscient de son pouvoir intrinsèque que lui confère la connaissance, le rendant ainsi capable de soulever l'univers, de s'éloigner « si fort de toutes sortes d'autres desseins, principalement de ceux qui ne sauraient être utiles aux uns qu'en nuisant aux autres »³.

¹ AT VI, 62.

² AT VI, 62.

³ AT VI, 78.

Conclusion générale

De ce cheminement argumentatif que nous venons de parcourir, nous avons voulu prouver que le rapport de l'homme à la nature tel que Descartes l'entend est un rapport fécond. Il a permis à Descartes de découvrir l'esprit créateur de l'homme, sa capacité d'inventer quelque chose de nouveau, son esprit de découverte. C'est un rapport qui ne vise que la transformation des conditions de vie pour une existence meilleure. Secondement, une lecture attentive de la pensée de Descartes ou, selon un vocabulaire plus cartésien, la méditation de ses raisons n'autorise pas de conclure à la conquête de la nature et la prédominance de l'homme sur elle. Pour Descartes en effet, l'acquisition du bien-être de l'homme ne doit pas être dissociée des véritables choix éthiques. Dans la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie*, indiquant les fruits que l'on est en droit d'attendre de ses principes, Descartes propose une véritable articulation entre la philosophie qu'il entend pratiquer et la sagesse. Il est persuadé que, de ses principes, on peut tirer les quatre fruits suivants : « le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées ; car, bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle apparaît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces principes, on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage : en quoi ils auront un effet contraire à celui de la philosophie commune ; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle pédants qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent étant très claires et très certaines ôteront tout sujet de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde. Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse »¹. Descartes confirme ici l'idéal qu'il avait exprimé dès mars 1636 dans sa lettre à Mersenne, celui du « *projet d'une science universelle, qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection* »²

¹ AT IX-2, 17-18.

² AI I, 516.

Descartes estime que sa philosophie permettra à l'esprit humain de découvrir des vérités jusqu'alors ignorées pour rendre l'homme heureux, sage et afin d'améliorer son existence. Ces vérités à découvrir peuvent concerner la conservation de la santé, de meilleures mœurs et une infinité de commodités techniques. Comme on peut le constater, la connaissance de la vérité et la conduite de la vie ont toujours été la préoccupation de Descartes en philosophie. La conviction de Descartes, comme il le fait savoir dans le *Discours de la méthode*, est que de « toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, il n'y a rien de si éloignées auxquels enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne les découvre »¹. Dans le souci d'aller plus loin dans les découvertes, Descartes propose, ce qui est tout de même fort rare chez lui, de joindre « les vies et les travaux de plusieurs »², affirmant ainsi le lien entre les progrès scientifiques et le travail collectif. Quelques années plus tard, soit dans la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, persuadé que ses principes sont les seuls vrais et recevables par tous, Descartes les présente comme les seuls qui permettent de « parvenir à toutes les plus hautes connaissances dont l'esprit humain soit capable »³.

Ce rapport qui a conduit Descartes à découvrir l'esprit créateur et de découverte de l'homme nous révèle une philosophie cartésienne que nous pouvons qualifier de philosophie de l'infini appelant à un progrès indéfini. Quand bien même la notion de l'infini ne s'appliquerait véritablement qu'à Dieu seul comme Descartes l'a si souvent répété, il s'avère qu'elle est une idée-force qui traverse sa philosophie : l'infinitude de l'univers, la matière est un infini de pensée, l'infinitude de la volonté humaine et l'infinité de Dieu. Elle est une notion qui articule, dans la philosophie de Descartes, les aspects théoriques et pratiques. Pour ce qui concerne la volonté humaine, l'infini est à la fois sa cause et ce qu'elle cherche à atteindre, sa visée. Dans les pages précédentes, nous avons montré comment l'infini est à l'origine de mon existence. En même temps nous nous sommes efforcé, tout en soulignant dans cette philosophie qui définit le rapport de l'homme à la nature comme un rapport fécond, créateur et de découverte, de faire voir qu'il s'agit d'une appétence, d'une inclination naturelle de l'homme vers l'infini.

¹ AT VI, 19.

² AT VI, 63.

³ AT IX-2, 11.

C'est ainsi que Henri Gouhier parlant des « valeurs métaphysiques et affectives qui entretiennent le désir d'être Dieu » estime que « l'idée de Dieu est essentiellement cette hantise de l'infini et de la perfection qui révèle les sentiments de nos limites et notre désir du mieux ». Il fait également remarquer que « cette hantise est en nous comme la ressemblance à laquelle on reconnaît l'artiste dans son œuvre », et que « cette ressemblance est perçue dans un pouvoir d'aller toujours plus loin »¹. Ce désir d'aller toujours plus loin dans un esprit de découverte et de création est une aspiration naturelle de l'esprit humain de tendre vers l'infini et qui tient l'infini pour son but. Ce que Descartes lui-même concède, « à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusqu'à l'infini et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre »², même s'il dénonce « l'extravagance de souhaiter d'être dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu »³.

Descartes est, certes, conscient que, même si « ma connaissance s'augmentait de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie parce qu'elle n'arrivera jamais à ce haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement »⁴. Mais, quelques lignes plus loin, c'est comme si après réflexion il venait de se rendre compte qu'il doit justifier la volonté d'accroissement, Descartes peut alors écrire : « lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps, que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire »⁵. Clairement, Descartes reconnaît en l'homme cette inclination naturelle vers l'infini, mais cette aspiration dépasse ses capacités comme on peut lire dans *l'Entretien avec Burman* : « or de même que j'aurais augmenté toujours davantage ma connaissance, j'aurais augmenté pareillement mes autres attributs qui ne me semblent pas moins accessibles que la connaissance puisqu'on y parvient de la même façon, ainsi je serais devenu Dieu : mais j'expérimente que je ne peux pas le faire et que je

¹ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 198-199.

² AT IV, 608.

³ AT IV, 608.

⁴ AT IX-1, 37.

⁵ AT IX-1, 41.

ne peux pas augmenter ma connaissance comme je le voudrais »¹. C'est parce que le but de cette appétence dépasse nos facultés et est comme hors de notre portée qu'il met l'homme dans une situation de tension vers. Ce qui explique qu'il se fasse appété ou désiré fortement.

Dans les Réponses aux Cinquièmes Objections, Descartes souligne que l'idée de l'infini en moi me permet de reconnaître mes limites et en même temps elle constitue une aspiration vers l'infini². C'est ce que laisse entendre Emmanuel Levinas, lorsqu'il écrit : « L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'infini, se produit comme désir. Non pas comme un désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'infini que le Désirable suscite, au lieu de satisfaire »³. On remarquera toujours que c'est en raisonnant sur lui-même que Descartes s'élève à Dieu. Ainsi, constatant qu'il est un être fini, c'est la prise de conscience du fossé infini qui le sépare de l'infini qui fait naître en lui son aspiration vers l'infini. « Car, écrit Descartes, suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection, ou non, de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient »⁴. C'est ainsi que Levinas peut encore écrire qu'il faut « apercevoir l'infini comme désir de l'infini et par là, comprendre que la production de l'infini appelle la séparation »⁵. C'est donc, la finitude du moi ou mieux la prise de conscience de son imperfection qui le pousse hors de lui. Avoir l'idée de l'infini signifie avoir le désir de l'infini et cette aspiration de tendre toujours vers l'infini prend naissance lorsque l'homme prend conscience du hiatus infini qui le sépare de l'infini.

C'est ainsi que nous parlons de la philosophie de Descartes comme d'une philosophie de l'infini appelant à un progrès infini. En principe, l'élan vers l'infini ne constitue qu'un aspect qui illustre cette philosophie puisque tout l'édifice de la pensée

¹ DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Textes présentés par A. BRIDOUX, Gallimard, « Pléiade », 1953, p. 1366.

² Cf. Al. II, 819 « je ne concevais pas seulement que j'étais en cela beaucoup inférieur à Dieu et que j'aspirais cependant à de plus grandes choses que j'en avais, mais aussi que ces plus grandes choses auxquelles j'aspirais se rencontraient en Dieu actuellement et d'une manière infinie, auxquelles néanmoins je trouvais en moi quelque chose de semblable, puisque j'osais en quelque sorte y aspirer ».

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer academic, 2001, p. 42.

⁴ AT VI, 35.

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, *Op. cit.*, 2001, p. 325.

de Descartes repose sur la nécessité d'une méthode rigoureusement rationnelle et productive. La définition qu'en donne Descartes est, à ce sujet, plus qu'éclairante : « ce que j'entends maintenant par méthode, écrit Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et sans y dépenser inutilement les forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable »¹. C'est avec le même accent que Descartes parle de sa méthode dans le *Discours de la méthode*, lorsqu'il écrit : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heurs, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degré ma connaissance et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre »².

L'on ne peut que voir dans cette appétence vers l'infini, une anticipation de la volonté voulante de Blondel qui invite au dépassement et le provoque pour conférer une impulsion créatrice à l'homme. Le désir de Dieu devient alors cette loi interne de ma volonté qui m'invite à être plus, c'est-à-dire pour parler comme Spinoza, cette puissance propre et singulière de tout « étant » à persévérer dans l'effort qui lui permet de conserver et même d'augmenter sa puissance d'être³. Il est, en effet, à comparer au « conatus » de Spinoza que l'on peut définir comme l'effort qui fait maintenir l'homme dans son être voulant et désirant. Et comme ce désir naturel de l'homme de tendre vers l'infini s'avère être sans bornes, il est fort logique de parler de désir infini ou d'aspiration infinie. L'aspiration infinie vers l'infini apparaît comme un témoignage ou comme une émanation de l'infini de ma volonté. Les deux sont liés : mon aspiration vers l'infini et l'infini de ma volonté. L'on comprendra, dès lors, comment, dans sa lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, Descartes fait de ma volonté infinie la raison même de mon aspiration infinie vers l'infini. Ainsi y lit-on : « le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a

¹ AI I, 91.

² AT VI, 3.

³ SPINOZA, *Ethique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Edition du Seuil, 1988, p. 217.

donné une volonté qui n'a point de bornes »¹. Donc, l'aspiration infinie est l'expression de la volonté infinie.

Comme Ferdinand Alquié, nous pensons en outre que « la conscience de l'infini est la conscience dialectique du dépassement vers l'être », et qu'en définitive « le cogito est idée de Dieu et n'est point autre chose, ce pourquoi il nous est apparu comme dépassant toujours les bornes où nous voulons l'enfermer »². Nous référant aux Réponses aux Cinquièmes Objections, nous dirions que « l'idée de Dieu est en nous comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage »³. Ce qui invite à considérer que « l'idée de Dieu n'est pas dans la conscience, elle est conscience »⁴. Ce qui justifie que le cogito soit l'idée de Dieu et qu'il soit par conséquent la volonté infinie. Et lorsque Descartes découvre le cogito, c'est en réalité la volonté infinie qu'il découvre. Ainsi, penser suppose penser l'infini, et comme penser suppose aussi vouloir l'infini, il importe de tenir pour assuré que vouloir, c'est vouloir l'infini.

Au regard des mises au point qui viennent d'être opérées, nous pouvons, en toute modestie, affirmer avoir atteint notre objectif de montrer comment la philosophie de Descartes, qui est à notre sens une philosophie de l'infini appelant à un progrès infini, l'a conduit à découvrir dans le rapport de l'homme à la nature, un rapport qui manifeste la capacité créatrice de l'homme et son esprit de découverte. C'est dans ce contexte que nous pouvons comprendre ces propos de Descartes : « nous concevons en Dieu une immensité, simplicité ou unité absolue, qui embrasse et contient tous ses autres attributs et de laquelle nous ne trouvons ni en nous ni ailleurs aucun exemple ; elle est... comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage »⁵. En effet, l'image de la marque de l'ouvrier imprimé sur son ouvrage doit être prise pour ce qui me porte vers le modèle, vers ce que je vise. Elle est une visée en même temps que l'outil de mon aspiration vers l'infini. C'est-à-dire une aspiration vers quelque chose d'autre que je ne possède pas. De cette image ou de cette marque, Descartes dit être persuadé qu'elle fait du moi « une émanation de sa souveraine intelligence, *et dininae quasi particula aerae* »⁶ (et comme une parcelle du souffle divin). C'est une image qui appelle à la perfection, comme par « mimesis » parce

¹ AT II, 628.

² F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 7^{ème} édition, Paris, P.U.F, 2011, p. 236.

³ AT IX-1, 108.

⁴ F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *Op. cit.*, p. 236.

⁵ AT IX-1, 108.

⁶ AI III, 716. Cf. AT IV, 608.

qu'elle est en moi une circonstance opportune d'imiter le parfait pour me parfaire, cette imitation étant pour ainsi dire, la capacité de perfectionnement même.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le dualisme cartésien entre la pensée et l'étendue, l'âme et le corps qui signifie tout l'enjeu du rapport de l'homme à la nature pour traduire l'aspiration infinie de l'homme vers son infinie capacité de découverte. « Parce que l'infini me dépasse, parce qu'il me donne toujours du mouvement pour aller plus loin »¹, cela suppose en nous « une capacité d'aller plus loin encore ». Il doit être vu par conséquent « comme un pouvoir de nous dépasser toujours nous-mêmes, pouvoir qui traduit, en quelques manières, l'impulsion de l'infini en nous ». C'est ainsi que Jacques Chevalier conclut « qu'il est manifeste, de ce point, que l'infini est le ressort de notre esprit », surtout « lorsqu'on l'appuie... sur la considération... de nos tendances ou de nos aspirations »². Cela rejoint la pensée de Descartes qui estime que l'esprit humain possède la puissance de comprendre « qu'il y a toujours quelque chose de plus à concevoir »³.

Ce qui permet à Descartes d'affirmer que le premier fruit qu'on peut cueillir de ses *Principes* « est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées ». Cela n'aurait pas été possible, si Descartes n'avait pas eu l'audace de distinguer la chose pensante de la chose étendue, l'âme du corps. Une distinction qui est à l'origine de la science moderne comme science de la différence de nature entre le corps et l'âme, entre la chose pensante et la chose étendue. Sol nourricier de la science moderne, la distinction de l'âme et du corps est l'illustration parfaite de la philosophie cartésienne comme philosophie de l'infini entendue ainsi comme fondatrice d'une philosophie qui appelle au progrès infini. La distinction fait ressortir la capacité qu'a l'âme de prendre de la distance par rapport au corps pour pouvoir mener une réflexion sur lui. C'est alors que Descartes va découvrir, en distinguant l'âme du corps, et en considérant leurs particularités propres, la capacité créatrice de l'homme et la profondeur de leur union. En effet, grâce à sa capacité auto-aperceptive comme « je pense », ou en tant que tel, l'âme est en mesure de prendre du recul vis-à-vis du corps, de le tenir à distance pour entreprendre une réflexion sur lui.

¹ J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 1957, p. 297.

² *Ibidem.*, p. 267.

³ AI II, 562-563.

Voilà ce qui est caractéristique de cette capacité du moi à être différent du contenu des représentations qui le constituent et, à la fois être la source de la représentation et avoir la capacité à la produire, avec toujours ce mouvement de recul réflexif et critique, que nous avons appelé « distanciation représentationnelle ». C'est parce que je peux me représenter en train de penser que je suis capable d'agir sur mes représentations, de les remanier ou les réviser, par exemple.

La révolution cartésienne en philosophie est aussi surtout manifeste dans la juste perception de l'union de l'âme et du corps. Ce qui fait leur union, ce n'est pas que l'âme dépende du corps, mais c'est que l'esprit humain est susceptible d'opérer « la distanciation représentationnelle » dans le juste contour que nous avons donné à cette expression, c'est-à-dire de prendre de la distance d'avec son corps pour mieux réfléchir sur lui, ce qui permet non seulement d'avoir un corps, mais d'être un corps. Au lieu d'arriver à une opposition de l'âme et du corps comme à son point d'aboutissement, le « dualisme » cartésien a permis de penser leur unité de manière ingénieuse par le biais d'une vision très originale qui découvre dans ce rapport un jeu de distances créateur de liens. C'est, redisons-le, dans la séparation, et non dans la confusion de l'âme et du corps, que Descartes découvre à la fois leur subtile unité et la capacité créatrice de l'homme qui le rend « comme maître et possesseur de la nature ». Il s'agit d'une dualité créatrice, avons-nous dit, qu'il faut comparer à la nature profonde d'un couple uni dans une alliance indéfectible, et pourtant il vit dans la différence, où la différence est vécue comme le dynamiseur de l'alliance ou comme l'énergisant de l'alliance. Cette dualité est créatrice parce qu'elle induit l'idée de confrontation salutaire des différences, laquelle conduit, non à l'opposition d'intérêt, mais à la bienveillance ou mieux encore à la compréhension mutuelle. C'est dans cette optique que Descartes recommande à l'homme d'être « comme (...) possesseur de la nature », non que la nature soit un bien dont il dispose, mais parce qu'il la comprend. Il peut exercer sur elle une action consciente et réfléchie, et par conséquent utile et efficace pour le seul objectif de rendre la vie de l'homme meilleure, moins pénible et donc plus propice au bonheur et à la sagesse.

S'intéresser à la philosophie de Descartes, ce n'est pas, comme on a coutume de le dire, préconiser un rationalisme desséché, c'est prendre le chemin de la liberté et de la générosité qui n'est pour l'homme rien d'autre que la ferme et la constante résolution « de ne jamais manquer de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les

choses qu'il jugera être les meilleures »¹. En paraphrasant Péguy, nous devons reconnaître que Descartes, dans l'histoire de la pensée, restera ce cavalier qui a su partir du bon pas. Le suivre c'est apprendre à vivre tout à la fois dans la dualité et dans l'unité pour mieux répondre à sa vocation existentielle, celle d'être utile à la société en développant ses capacités créatrices.

C'est ainsi que dans ce rapport, Descartes découvre que la matière est un infini de pensée. C'est-à-dire que c'est l'infini qui est l'élément invariant de tout type d'objets matériels derrière leur infini pouvoir de transformation. Comme la matière, la pensée aussi a quelque chose d'illimité. C'est donc par l'illimité que les deux parviennent à communiquer. Concevoir ainsi les choses permet de garder vive la conscience du possible, que dans la matière il y a toujours à découvrir ; cela permet un avancement de la science ou de la connaissance de l'homme, sans comparaison avec ce qui reste à découvrir. Dès lors que la matière se révèle un infini de pensée, l'esprit humain devrait faire preuve de beaucoup plus d'attention et d'application pour découvrir les vérités cachées derrière toutes les transformations de la matière.

Lorsque Descartes définit la matière comme un infini de pensée, il revisite en même temps la notion de la vérité. De façon générale, la vérité a toujours été identifiée à l'accord avec la réalité. Elle est la conformité entre ce qui est dans notre pensée et le réel. Notre intelligence doit se soumettre à la réalité et la reconnaître telle qu'elle est. En ce sens, un jugement vrai c'est la conformité entre ce que j'exprime dans ma pensée et la réalité extérieure objective. Ce que l'on raconte doit être conforme à la réalité des faits. Mais pour Descartes, ce réalisme de la vérité ne poserait pas de problème, si le réel était unique, stable, définissable. Là où faire de l'accord avec le réel le fondement de la vérité devient problématique, c'est lorsque le réel devient multiple, changeant et non définissable. C'est pourquoi définir la vérité comme l'identification avec le réel n'est plus possible, si l'on veut éviter de prendre le risque de décisions arbitraires. En faisant de la réalité un infini de pensée, c'est-à-dire pensée, la vérité résulte de la synchronie entre la volonté et l'entendement. Clairement, cela revient à dire que la pensée pour être vraie doit être voulue. La vérité est dans la synchronie du couple volonté-entendement. Il ne peut pas y avoir de volonté sans entendement et inversement. Concrètement, dans la pensée de Descartes, penser c'est une question de volonté, c'est vouloir ce que l'on pense et vouloir c'est

¹ AT XI, 446.

laisser éclairer sa volonté par l'entendement, c'est penser ce que l'on veut. Dans ce sens, la vérité ne peut s'obtenir que si la volonté est éclairée et que la pensée est voulue. Voilà une conception de la vérité à la fois exigeante et déconcertante, voire rigoureuse. Désormais, on ne peut plus se reporter au réel extérieur. Ce qui est moins exigeant parce qu'il suffit de se contenter ou de se fier à ce que l'on voit et à ce qui se dit pour penser la vérité. Avec la volonté, la vérité devient plus exigeante que jamais. Aussi longtemps que la vie intérieure n'accepte pas une pensée comme étant sa pensée, point de vérité absolue. Par conséquent, dans cette conception l'erreur n'est plus considérée comme une fatalité ou comme un témoignage de la faiblesse humaine, mais plutôt comme une dislocation avec soi, comme un défaut, une carence de relation avec soi. Ainsi, l'erreur résulte de ce que l'on pense sans une volonté ferme de penser et de ce que l'on veut sans exercer sa capacité de penser avec attention et dextérité intellectuelle.

Tout ceci s'intègre dans la nouvelle orientation que Descartes imprime à la philosophie : connaître par les sciences les forces de la nature pour pouvoir les utiliser à des fins utiles et ramener à l'unité la multiplicité des connaissances pratiquement séparées. Descartes y arrive en considérant la conscience et Dieu comme les deux piliers absolument certains de la philosophie. Avec la conscience et Dieu, il a estimé possible de faire de la science parce que l'on saura où l'on met les pieds et l'on saura sur quoi s'appuyer. En tant que nous sommes une conscience, nous serons à même d'éviter l'arbitraire et de céder aux émotions ; surtout en ce moment où, plus que jamais, les prodigieuses découvertes de la science contemporaine ne cessent de susciter notre imagination philosophique. Et encore, avec la certitude que l'infini existe nécessairement, en partant de l'infini, on est certain de parler de quelque chose qui existe.

C'est pourquoi, en pensant le réel comme un infini de pensée et non comme une chose ou un vide, Descartes s'est fondé sur la pensée que l'on a en soi et sur l'infini de pensée qui est en Dieu, en les associant tous les deux en tant que réalités spirituelles afin d'avoir accès à cet infini de pensée. Ce n'est qu'à partir de la conscience et de Dieu que l'on peut penser le réel comme un infini de pensée. D'où, pour Descartes, l'importance de les tenir pour les piliers de la philosophie. Concevoir, ainsi que le fait l'auteur du *Discours de la méthode*, la réalité comme un infini de pensée, impose l'idée qu'il y a infiniment à penser, qu'il y a dans la réalité beaucoup à découvrir. Donc, la pensée nous précède toujours et elle est devant nous un horizon.

Elle se trouve dans les découvertes que nous pouvons être conduits à réaliser dans tous les domaines. C'est le sens que l'on est sensé saisir de la représentation de la philosophie par Descartes comme un arbre qui a pour racines la métaphysique, la physique constituant ainsi le tronc issu des racines métaphysiques et les branches au bout desquelles on doit cueillir les fruits notamment la médecine, la mécanique et la morale. C'est une métaphore qui doit être comprise comme une invitation à pouvoir penser de manière neuve et dynamique. Si la réalité existe, elle ne peut exister qu'en tant qu'elle est spirituelle et non pas aveugle. Ce qui explique la pertinence de l'intervention de la notion de Dieu qui est dynamique et non statique. Pour s'en approcher, il est nécessaire de penser infiniment, et pour penser infiniment, il convient de s'engager dans une activité de découverte du monde et des hommes. C'est original. Car en métaphysique, c'est la première fois qu'un penseur associe Dieu à la capacité et à l'esprit de découverte de l'homme.

Voilà pourquoi, la distinction de l'âme et du corps, de la chose pensante et de la chose étendue n'a jamais conduit Descartes à l'exaltation d'une volonté de puissance. La philosophie que propose Descartes n'autorise pas l'homme à adopter une posture de domination sans restriction de la nature qui serait interprétée comme une annonce de toutes les agressions que l'activité scientifique et technique fera subir, au cours de l'époque moderne à notre environnement naturel. Une lecture méditée de la pensée de Descartes ne peut justifier des allégations d'une affirmation sans limite de la supériorité de l'homme sur la nature pour accorder à celui-ci le droit de faire subir à la nature toutes les transformations que nécessite la satisfaction de ses désirs. Attribuer à Descartes l'idée que la nature ne serait qu'un simple objet manipulable et utilisable pour l'homme, un objet sur lequel il pourrait exercer sa puissance sans aucun souci des conséquences de son action sur les générations présente et à venir, sans aucun souci de préserver l'équilibre de la nature, c'est vouloir nous détourner de la véritable orientation de sa philosophie. Celle-ci est une véritable quête de la sagesse soucieuse de rendre meilleure la vie de l'homme.

En effet, le dualisme cartésien ne doit pas être considéré comme une dévalorisation du corps ou de la nature, car, chez Descartes, l'homme vrai, celui qui nous ressemble est une totalité parfaite. Pour Descartes, seule l'union de l'âme et du corps est effective, alors que la distinction n'est jamais que possible, c'est-à-dire envisageable, pour la pensée et possible pour Dieu. La distinction de l'âme et du corps, aux yeux de Descartes, est une distinction intellectuelle, car elle ne prétend pas

statuer sur l'être. Le dualisme de Descartes doit lui être compté comme un mérite de grande portée, du fait qu'il lui permet de considérer la capacité du recul réflexif et critique de l'esprit humain grâce auquel il peut acquérir les connaissances des lois qui régissent les principes naturels. L'acquisition de ces connaissances permet d'agir sur ceux-ci afin de réaliser des fins proprement humaines.

Voilà pourquoi Descartes estime que l'homme pourrait être « exempté d'une infinité de maladies, tant du corps et de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »¹. Dès lors, il apparaît clairement que, pour Descartes, l'usage technique de la nature repose sur la conscience du possible, mais il n'a nullement pour fonction de nous révéler un désir de domination ni de conquête. L'auteur du *Discours de la méthode* invite plutôt, au regard des précautions qu'il prend, à la vigilance et à la responsabilité. Son projet est différent d'une conception euphorique du pouvoir de l'homme sur la nature comme l'est celui de Francis Bacon. Il fonde ainsi le rapport de l'homme à la nature sur la volonté de la dominer pour arriver à « la victoire de l'art sur la nature » (*Novum organum* I, 117). Il recommande de « reculer les bornes de l'empire humain en vue de réaliser toutes les choses possibles », peut-on lire dans *Nouvelle Atlantide*. Sa logique du pouvoir dominateur de la nature va jusqu'à considérer que « les grandes inventions tiennent de loin le premier rang parmi les actions humaines » (*Novum organum* I, 129). Au contraire, chez Descartes, le recul réflexif et critique de l'homme par la pensée au regard de ce qui l'entoure pour comprendre son fonctionnement est toujours conditionné par le souci d'amener l'homme à atteindre un haut degré de perfection, mais non de pouvoir. C'est ainsi que nous avons vu Descartes préciser le sens qu'il faut entendre par l'expression « ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses ». Même s'il reconnaît qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelques profits pour nous inciter à aimer Dieu et à lui rendre grâce de tant de bienfaits, il reconnaît aussi qu'« il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites que pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune fin en les créant »². Et pour Descartes, vouloir se servir de cette opinion comme justification des raisonnements de physique constitue une impertinence. Car pour lui, le seul « maître et possesseur de la nature » étant Dieu, l'homme n'a pas à s'ériger en

¹ AT VI, 62.

² AT IX-2, 104.

souverain de la nature. S'il veut être maître du monde par ses pensées, il doit d'abord être maître de ses pensées. Descartes invite ainsi l'homme à s'imposer lui-même des limites. La physique de Descartes est bornée et débordée par un usage moral comme en témoigne sa référence à la « vaste idée de l'étendue de la nature ». Il refuse que l'homme soit considéré de manière excessive comme une exception dans l'univers. Pour lui, l'homme étant une partie de l'univers, c'est une obligation morale de préférer les intérêts du tout à ceux de sa personne en particulier.

Descartes est également conscient que lorsque l'homme cherche à s'élever au-dessus des autres créatures en leur attribuant des imperfections qu'elles n'en ont pas, au lieu de connaître les perfections qui sont simplement et véritablement en nous, il entre par conséquent dans une présomption impertinente, qui est une source d'une infinité des vaines inquiétudes et fâcheries. Descartes dénonce exactement cette attitude parce qu'elle fait croire à l'homme qu'il fait partie du conseil de Dieu et qu'à ce titre il peut prendre avec lui la charge de conduire le monde. Donc la perfection de l'homme n'est pas liée à un quelconque témoignage de sa supériorité. C'est pourquoi, dans notre rapport à la nature, Descartes dénonce successivement le tyran et l'enfant qui sont en nous. Le tyran pense qu'il suffit de commander pour être obéi ; quant à l'enfant, il croit qu'il suffit de pleurer pour tout obtenir. D'où préconise-t-il de façon métaphorique le tyrannicide et l'infanticide pour instituer un rapport de maîtrise avec la nature et non de domination. Le rapport de l'homme à la nature qui est en harmonie avec la philosophie cartésienne est un rapport qui se veut utile à la vie : c'est d'abord le règlement de l'âme qui justifie un usage rationnel des choses. Et lorsque Descartes recommande de ne compter que sur les idées claires et distinctes de son entendement pour bien conduire sa raison, et sur les fermes résolutions de sa volonté pour bien conduire sa vie, il invite l'homme à savoir que rien ne dépend de lui que ses pensées. La vraie maîtrise est fonction d'une conduite qui résulte d'une connaissance vraie de la nature et du corps, et non le fruit d'un pouvoir sur un objet manipulable à souhait. Ainsi être possesseur de la nature pour l'homme ne renvoie pas à l'idée d'un bien dont il dispose, mais parce qu'il comprend cette nature à partir des lois qui la régissent, il peut instituer à l'égard de la nature un rapport utile et droit. C'est ainsi que Descartes a toujours recommandé de régler l'usage des moyens techniques par des choix éthiques. Bref, ce que l'on découvre à travers cette philosophie est, en quelque sorte, une sagesse mécaniste et anti-finaliste : d'abord, comprendre que le monde n'est pas fait que pour nous, c'est à nous de nous en rendre comme les maîtres.

Et nous ne pouvons nous en rendre maîtres que lorsque nous avons compris qu'il n'est pas fait pour nous et qu'il ne suffit pas de commander ou de pleurer pour tout obtenir sans restriction. Ainsi, dire que rien ne dépend de nous que nos pensées, comme le fait Descartes, doit s'entendre comme une préparation à la maîtrise technique de la réalité physique. De cette façon, il convient de parler rigoureusement de maîtrise et de possession de soi plutôt que d'un rapport de domination et d'exploitation éhontée de la nature par l'homme.

Voilà pourquoi nous avons considéré l'approche de Descartes comme celle d'une philosophie de l'éco-responsabilité viable. En effet, l'épineuse question du rapport de l'homme à la nature demande et exige une vigilance et une responsabilité sans faille. De ce rapport dépend la survie de notre espèce. Une exploitation indisciplinée et démesurée de la nature par l'homme créerait un déséquilibre qui ne saurait être que préjudiciable pour l'humanité. C'est ainsi que le philosophe a besoin d'une philosophie de la responsabilité qui prend en compte l'impératif de préserver la vie de l'homme d'aujourd'hui et de demain, de promouvoir les besoins des plus démunis, et de maintenir le souci de préserver l'environnement naturel sans lequel il est impossible de garantir la durabilité du développement humain. Cette approche philosophique est à proprement parler une éthique qui dicte la condition même qui impose à l'homme de vivre dans un lieu, d'appartenir à un lieu, de se tenir dans un réseau des relations. Ce que propose Descartes, c'est une philosophie qui soit une sagesse, un moyen de cultiver son intelligence et de régler ses mœurs. C'est une prise de conscience d'une nouvelle manière d'être au monde « comme maître et possesseur de la nature ».

Dans cette philosophie, l'objectif de Descartes est de conduire l'être humain à l'accomplissement de son humanité dans sa perfection. Cela passe par l'identification de l'authentique vertu sans la confondre avec ses contrefaçons. Dans ce sens, penser réellement prend la forme de la démystification des apparences. Ainsi la vertu authentique, pour Descartes c'est la générosité parce qu'elle permet à l'homme de reconnaître ce qui fonde sa valeur. La valeur d'un homme ne peut s'appuyer sur des valeurs d'emprunts c'est-à-dire qu'elle ne peut pas se fonder sur des motifs qui ne peuvent pas être justifiés au niveau de la raison. Etant des valeurs qui ne dépendent pas de nous entièrement, mais qui relèvent simplement de la fantaisie des valorisations sociales, les valeurs d'emprunts ne peuvent pas nous autoriser à nous estimer nous-mêmes compte tenu de leur caractère relatif. La seule valeur, aux yeux

de Descartes, susceptible de susciter l'estime de nous-mêmes et qui constitue la supériorité de l'être humain, c'est le libre arbitre. Pour Descartes, être vertueux c'est avoir l'intelligence des vraies valeurs pour les préférer aux valeurs d'emprunts telles que la richesse, les honneurs, etc. L'homme généreux qui fonde ses actions sur la connaissance des vraies valeurs est celui qui, dans le domaine intérieur c'est-à-dire celui des désirs, des inclinations, de la volonté a conscience qu'il dispose librement de lui-même. Il peut ne pas adhérer à une représentation, il peut approuver un désir comme il peut le tenir à distance et le refuser, car il est l'homme de nature à ne pas se laisser déterminer par une pression extérieure. Il a une conscience aigüe que ses actes sont exposés à un jugement moral, ce que ne sont pas les actes déterminés par une contrainte extérieure. Il sait qu'il doit faire bon usage de son libre arbitre parce qu'il est conscient qu'il sera appelé à répondre de l'usage qu'il en fait. Car, Descartes a toujours estimé que la vertu est essentiellement dans cette disposition intérieure qui n'est rien d'autre qu'une ferme et constante résolution d'exécuter ce que recommande la raison pour être capable de résister à l'influence des passions.

Voilà ce qui conduit, dans *Les passions de l'âme*, Descartes à établir, « en quoi on connaît la force ou la faiblesse des âmes, et quel est le mal des plus faibles »¹. Il donne une réponse sans équivoque. Pour lui, les âmes fortes sont celles en qui « naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ». Et de poursuivre comme pour préciser qu' : « il y en a qui ne peuvent éprouver leurs forces, parce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes », à savoir « des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie »².

Comme on peut le constater, Descartes estime qu'il est indispensable que la volonté focalise résolument son attention à la connaissance de la vérité. Mais la confiance qu'il a en l'homme le conduit, à ce que nous pouvons qualifier de crédulité ou de foi anthropologique. C'est dans ce sens qu'il peut déclarer « qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions »³. Eu égard à ce qui vient d'être dit, Descartes prouve, s'il en était besoin, explicitement et formellement que son projet, dans *Les passions de l'âme*,

¹ AT XI, 366.

² AT XI, 366-367.

³ AT XI, 368.

comme dans toute sa philosophie, excède tout intérêt absolument scientifique. Son intention la plus profonde est d'arriver à poser les bases qui garantissent une connaissance, et, par là même, une maîtrise de soi-même de nature à permettre un processus qui conduit à une autonomie intellectuelle et morale des individus supérieure à leurs propres déterminations biologiques, psychologiques et sociales.

En outre, comme le *Discours* débutait par la proclamation de l'égalité de tous par la raison et de son universalité, dans *Les passions de l'âme*, Descartes proclame cette égalité et cette universalité sur le plan moral : convenablement conduit par sa raison, tout homme est capable d'arriver à la maîtrise de soi qui le laisse mener une vie affranchie de toute soumission ou tutelle intellectuelle et morale des autres ou des besoins immédiats, mais compromettants. Le projet moral cartésien est dirigé par cet idéal de la maîtrise de soi. C'est ainsi que la générosité qui articule le cœur de la proposition morale cartésienne repose sur la grandeur d'esprit qui est avant tout une exigence face à soi-même, quand bien même elle pourrait être destinée aux autres. C'est aussi une exigence face à la conscience de pouvoir et de la valeur de la liberté. L'homme généreux qui se caractérise par sa grandeur d'âme et par une élévation d'esprit dans tout ce qu'il entreprend, est légitimement satisfait lorsque, dans tout ce qu'il embrasse, il a la maîtrise de soi-même et lorsqu'il ressent qu'il est en pleine possession de la liberté, et qu'il peut mettre le pouvoir dont il dispose au service de ce qu'il juge correct. Concrètement, c'est cette grandeur d'esprit dont fait preuve l'âme généreuse qui détermine sa conduite dans chaque acte envers soi-même et envers son environnement, humain comme naturel.

Dans ce qui vient d'être dit, il convient de remarquer que la générosité renferme une gamme des vertus qui caractérise l'âme noble ou forte : capacité et détermination, maîtrise de soi, altruisme, détachement, libéralité et force vis-à-vis des injustices du sort ou des dérèglements des âmes faibles. En dernière analyse, elle fait appel à la force morale qui s'alimente de la sérénité à l'égard de tout ce qui est au-delà de nos capacités, et qui ne nous est pas possible de le modifier, et à l'aspiration à la pleine maîtrise de soi qui trouve sa justification dans l'exaltation positive du libre arbitre qui est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous. Il est évident que la morale de Descartes a pour visée principale, la noblesse, mais une noblesse d'esprit à la portée de toute personne qui consent de commencer avec ténacité infatigable ce travail dans le seul désir d'offrir la meilleure version de soi-même.

Voilà pourquoi nous avons estimé que Descartes est celui qui propose une conception du rapport de l'homme à la nature capable de relever le défi des problématiques environnementales pour le devenir de la nature aussi bien que celui de l'humanité. C'est une véritable philosophie de la responsabilité pour aujourd'hui, car elle prend en compte tout ensemble les soucis des générations présentes et à venir, ainsi que des plus démunis, car elle recommande d'estimer les autres hommes comme étant à l'égal de nous-mêmes. Le philosophe juge en effet « qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite »¹. Elle recommande également la nécessité de préserver la nature pour elle-même en détruisant la démesure anthropocentrique. Elle pose l'individu comme solidaire des autres jusqu'à considérer comme une obligation morale le devoir de « toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier », car « c'est proprement ne valoir rien que n'être utile à personne ». Ainsi Descartes ira jusqu'à légitimer le sacrifice par le devoir d'une obligation morale de poursuivre le bien d'autrui. Toutefois, précise-t-il, « ceux qui s'exposent à la mort par vanité, parce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité, parce qu'ils n'appréhendent pas le danger... sont plus à plaindre qu'à priser »². De ce que dit Descartes, il convient de retenir deux choses : d'abord, cette précision prouve que la proposition morale cartésienne ne peut approuver un acte essentiellement déraisonnable, et ensuite, malgré sa forme restrictive, elle ne saurait limiter l'impulsion de la générosité, car celle-ci a pour fondement la connaissance des valeurs véritables. Ainsi, dans cette philosophie, la générosité est la vertu parfaite par ce qu'elle recommande d'agir toujours selon le meilleur en donnant à la liberté son plein épanouissement, car c'est elle, la liberté donc, qui fonde la dignité de notre personne. Pour la simple raison que, comme précédemment dit, c'est la considération de notre libre arbitre et la détermination résolue d'en bien user qui constituent de justes raisons qui font « qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer ». Ce qui fait dire à Descartes dans la première partie des *Principes* que « la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme »³.

¹ AT XI, 390.

² AT IV, 294.

³ AT IX-2, 40.

Ces thèses cartésiennes nous ont conduit à constater l'insuffisance de certaines propositions éthiques qui s'intéressent au rapport de l'homme à la nature, notamment celles de Arne Naess et Hans Jonas. En effet, le biocentrisme de Arne Naess qui ne reconnaît pas à l'être humain une dignité particulière, alors que l'homme est le seul être vivant auquel on peut adresser l'injonction morale de respecter la nature, n'accorde aucune valeur à ses capacités particulières de connaissance, de volonté, de liberté, de responsabilité et risque d'atténuer la conscience de sa responsabilité. De la même manière qu'elle nie à l'homme une dignité particulière instituant ainsi un nouveau déséquilibre dans la relation entre l'homme et la nature, l'écologie profonde nous est apparue comme une destruction de la morale parce qu'elle ne tient pas compte des relations entre les personnes. De ce fait, elle est une destruction de la règle d'or. Parce qu'elle exige une diminution drastique de l'espèce humaine, la considérant comme un parasite nuisible à l'équilibre naturel, sans nous dire comment on devrait procéder à cette réduction de l'humanité, l'écologie profonde de Naess peut être considérée comme un antihumanisme dangereux qui peut aller jusqu'à légitimer les meurtres de masse ou l'instauration des politiques génocidaires.

Compte tenu de ce que l'écologie profonde peut potentiellement engendrer comme dérive, l'éthique de Jonas ayant comme préoccupation principale la sauvegarde des vies des générations futures a longtemps semblé apporter une réponse adéquate à la question du rapport de l'homme à la nature. Conscient que la technologie connaît des développements sans précédent qui peuvent se constituer en une menace pour la survie de l'humanité, Jonas en appelle à un agir compatible avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. Ainsi en vient-il à préconiser l'heuristique de la peur comme une méthode susceptible d'anticiper la menace. Par cette méthode qui agite la peur, Jonas entend trouver un moyen pour orienter la conscience collective et pour empêcher que se réalisent les effets nuisibles de la technoscience. L'heuristique de la peur est, pour Jonas, la meilleure stratégie qui permet de se procurer une idée des conséquences lointaines et de mobiliser les sentiments adéquats pour faire face à la menace. C'est ainsi qu'il trouve la stratégie de la menace nécessaire pour amener l'homme à prendre conscience de ce qu'il doit mener comme action.

Outre, qu'elle ne soit pas arrivée à s'affranchir de l'anthropocentrisme tant décrié parce que la finalité de toute action est la permanence de l'humanité, la proposition éthique de Jonas nous a semblé imparfaite, car elle aboutit elle aussi à une

dénégation de l'éthique. Les générations présentes ne constituant pas une préoccupation, la peur érigée en méthode annule toute possibilité d'une action libre et volontaire. La peur par principe est paralysante, et sous l'emprise de la peur, rien de rationnel ne peut se concevoir. C'est ainsi que nous avons établi un rapprochement entre l'heuristique de la peur de Jonas et la perspective développée par Hobbes. Pour celui-ci, l'insécurité généralisée fait naître la peur d'une mort violente et ainsi la nécessité de la paix pour préserver des vies individuelles et collectives oblige les citoyens à se choisir un monarque absolu, quel qu'en soit le prix. Si Hobbes théorise l'insécurité pour arriver à l'imposition d'un système politique que l'on peut dire totalitaire du fait qu'il assure la paix et la sécurité au détriment de la liberté, Jonas pense que, compte tenu des découvertes scientifiques qui font peser sur l'humanité la menace de la disparition, seuls les élus politiques qui peuvent exercer des contrôles exigeants avec des mesures contraignantes touchant les activités technoscientifiques arriveront à juguler le péril. Bref, Jonas assimile la politique, selon ses propres termes, à une « tyrannie bienveillante ». C'est ainsi qu'il peut écrire : « Nous pouvons dire que du point de vue de la technique du pouvoir elle paraît être mieux capable de réaliser nos buts inconfortables que les possibilités qu'offre le complexe capitaliste démocratique libéral »¹. L'heuristique de la peur constitue donc la méthode utilisée pour faire prendre conscience du danger et permettre aux humains d'avoir un comportement approprié, sauf que l'acte moral n'est plus celui d'un agent libre volontaire. Et c'est donc la négation même de l'éthique, outre le fait que c'est une conception qui justifie et encourage les régimes politiques non démocratiques pour contraindre les humains au respect de la nature.

En analysant le rapport de l'homme à la nature dans la pensée de Descartes, nous avons été conduit à faire remarquer que ce rapport révèle ce qu'est l'homme dans la conception du philosophe. Comprendons bien que quand nous parlons de l'homme chez Descartes, nous faisons allusion à un existant, ce que Descartes découvre, dans les *Méditations*, à titre d'évidence première. Il ne s'agit pas d'une vérité, ou d'un principe du style « pour penser, il faut être ». Mais il est essentiellement question d'un « Etre » ou d'un moi existant et pensant qui ne peut se réduire, au terme des six Méditations, en une pensée, en un entendement en général. Même s'il est pensant et n'est affirmé que comme pensant, mais il faut tenir, pour ne

¹ H. JONAS, *Le principe responsabilité, Op cit.*, p. 200.

pas verser dans un contresens vis-à-vis de la pensée de Descartes, que ce moi c'est un *unum quid*, et donc un être vivant réel, une totalité parfaite, un vrai homme. C'est dans le sens de ce qu'affirme Emmanuel Faye, car dans la Méditation seconde « Descartes y affirme l'existence de son moi – *ego sum, ego existo* – avant de la définir par la pensée. Je suis, j'existe constitue bien une affirmation existentielle... Ce n'est donc pas un *cogitare* impersonnel qui est pris pour principe par l'auteur des *Méditations*... Le moi thématé par Descartes, s'étend, dans la Méditation sixième à un “moi-même tout entier” (*me totum*), en tant que je suis composé du corps et de l'âme, bref à l'homme vivant »¹.

Nous savons également que le primat accordé à l'être pensant par Descartes, fait de l'homme un être doué d'une puissance infinie, d'un pouvoir de dépassement sans bornes. Il permet à l'homme de répondre à sa vocation existentielle en vue d'améliorer ses conditions d'existence ainsi que celles de sa société. Il fait prendre conscience à l'homme de ce qu'il est : une chose pensante. Il s'agit, en définitive, d'un appel à tout homme à une prise de conscience de sa responsabilité et de sa capacité de transformer ses obstacles en chance, d'améliorer ses conditions d'existence.

L'homme de Descartes est celui qui sait qu'on ne philosophe pas gratuitement et dans une éternité abstraite, mais que le but de la philosophie est d'être utile à celui qui la pratique et aux autres êtres humains. Ainsi, sa philosophie, loin d'être une recherche de la science au sens où nous l'entendons, est par conséquent une recherche de la sagesse : bien conduire ses pensées afin de bien conduire sa vie. Dans ce sens, Descartes n'est plus pour nous, simplement « le représentant éminent de l'esprit français, épris de clarté »², mais aussi le héros de tout humain qui entend user méthodiquement de sa propre rationalité. Ce qui permet à Florian Nicodème de dire qu'« en écrivant l'histoire de son esprit, Descartes lui donne la forme de l'histoire de tout esprit »³.

C'est ainsi que nous sommes arrivés à considérer que l'examen du rapport qui a fait l'objet de ce modeste travail, fait ressortir l'image d'un homme qui a conscience qu'il est non seulement un élément au service de l'espèce, mais transcendentement

¹ E. FAYE, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 281-282.

² R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, présentation de D. Huisman, 1981, p. 5.

³ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Dossier de Florian Nicodème, *susciter la rupture*, Gallimard, 1991, p. 110-111.

un moi, lequel représente en soi une consistance propre. Un être courageux capable de prendre de l'initiative, de créer quelque chose de nouveau, de s'émanciper de tout conformisme. L'homme, comme voulu par Descartes, ce rapport le présente comme pourvu du bon sens, capable d'user de sa puissance de bien juger, un homme réflexif qui fait bon usage de sa raison afin que l'énorme pouvoir que peuvent lui donner les connaissances scientifiques et technologiques ne soit pas désolidarisé du développement de l'être humain en responsabilité, en valeurs et en conscience. Parce que l'absence de cette capacité de bien juger entraîne nécessairement l'absence des normes de liberté et expose l'homme à se livrer aux forces aveugles de l'inconscient, des nécessités immédiates, de l'égoïsme, de la violence. Ainsi la capacité de bien juger qui traduit l'ambition cartésienne d'atteindre à la certitude dans la connaissance est toujours liée à la perspective de la conduite de la vie. Voilà pourquoi Descartes a toujours considéré que la digne occupation du philosophe devrait être « de s'accoutumer à ce que lui dicte la vraie raison et à se garder des fausses opinions que ses appétits naturels lui persuadent »¹. C'est un appel à être soi pour se donner les moyens d'opérer le passage du plan de la spontanéité du désir au plan réfléchi de la volonté pour apprécier lucidement les choses. Le droit usage de la raison est, dans tous les cas, l'attention orientée dans le sens de la vie.

Dans ce sens, la raison, qui est égale en chacun, confère, lorsqu'on en fait bon usage, un caractère raisonnable à l'action et une dimension pratique à la pensée. Par conséquent, l'homme qui est doué du bon sens aura toujours dans son rapport aux choses une réaction responsable et raisonnable surtout lorsqu'il est question d'un danger moral, ou qui touche à la survie de l'espèce et à la protection de l'environnement. C'est un homme qui n'est pas déterminé par la vague des réactions émotionnelles au point d'aveugler la clarté de la conscience.

En outre, ce rapport a également révélé que le statut de l'être humain est d'être un être appliqué et impliqué. Parce que cela met l'homme dans la direction d'être maître de ses actions et éveille en lui la témérité d'obtenir les résultats susceptibles d'améliorer ses conditions d'existence. Et lorsque Descartes indique qu'il faut être soi, il invite à considérer que le bonheur ne peut être atteint en pensant qu'il suffit d'employer des recettes préconçues ou qu'il est une part de chance attribuée par des dieux aux hommes. Il doit être considéré, non pas comme un don, mais comme

¹ AT VI, 25.

une conquête. Ce qui demande une application sans faille de l'homme dans ses conquêtes, en ayant comme état d'esprit, celui qui ne consiste pas à tracer au préalable la frontière du possible et de l'impossible. Il faut d'abord agir, et ce n'est qu'ainsi qu'on peut arriver à l'esprit de découverte. Cet état d'esprit est un anti-désespoir, avons-nous fait remarquer, et rappelle que tout est possible à condition de savoir tirer avantage ou le meilleur de soi.

En réalité, dans ce rapport, l'homme qui nous est révélé, est celui qui est capable « d'oser le Je », capable de décider de sortir de la logique commune, même si elle est globalement admise pour diverses raisons non rationnelles. Relever le défi d'un ordre social réfléchi et juste devient possible lorsqu'on peut rencontrer des hommes qui osent le Je, en élaborant des méthodes de travail appropriées, en exerçant leur capacité de réfléchir pour trancher avec une gestion approximative de la vérité. La capacité d'oser le Je évite à l'homme de faire de la déraison un mode de gestion de la société. Ainsi, son action ne pourra jamais être déterminée par un impératif de fait. Un tel homme sera comme un levier, capable de soulever l'univers pour son développement intégral en impulsant une façon nouvelle de gestion des affaires basée sur la réflexion, la créativité, la compétence et l'intégrité.

En dernière analyse, ce que ce rapport a révélé, c'est également le caractère humaniste de la pensée de Descartes. Il ne s'agit pas de l'humanisme comme exigence de manier avec maîtrise un ensemble des procédés mis en œuvre dans la rhétorique et dans la grammaire pour saisir la vérité des textes dont l'autorité réside dans leur antiquité, et non dans leur valeur intellectuelle. Ce qui compte, dans ce cas, c'est ce qui est dit, peu importe la manière. En d'autres termes, il est question principalement d'une maîtrise de la langue latine, et dans une moindre mesure de la langue grecque, pour permettre la compréhension des textes qui ne sont pas traduits en langues vernaculaires, mais nullement d'une pensée particulière. Pour avoir « une approche véritablement historique du discours élaboré par les humanistes », précise Michaël Baxandall, il faut reconnaître « l'importance suprême que la phrase périodique avait pour eux à tant d'égards. Elle a été la forme artistique fondamentale des premiers humanistes »¹.

En dehors de cet aspect purement esthétique qui caractérisait la première heure de l'humanisme, la préoccupation des humanistes était également de préserver

¹ M. BAXANDALL, *Les humanistes à la découverte de la composition en peinture : 1340-1450*, Paris, Seuil, 1989, p. 17.

la civilisation ou dans certains cas, la restaurer, qui est de ce fait une préoccupation active du passé, en l'occurrence à l'égard de l'antiquité. Dans ce sens, une philosophie qui peut se dire humaniste doit avoir comme autorité de référence, les anciens, en dépit de ce qu'elle peut affirmer. En s'appuyant sur l'autorité des anciens, une telle philosophie portera son attention davantage sur les sources anciennes qui légitiment son discours que sur ce qu'elle affirme et soutient. Ces deux préoccupations qui caractérisent la pensée humaniste classique telle que nous venons de la voir nous semblent aux antipodes de la pensée cartésienne qui prend ses distances avec l'érudition du savoir humaniste et rejette la créance que l'on peut accorder aux anciens. Dans le *Discours de la méthode*, Descartes affirme n'avoir découvert, au terme de ses études livresques reçues qui permettaient d'être admis au rang des doctes, que la certitude de son ignorance.¹ C'est ce qui le conduit à tout révoquer en doute pour inviter l'homme à découvrir en soi la vérité et ainsi à s'affranchir de toute lecture trompeuse des textes anciens considérés alors comme éternels ou de toute autorité autre que celle de la raison. Il est certes vrai, comme l'aperçoit, avec clarté Emmanuel Faye que « Descartes fait sienne une notion humaniste de l'érudition véritable qui se révèle en continuité avec les conceptions de Montaigne et Charron »². Le dessein de l'auteur dans cet extrait est de montrer, selon ce que lui suggère la lecture de la *Lettre à Voetius*, qu'il n'y a pas une opposition totale de Descartes au sujet de l'érudition. L'extrait suivant de Descartes à Voetius confirme l'observation d'Emmanuel Faye. Par érudit, Descartes entend « celui qui s'accomplit soi-même par l'étude et la culture de son esprit et de ses mœurs ».³ Comme dans son habitude, Descartes reprend la notion, mais lui donne un sens nouveau, celui d'un idéal humain qui se veut l'accomplissement de soi par l'étude et la culture de son esprit et de ses mœurs.

A partir de la remarque de Emmanuel Faye, l'on aura compris la nuance, combien importante, que Descartes introduit dans la saisie de la notion de l'humanisme. Pour Descartes, l'accumulation des connaissances doit avoir une importance limitée par rapport à la nécessité de bien penser et de bien agir. Car Descartes estime que ce qui modèle l'esprit ce n'est pas le savoir comme tel, mais son usage. C'est dire que le savoir n'est ni une fin ni un absolu. C'est l'usage qu'il

¹ AT VI, 6.

² E. FAYE, *Descartes et la Renaissance : Philosophie de l'homme, Méthode, métaphysique*, dans *Descartes et la Renaissance*, sous la direction d'E. Faye, Paris, Champion, 1999, p. 16.

³ AT VIII-2, 42.

convient de faire des connaissances, tant au plan scientifique et littéraire, qu'au plan humain importe. Inconditionnellement, le savoir doit être ramené à l'esprit et lui être, par-dessus tout, subordonné. Son importance est relative à sa capacité de renforcer ou stimuler la formation de l'esprit. Parce que seul l'esprit est digne d'intérêt par la mise en pratique qu'il déploie à partir de telle ou telle connaissance, ou d'une idée quelconque. Lorsqu'une connaissance est bien intériorisée par l'esprit, elle peut constituer pour lui une véritable occasion de progression. C'est pourquoi Descartes invite à ce qu'au lieu de se fixer au savoir extérieur et d'y prêter attention, il importe de chercher en son fond ce qu'on ne peut trouver ailleurs, contrairement à ce qui a toujours été le cas dans la philosophie traditionnelle. Cette prise de conscience est ce qui obligea Descartes à quitter « entièrement l'étude des lettres » lorsque le temps l'y permit et de se résoudre « à ne chercher d'autres sciences que celles qui se pourraient trouver en lui-même [...] à se prouver lui-même dans les rencontres que la fortune lui proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, qu'il en pût tirer profit »¹. Sans équivoque, cette déclaration révèle la rupture avec l'humanisme classique, et en même temps souligne l'importance d'une rencontre effective avec le monde. Le philosophe juge le savoir érudit exclusivement acquis par la lecture comme un savoir tourné vers le passé et inutilement encombrant. Désormais, l'unique et seule exigence pour comprendre le présent portera sur l'immanence de l'esprit et non sur un quelconque héritage du passé. Plus clairement, c'est l'exigence de me prouver moi-même qui est la condition de possibilité de la compréhension de ce qui m'entoure, et la réflexion sur ce qui peut se présenter la condition de parvenir à la vérité de manière efficace. Ainsi, ce qui, chez Descartes, est qualifié d'humanisme s'avère être, à notre avis, la considération d'une pensée qui établit la dignité de l'homme en tenant compte des aptitudes de l'esprit humain à découvrir la vérité sans nécessairement se référer aux anciens, à la rhétorique ou à l'érudition qui proviendrait des lectures.

L'humanisme de Descartes fait de l'homme le lieu de la vérité, le levier de l'univers, toujours capable d'oser le je dans un esprit de découverte et de création. Ainsi l'humanisme n'est plus appréhendé en fonction du savoir livresque ou de la rhétorique, mais en considérant la perfection de l'homme. Celle-ci, comme l'a bien perçu Emmanuel Faye, ne réside pas « dans une prééminence ontologique de notre

¹ AT VI, 9. Souligné par nous.

espèce, mais dans la capacité que nous avons tous, naturellement, de ne point faillir et, par l'effort de notre attention, par une méditation attentive et souvent réitérée, d'imprimer en notre mémoire les pensées que nous avons reconnues comme vraies : c'est dans cette maîtrise intérieure que réside la plus grande et principale perfection de l'homme »¹. Nous retenons de cette analyse, qui est en parfaite intelligence avec la pensée de Descartes, que tout esprit humain est capable de vérité, c'est-à-dire que tout esprit humain possède une perfection qui lui permet d'accéder à la vérité. Descartes ouvre donc la vérité à une universalité de droit. Nous retenons également que la maîtrise intérieure dans laquelle réside la plus grande et principale perfection de l'homme est un chemin de libération à trois paliers qui, en réalité, ne constituent pas des tâches isolées. Car la maîtrise de l'âme par la morale n'est pas à dissocier de la maîtrise des corps par la mécanique et encore moins du corps et de l'âme joints ensemble par la médecine en tant qu'elle préserve la santé du corps et sert la sagesse de l'âme. Ces trois paliers constituent en fait une unité dynamique de l'effort philosophique et font de l'entreprise de Descartes un humanisme qui offre à l'humanité la possibilité de faire bon usage de son esprit pour en développer au mieux les possibilités. L'intérêt principal, de la démanche cartésienne, est accordé à l'homme et à l'usage qu'il fait de son esprit, celui-ci perçu toujours dans son universalité. Par conséquent, le droit usage de l'esprit doit viser aussi à mobiliser la science au service du bonheur du genre humain. Et comme on aura compris, l'humanisme de Descartes se veut une philosophie de l'homme et de son bonheur. Cette recherche du bonheur du genre humain est ce qui caractérise la pensée de Descartes, dès avant le *Discours de la méthode* comme en témoigne cet extrait de l'Entretien avec Bérulle rapporté par Baillet : « M. Descartes, sensible à l'honneur qu'il recevait d'une proposition si obligeante, lui rendit visite peu après et l'entretint des premières pensées qui lui étaient venues sur la philosophie, après qu'il se fût aperçu de l'inutilité des moyens qu'on emploie communément pour la traiter. Il lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles étaient bien conduites, et l'utilité que le public en retirerait, si l'on appliquait sa manière de philosopher à la Médecine et à la Mécanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes »². La

¹ E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 331.

² Entretien avec Berulle, 1927 rapporté par BAILLET, I, 164.

philosophie du rapport de l'homme à la nature, celle que Descartes édifie et « qui nous distingue des plus sauvages et barbares » que nous avons essayé modestement de mettre en valeur dans ce travail, est un humanisme qui veut le bonheur de l'homme total : charnellement et spirituellement. « Puisque la vérité de la pensée commande la bonté de l'action, écrit Roger Lefèvre, la philosophie, étant la recherche de la science, est l'étude de la sagesse : science et sagesse représentent l'unique progrès d'une raison qui veut une pensée utile et une action assurée »¹. C'est pourquoi Descartes estime que la raison doit nous être plus chère que la vie comme il le signifie clairement à la reine Elisabeth². Il fait de la vertu, la volonté du bien, qui est, à proprement parler, la volonté agissante et qui se traduit doublement dans la volonté de bien penser et de bien agir. Il s'agit, pour Descartes, d'« utiliser l'action pour performer la raison, utiliser la raison pour performer l'action », parce que « c'est la formule d'une sagesse conçue comme l'ascension de la pensée dans la vie, et de la vie par la pensée »³.

Nous estimons avoir atteint, au terme de cette dissertation doctorale, l'objectif que nous avons poursuivi : montrer que le rapport de l'homme à la nature révélé par la philosophie de Descartes lui a permis de découvrir les capacités de découverte et créativité de l'homme. Et en même temps, montrer aussi que, dans ce rapport, la pensée cartésienne est une véritable éthique de responsabilité, et par conséquent une philosophie de l'écologie pour notre temps. La proposition éthique de Descartes est à nos yeux, celle qui répond à une exigence de l'homme tout entier. Elle se veut une sagesse qui permet à l'homme d'utiliser le pouvoir que lui confère la technoscience de manière à atteindre un haut degré de sécurité, d'utilité, de bien-être, de plénitude des valeurs. Elle est une philosophie qui invite l'homme à faire un bon usage de son libre-arbitre de telle sorte que son énorme pouvoir tienne toujours compte du développement de l'être humain en responsabilité, en valeurs et en conscience. Parce que, justement, l'homme cartésien est un être doué du bon sens, lequel se veut être la capacité de bien juger sans laquelle il y aura certainement absence des normes de liberté qui expose l'homme aux forces aveugles de l'inconscient, des nécessités immédiates, de l'égoïsme et de la violence. C'est pourquoi, la philosophie de l'écoresponsabilité viable qui est celle de Descartes, telle que cette modeste dissertation a

¹ R. LEFEVRE, *L'humanisme de Descartes*, Paris, PUF, 1957, p. 8-9.

² AT IV, 282.

³ R. LEFEVRE, *L'humanisme de Descartes*, op. cit., p. 13.

essayé de montrer, est un appel fait à l'homme de passer de l'irresponsabilité à la responsabilité.

BIBLIOGRAPHIE

I. LES PRINCIPALES EDITIONS UTILISEES DES ŒUVRES DE DESCARTES

I. 1. Editions complètes

- *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 tomes, Paris, Vrin, 1966.
- *Œuvres philosophiques*, Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 tomes, Paris, Garnier, 2010.
- *Œuvres complètes*, Vol III, *Discours de la méthode et Essais*, Ed. par J-M. Beyssade D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2009.
- *Descartes, Œuvres et Lettres*, Présentation de André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.
- *Descartes, correspondance*, Ed. par Charles Adam et Gaston Milhaud, 8 volumes, Paris, P.U.F, 1936ss.

I. 2. Editions séparées

- DESCARTES, *Les passions de l'âme*, introd. par Pascale d'Arcy, Paris, Flammarion, 1966.
- DESCARTES, *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, présentation et notes par Denis Moreau, Paris, Flammarion, 1996.
- DESCARTES, *Correspondances avec Elisabeth et autres lettres*, introduction, Bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 1989.
- DESCARTES, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1963.
- DESCARTES, *Discours de la méthode*, présentation et dossier par Laurence Renault, Paris, Flammarion, 2000.
- DESCARTES, *Discours de la méthode*, présentation par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Flammarion, 1996.
- DESCARTES, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, traduction et notes par Emmanuel FAYE, Paris, Librairie générale française, 2010.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, texte, traduction, objections et réponses, présentés par Florence Khodoss, Paris, PUF, 1966.

II. OUVRAGES CONSACRES A DESCARTES

- ALBAGLI, Nicole, *Descartes et les fondements de l'anthropologie*, Paris, Harmattan, 2007.
- ALQUIE, Ferdinand, *la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F, 1950.
- ALQUIE, Ferdinand, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1995.
- ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Descartes. Sciences et métaphysiques chez Descartes*, Paris, La table Ronde, 2005.
- ANTOINE-MAHUT, Kolesnik et DRIEUX, Philippe, *Les passions de l'âme*, Première Partie, Paris, Ellispes, 1998.

- ARIEW, Roger, et GRENE, Marjorie, *Descartes and his contemporaries. Méditations, objections and replies*, Chicago, university of Chicago press, 1995.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, la Haye, Nijhoff, 1977.
- AUCANTE, Vincent, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006.
- AZOUVI, François, *Descartes et la France : Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.
- BAILLET, Adrien, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, 1946.
- BEYSSADE, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- BEYSSADE, Jean-Marie, *Etudes sur Descartes. Histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001.
- BEYSSADE, Jean-Marie, et MARION, Jean-Luc, *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994.
- BARBERO, Odette, *Descartes, le pari de l'expérience : cogito, liberté, union de l'âme et du corps*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- BERLAND, Frédéric, *Descartes, une philosophie de la liberté*, Paris, Ellipses, 2016.
- BIARD, Joël et RASHED, Roshdi, *Descartes et le Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1997.
- BIRNBAUM, Antonia, *Le vertige d'une pensée : Descartes corps et âme*, Ed. Horlieu, 2003.
- BITBOL-HESPERIES, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1980.
- BLANCHET, Léon, *Les antécédents historiques de « je pense, donc je suis »*, Paris, Vrin, 1985.
- BOUCHILLOUX, Hélène, *La question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, Liberté et indifférence*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- BOUCHILLOUX, Hélène, *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations, métaphysiques de Descartes*, Paris, Hermann Editeurs, 2011.
- BOURIAN, Christophe, *Aspects de la finitude, Descartes et Kant*, Bordeaux, Ed. P.U.F de Bordeaux, 2000.
- BRUNSCHVIG, Léon, *Descartes et Pascal, Lecteurs et Montaigne. Être et penser*, Neufchâtel, Ed. Baconnière S.A., 1945.
- BRUNSCHVIEG, Léon, *Ecrits philosophiques, Tome I : l'humanisme de l'occident, Descartes, Spinoza, Kant*, Paris, PUF, 1951.
- BUZON, Frédéric De, et CARRAUD, Vincent, *Descartes et les principia II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994.
- BUZON, Frédéric De, *La Science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Champion, 2013.
- CAHNE, Pierre-Alain, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980.
- CARRAUD, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.
- CASSAN, Elodie, (dir.), *Bacon et Descartes. Genèses de la modernité*, Lyon, ENS Editions, 2014.
- CASSIRER, Ernst, *Descartes, doctrine, personnalité, influence*, Paris, Cerf, 2008.
- CAVAILLE, Jean-Pierre, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.
- CHEVALIER, Jacques, *Descartes*, Paris, Plon, 1957.
- CLARKE, D. M., *Descartes philosophy of Science*, University Park, The Pennsylvania State, UP, 1982.

- COSSUTTA, Frédéric (dir), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1998.
- COURNARIE-DUPOND-NODE-LANGLOIS, *Descartes. Passions et sagesse*, Paris, Ellipses, 1998.
- DAMASIO, Antonio, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1997.
- DAUVOIS, Daniel, *La représentation chez Descartes*, Ed. Presses universitaires du Septentrion, 1999.
- DE LA FORGE, Louis, *L'homme de René Descartes. Avec les remarques de Louis de la Forge 1664*, Paris, Fayard, 1999.
- DEPRE, Olivier et LORIES, Danielle, *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-La-Neuve, Ed. de l'Institut supérieur de la philosophie, 1997.
- DE SACY, Samuel, *Descartes*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- DEVILLAIRS, Laurence, *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, Paris, PUF, 1998.
- DEVILLAIRS, Laurence, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004.
- DEVILLAIRS, Laurence, *René Descartes*, Paris, PUF, 2013.
- DIMITRI DAVIDENKO, *Descartes le scandaleux*, Paris, Ed. Robert Laffont, Paris, P.U.F., 1997.
- DUPOND, Pascal, *Descartes et l'esthétique. L'art d'émerveiller*, Paris, PUF, 1997.
- FAYE, Emmanuel, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.
- FOISNEAU, Luc, *La découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, P.U.F., 2001.
- GARY STEINER, *Descartes as a Moral Thinker. Christianity, Technology, Nihilism*, New-York, Humanity Books, 2004.
- GILSON, Etienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1987.
- GILSON, Etienne, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1976.
- GILSON, Etienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984, 1951, 1984.
- GLUCKSMANN, André, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987.
- GONTIER, Thierry, *De l'homme à l'animal. Descartes et Montaigne ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.
- GONTIER, Thierry, *Descartes et la causa sui. Autoproduction divine, autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005.
- GOUHIER, Henri, *Descartes : Essai sur le Discours de la méthode, la métaphysique, la morale*, Paris, Vrin, 1937.
- GOUHIER, Henri, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.
- GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1961.
- GOUHIER, Henri, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987.
- GRESS, Thibaut, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS Editions, 2012.
- GRESS, Thibaut, *Leçons sur les Méditations métaphysiques de Descartes. Baroque et art d'écrire*, Paris, Ellipses, 2013.
- GRIMALDI, Nicolas, *Descartes. La morale*, Paris, Vrin, 1992.
- GRIMALDI, Nicolas, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 2001.
- GRIMALDI, Nicolas, *Descartes et ses fables*, Paris, PUF, 2006.
- GRIMALDI, Nicolas, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 2010.
- GUENANCIA, Pierre, *Descartes et ordre politique*, Paris, PUF, 1983.

- GUENANCIA, Pierre, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.
- GUENANCIA, Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.
- GUENANCIA, Pierre, *Descartes chemin faisant*, Ed. Les Belles Lettres, 2010.
- GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol.1 *L'âme et Dieu*, Paris, Ed. Aubier, 1968.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947.
- KAMBOUCHNER, Denis, *L'homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, T.1 : *Analytique*, Paris, Albin Michel, 1995.
- KAMBOUCHNER, Denis, *L'homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, T.2 : *Canonique*, Paris, Albin Michel, 2000.
- KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et le problème de la culture*, Paris, Vrin, 2000.
- KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2009.
- KIN-SANG-ONG-VAN-GONG, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin, 2002.
- KOBAYASHI, Michio, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin, 1993.
- KOLESNIK-ANTOINE, Delphine, *Descartes, la politique des passions*, Paris, PUF, 2011.
- KOLESNIK-ANTOINE, Delphine (dir), *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^è Méditation*, Paris, Editions Kine, 1998.
- LEFEVRE, Roger, *L'humanisme de Descartes*, Paris, PUF, 1957.
- LEFEVRE, Roger, *La métaphysique de Descartes*, 2^e éd. Paris, PUF, 1966.
- MACHEREY, Pierre, *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2014.
- MARION, Jean-Luc, *Descartes*, Paris, Bayard, 2004.
- MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
- MARION, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993.
- MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes*, T.1 : *Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes*, T.2 : *Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, 1996.
- MEHL, Edouard, *Descartes et la visibilité du monde. Les principes de la philosophie*, Paris, PUF, 2009.
- MENYOHO, Ernest, *Descartes et les africains*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- MOREAU, Denis, *La philosophie de Descartes*. Repères, Paris, Vrin, 2016.
- OLIVO, Gilles, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.
- RENAULT, Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2005.
- ROBINET, André, *Descartes. La lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1966.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, Paris, PUF, 1966.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2013.
- SCRIBANO, Emanuela, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Seuil, 2002.
- SOUAL, Philippe, et VETO MIKLOS, *Chemins de Descartes*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- TEXIER, Roger, *Descartes, la nature et l'infini*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- TIMMERMANS, Benoit, *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*, Paris, PUF, 1995.

- VALERY, Paul, *Les pages immortelles de Descartes*, Paris, Ed. Buchet/Chastel, 1961.

III. ARTICLES SUR DESCARTES

- BITBOL-HEPERIES, Annie, « L'anthropologie cartésienne et la médecine », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°3, Tome 132, 2007, pp. 337-356.
- BOUCHILLOUX, Hélène, « Montaigne, Descartes : vérité et toute-puissance de Dieu », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°2, Tome 134, 2009, pp.147-168.
- DENISSOF, Elie, « La nature du savoir scientifique selon Descartes et l'histoire de mon esprit, autobiographie intellectuelle », dans *Revue philosophique de Louvain*, N° 89, Tome 66, 1968, pp.5-35.
- DEVILLAIRS, Laurence, « Les facultés de l'âme et de l'homme comme imago Dei chez Descartes », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, N°1, Tome 86, 2002, pp. 51-68.
- DUBOUCLEZ, Olivier, « L'ordre géométrique et dispositif argumentatif des Méditations métaphysiques de René Descartes », dans *Revue d'histoire des sciences*, N° 2, Tome 69, 2016, pp. 311-334.
- FAYE, Emmanuel, « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », dans *Descartes et la Renaissance*, sous la direction de E. Faye, Paris, Champion, 1999.
- FAYE, Emmanuel, « La pensée métaphysique de Descartes et son 'interprétation' par Heidegger », dans *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ? Sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard*, Paris, PUF, 2005, pp. 263-301.
- FAYE, Emmanuel, « La définition de la pensée et la conscience dans les Principia I, 9 et la recherche de la Vérité par la lumière naturelle », dans *Descartes, des Principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 15-28.
- GIULIANO GASPARRI, « La création des vérités éternelles dans la prospérité de Descartes », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°3, Tome 132, 2007, pp. 323-336.
- GONTIER, Thierry, « Union de l'âme et du corps ou unicité de l'homme ? » Dans *Union et distinction de l'âme et du corps. Lecture de la sixième méditation*, Paris, Ed. Kimé, 1998.
- GUENANCIA, Pierre, « Descartes : philosophie ou métaphysique ? », Dans *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ? Sous la direction de Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard*, Paris, PUF, 2005, pp. 141-152.
- KIEFT, Xavier, « Le problème de l'inconscient selon Descartes », Dans *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, N°3, Tome 132, 2007, pp. 307-321.
- MOREAU, Denis, « L'idée de la philosophie, dans *Lectures de Descartes* », sous la direction de F. de BUZON, E. CASSAN, D. KAMBOUCHNER, Paris, Ellipses, 2015, pp. 19-40.
- NKETO LUMBU, Cléophas, « Descartes, son discours et son esprit. Interpellation pour l'Afrique », Dans *Philosophie africaine. Bilan et perspective*, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa, N° 29, Kinshasa, FCK, 2002, pp. 259-278.
- NORMA FOSCOLO DE MERCKAERT, « Les trois moments moraux du Discours de la méthode », Dans *Revue philosophique de Louvain*, N°20, Tome 73, 1975, pp. 607-627.
- PERLER, Dominik, « La théorie cartésienne du jugement », dans *Les Etudes philosophiques*, N° 71, Tome 4, 2004, pp. 461-483.

- PICKAVE, Martin, “La notion d’a priori chez Descartes et les philosophes médiévaux”, Dans *Les Etudes philosophiques*, N°75, Tome 4, 2005, pp. 433-454.
- ROBERT, Jean-Dominique, “Descartes, créateur d’un nouveau style métaphysique. Réflexion sur l’introduction du primat de la subjectivité en philosophie première”, Dans *Revue philosophique de Louvain*, N° 67, Tome 70, 1962, pp. 369-393.
- SCHWARTZ, Claire, “La question de l’infinité du monde et de ses réponses cartésiennes”, Dans *Les Etudes philosophiques*, N° 108, Tome 1, 2014, pp. 99-114.
- SOUAL, Philippe, “L’héroïsme de la liberté chez Descartes”, Dans *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, N°4, Tome 129, 2004, pp. 403-422.
- TERESTCHENKO, Michel, “Le pur souffrir de l’âme et affectivité chez Descartes”, Dans *Les Etudes philosophiques*, N°71, Tome 4, 2004, pp. 441-460.
- TIMMERMANS, Benoit, “L’analyse cartésienne et la construction de l’ordre des raisons”, Dans *Revue philosophique de Louvain*, N°2, Tome 94, 1996, pp. 205-215.
- VAQUERO, Stephan, “L’unité de la philosophie chez Descartes : métaphysique et topologie morale”, Dans *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, N°4, Tome 134, 2009, pp. 471-484.

IV. AUTRES ECRITS

- AUREGAN, Pierre, *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance*, Paris, Ellipses, 1998.
- BACON, Francis, *La nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, 1995.
- BAXANDALL, Michaël, *Les humanistes à la découverte de la composition en peinture : 1340-1450*, Paris, Seuil, 1989.
- BAZIN, Damien, *Sauvegarder la nature, une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007.
- CARRAUD, Vincent, *L’invention du moi*, Paris, PUF, 2010.
- CAYE, Pierre, “La question de la technique à l’épreuve de la philosophie de Francis Bacon”, Dans *Revue philosophique de France et de l’Etranger*, N°1, Tome 128, 2003, pp. 61-78.
- CHIRPAZ, François, *Le corps*, Paris, P.U.F, 1969.
- DELRUELLE, Edmond, *Métamorphoses du sujet. L’éthique philosophique de Socrate à Foucault*, 2è éd., De Boeck université, Bruxelles, 2006.
- DE LUBAC, Henri, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1995.
- DILTHEY, Wilhelm, *Conception du monde et analyse de l’homme depuis la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Cerf, 1999.
- DUBOS, René, *Choisir d’être humain*, Paris, Ed. Denoël, 1974.
- FAYE, Emmanuel, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 2016.
- GILSON, Etienne, *Introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*, 6è éd., Paris, Vrin, 1972.
- GODARD, Olivier, “La politique des risques peut-elle être raisonnable ? Le principe de précaution et ses déboires”, Dans *Revue de métaphysique et morale*, N° 76, Tome 4, 2012, pp. 511-529.
- GUATTARI, Felix, *Les trois écologies*, Ed. Galilée, 1989.
- GUERY, François, *Heidegger rediscuté. Nature, technique et philosophie*, Paris, Descartes et Cie, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, T.VI, Traduction, P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.

- HEIDEGGER, Martin, *Le retour au fondement de la métaphysique. Introduction à qu'est-ce que la métaphysique ?* Trad. H. Cordin et R. Menier, Dans Question I, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris, PUF, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Trad. Daniel, Paris, Gallimard, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Trad. Martineau, édition Authentica, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, *Séminaire de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010.
- HEIDSIECK, François, (dir), MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son langage*, 2^e éd, Grenoble, CNRS université Pierre Mendès, 1993.
- HOBBS, Thomas, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1990.
- HOTTOIS, Gilbert, *de la renaissance à la post-modernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Ed. de Boeck université, Paris-Bruxelles, 1998.
- HOTTOIS, Gilbert, « Panorama critique des éthiques du monde vivant », dans *Revista colombiana de bioética*, Vol 1, n°1, Enero-gueneo, 2006.
- HUSSERL, Edmund, *philosophie première*, T2 : *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1972.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990 ; 1993 ; Ed. Champs Essai, 2008.
- JONAS, Hans, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1995.
- LADRIERE, Jean, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Paris, Ed. Catalyse Artel-fides, 1981.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer academic, 2001.
- MAIDIKA ASANA KALINGA, Jules, *Métaphysique et technique moderne chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La nature. Notes de cours du collège de France*, Textes établis et annotés par Dominique Ségler, Paris, Seuil, 1995.
- MVUMBI NGOLU TSASA, "De la rationalité éthique du Cogito", Dans *Philosophie africaine, rationalité et rationalités*, Actes de la XIV^e semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, FCK, 1996, pp. 83-89.
- NAESS, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, Ed. MF, 2008. Ed. Dehors, 2013.
- NDUMBA Y'OOLE L'IFEFO, Georges, "Le philosophe africain face aux discours politiques de démocratie", Dans *Philosophie africaine, rationalité et rationalités*, Actes de la IX^e semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, FCK, 1996, pp. 23-30.
- Pape FRANCOIS, *Lettre encyclique Laudato Si' »*, Paris, Ed. Artège, 2015.
- Pape JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Centesimus Annus*, du 1^{er} mai 1991.
- Pape JEAN-PAUL II, *Discours aux congrès Environnement Santé*, 24 mars, 1997.
- RICOEUR, Paul, *La philosophie de la volonté*, T1, Paris, Aubier, 1949.
- RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- PLATON, *République*, traduction et présentation par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002.
- SAINT AUBERT De, Emmanuel, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, J. Vrin, 2005.
- SERRES, Michel, *Le mal propre. Polluer pour s'approprier*, Le pommier, 2008.
- SERRES, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Ed. François Bourin, 1990.

- SPINOZA, Baruch, *Ethique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.
- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1955.
- TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.
- UWODI M. MONN, *La philosophie et l'africanité : critique d'un intellectualisme fermé*, Paris, Flammarion, 2003.
- VACILIU, Anca, *Etudes de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1997.
- ZARKA, Yves-Charles, "Considération philosophiques sur le principe de précaution", Dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 76, Tome 4, 2012, pp. 483-489.