

## Descartes et le début d'un nouveau monde<sup>1</sup>

*Newton Cunha*

Au XVII<sup>e</sup> siècle, on vit une époque où la connaissance, avec beaucoup plus d'élan qu'auparavant, élargit ses propres possibilités de contempler et d'agir dans le monde, se divisant en trois sphères ou constituant trois domaines aujourd'hui distincts mais finalement complémentaires: la théologie, la philosophie et la science. À cette époque, il était à la fois souhaitable et possible de reconstruire les formes et les objets de la Raison. Une nouvelle époque de l'histoire de la philosophie commence, caractérisée alors "dans un certain sens - selon Adorno - par une critique de la procédure des définitions, c'est-à-dire lorsqu'on juge que la définition pure des concepts et le développement de la conscience, à partir de ceux-ci, ne mènent à rien si l'on n'a pas préalablement veillé à ce que quelque chose corresponde au concept et si le concept représente vraiment, avec exactitude et fidélité, la chose à laquelle il se réfère" (*Terminologie philosophique*).

Ce constat découle, parmi de nombreux autres facteurs d'ordre socio-économique et culturel, de penseurs comme Bacon ou Galileo, dont les trajectoires suivent des voies nouvelles et indépendantes, ainsi que d'institutions récentes, comme la Royal Society of London, créée en 1645, où l'on recherche une *effective philosophy*. Descartes, dans le Discours de la Méthode, compare également sa philosophie à un vaste bâtiment en construction, plus il est beau et mieux fini plus

---

<sup>1</sup> Publié à l'origine comme préface à **Descartes, Œuvres choisies**, Ed. Perspectiva.

il est l'œuvre d'un seul architecte: «on voit que les bâtiments entrepris et achevés par un seul architecte le plus souvent être plus beau et mieux ordonné que ceux que beaucoup ont cherché à rénover, en utilisant de vieux murs construits à d'autres fins».

Un tel édifice, contrairement à l'austère et très ancienne certitude scolastique, a construit ses fondations sur les sables mouvants du doute. Et cela devrait être fait parce que les opinions sont fragiles et variables, parce que les sens trompent et que la vigilance ressemble, non sans raison, aux rêves. La méfiance, d'ailleurs, remonte à Platon (par exemple, dans son *Théétète*), pour qui la certitude, lorsqu'elle vient de la sensibilité immédiate, était déjà considérée comme trompeuse. Ce sont des soupçons qui contaminent une pensée vouée à la découverte de la vérité, située, par conséquent, au-delà ou derrière les apparences. Mais il faut dire au passage que les incertitudes ou les hésitations de Descartes se réfèrent surtout aux *premiers principes de la connaissance* (à la métaphysique), car “encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen: par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, 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; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je

me réglais sur leurs exemples (*Méditations*)". Ou encore: "j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles: non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens; mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain" (idem).

Dans le domaine philosophique, le doute est donc le remède même de la réflexion. Si elle est traitée de manière systématique, elle nous ramène à un point absolument insurmontable et certain, c'est-à-dire au stade où plus aucun jugement faux ou illusoire n'est possible, au *aliquid inconcussum*: si je doute, je pense; si je pense, je suis.<sup>2</sup> Par conséquent, la vérité idéale est nécessairement liée à l'acte réflexif de la raison. Et, dans ce cas, par une "inspection directe de l'esprit", par une intuition perceptive, sans qu'il soit nécessaire de recourir à un syllogisme dont la prémisse majeure serait: "tout ce qui pense est ou existe".

C'est pourquoi la faculté de savoir, et par là même d'agir dans le monde, coïncide et définit mieux l'existence humaine elle-même. Dans une réponse à ses critiques, on observe l'insistance sur la valeur de l'activité spirituelle: "Tout ce que nous pouvons comprendre

---

<sup>2</sup> Vico, dans son livre *De Antiquissima italorum sapientia*, pense avoir trouvé l'origine du cogito dans un vers de Plauto (de la pièce *Amphytrio*), dit par le personnage Sosia: "mais quand je pense, il n'y a aucun doute que je suis ce que j'ai toujours été" (*sed quum cogito, equidem certa idem sum qui semper fui*). Dans la *Cité de Dieu*, Augustin avait déjà argumenté: "Nous existons vraiment et nous le connaissons, et nous aimons cette existence et cette connaissance. Contre cette vérité, je ne crains aucun argument de la part des universitaires, quand ils disent - Mais si vous vous trompez? Si, en fait, je me trompe, j'existe".

et concevoir n'est pour eux (les critiques) que les imaginations et les fictions de notre esprit, et qui ne peut avoir aucune subsistance: il s'ensuit qu'il n'y a rien d'autre que ce qui ne peut en aucune façon être compris, conçu ou imaginé, ce qui doit être admis comme vrai: c'est-à-dire qu'il faut fermer entièrement la porte à la raison et se contenter d'être un singe ou un perroquet et non plus un homme, pour mériter d'être placé au niveau de ces esprits exaltés" (*Lettre a Clerselier, objection 566*).

Considérant comme vraie une substance première ("toute chose dans laquelle elle réside immédiatement comme dans son sujet ou par laquelle il y a quelque chose que nous concevons"), créatrice, parfaite et donc absolue, c'est-à-dire Dieu, une telle substance est aussi unique ou incomparable. En même temps, il existe des choses ou des phénomènes matériels, c'est-à-dire des corps finis qui se caractérisent par une forme, une limite et par leur divisibilité, constituant la *res extensa*. Enfin, il y a une substance qui se différencie de ce qui précède, l'esprit, dont l'attribut principal n'est pas seulement la matérialité et l'extension commune aux corps. C'est un univers à part, dans lequel se manifestent la pensée, la conscience de soi, la compréhension et la volonté d'agir. "Mais alors, que suis-je? Quelque chose qui réfléchit. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est quelque chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui ressent". Cette substance très humaine est la *res cogitans* (rappelons rapidement que ces différentes substances seront unifiées par Spinoza dans la substance divine, qui à son tour possédera des attributs et des formes de manifestation infinis). C'est dans le domaine de cet univers spirituel ou de l'âme que les idées sont données et formulées, et dans lequel se manifestent également la volonté et l'imagination, ce qui

signifie encore que la *res cogitans* assume le rôle de lest ou de garantie d'objectivité, d'immédiat ou de concret. D'ailleurs, sur certains aspects, Tommaso Campanella avait déjà anticipé ce jugement, que certains qualifient de performatif:<sup>3</sup> "Trois choses sont les plus sûres pour nous: ce que nous sommes, ce que nous savons et ce que nous voulons. Nous savons, sans doute et sans fausseté, que nous le sommes, que nous aimons notre être et notre savoir; et dans ces trois certitudes, il n'y a pas de fausseté qui puisse nous déranger, alors que nous nous trompons sur les objets dont nous avons connaissance par les images et les impulsions qui en proviennent" (*Philosophie universelle*, livre 1).

Actuellement, on sait que Descartes a clairement séparé le monde spirituel-rationnel du monde physique matériel, ou l'être de l'âme de l'être somatique. Mais il est possible que les choses ne soient pas aussi radicales que la tradition l'affirme, et une telle séparation, même si elle est vraie, a peut-être été trop accentuée par la méthode. Ne voyons : en ce qui se trouve dans le premier résumé des Méditations, il dit à propos de la sixième réflexion: "Je montre que l'âme de l'homme est vraiment distincte du corps et pourtant elle est si étroitement conjuguée et unie à lui qu'elle compose comme si elle était une seule et même chose avec lui. Toutes les erreurs qui viennent des sens y sont exposées avec les moyens de les éviter". Déjà dans le texte, on peut voir qu'au moins l'imagination (une partie de la *res cogitans*) a beaucoup à voir avec la réalité corporelle: "La faculté d'imaginer qui existe en moi, et dont je vois par expérience que je m'en sers quand je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader de leur existence: car

---

<sup>3</sup> Le jugement performatif est celui qui non seulement constate quelque chose, mais l'exécute dans l'acte même de la prononciation. Le fait de dire que je pense ne peut être exprimé que parce que j'existe en tant que personne qui pense.

quand je considère attentivement ce qu'est l'imagination, je vois qu'elle n'est rien d'autre qu'une application de la faculté qu'elle connaît au corps qui lui est intimement présent et donc existe". Plus tard, il réaffirme: "Ce n'est pas sans raison que j'ai cru que ce corps (que, par un certain droit particulier, j'ai appelé le mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que tout autre. Car je n'ai jamais pu être séparé d'elle comme des autres corps; j'ai ressenti en elle et pour elle tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'ai été touché par des sentiments de plaisir et de douleur dans ses parties et non dans celles des autres corps qui en sont séparés. Le problème des sensations physiques, corporelles, réside dans le fait qu'elles sont aussi captives ou illusoires. Ainsi, "de nombreuses expériences ont peu à peu ruiné tout le crédit que je donnais aux sens. Car j'ai souvent observé que les tours, qui de loin me semblaient rondes, de près, et que le colosse, érigé sur les plus hauts sommets de ces tours, me semblaient de petites statues lorsque je les regardais de haut ; et ainsi, en une infinité d'autres occasions, j'ai trouvé des erreurs de jugement fondées sur les sens extérieurs. Et pas seulement dans les sens extérieurs, mais même dans le sens intérieur : car y a-t-il quelque chose de plus intime ou de plus intérieur que la douleur ? Et pourtant, j'ai appris une fois de certaines personnes qui avaient eu les bras et les jambes coupés, qu'elles semblaient encore parfois ressentir des douleurs dans les parties qui avaient été amputées ; cela m'a donné une raison de penser que je ne pouvais pas être sûr que j'avais aussi mal à certains de mes membres, même si je ressentais une douleur en eux" ; Donc "maintenant que je commence à mieux me connaître et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas vraiment que je devrais admettre avec crainte toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne

pense pas que je devrais les remettre toutes en question en général". Entre autres parce que "La nature m'apprend aussi à travers ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc. que non seulement je suis logé dans mon corps, comme un pilote dans son navire, mais que, de plus, je suis très étroitement conjugué avec lui et tellement confus et mélangé que je compose avec lui un seul tout". Il est donc parfaitement possible de concevoir que l'argument vienne d'une évidence : si un corps était suffisant pour l'activité psychique ou spirituelle, tous les êtres vivants pourraient l'exercer. Le corps est nécessaire et exerce une grande influence sur la pensée, mais il ne serait pas sa cause entière et suffisante.

Actuellement, on sait que Descartes a clairement séparé le monde spirituel-rationnel du monde physique matériel, ou l'être de l'âme de l'être somatique. Mais il est possible que les choses ne soient pas aussi radicales que la tradition l'affirme, et une telle séparation, même si elle est vraie, a peut-être été trop accentuée par la méthode. Ne voyons : en ce qui se trouve dans le premier résumé des Méditations, il dit à propos de la sixième réflexion: "J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter". Déjà dans le texte, on peut voir qu'au moins l'imagination (une partie de la res cogitans) a beaucoup à voir avec la réalité corporelle: "De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et de laquelle je vois par [88] expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence : car quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui

connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe". Plus tard, il réaffirme: "Ce n'est pas sans raison que j'ai cru que ce corps (que, par un certain droit particulier, j'ai appelé le mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que tout autre. Car je n'ai jamais pu être séparé d'elle comme des autres corps; j'ai ressenti en elle et pour elle tous mes appétits et toutes mes affections; et enfin j'ai été touché par des sentiments de plaisir et de douleur dans ses parties et non dans celles des autres corps qui en sont séparés".

Le problème des sensations physiques et corporelles réside dans le fait qu'elles sont également captieuses ou illusoires. "Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas ; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs. Et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs: car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? Et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur". Par conséquent, "maintenant que je commence à mieux me connaître et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas vraiment que je devrais admettre sans crainte toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas

que je devrais les remettre toutes en question en général". Entre autres parce que "La nature m'apprend aussi à travers ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc. que non seulement je suis logé dans mon corps, comme un pilote dans son navire, mais que, de plus, je suis très étroitement conjugué avec lui et tellement confus et mélangé que je compose avec lui un seul tout". Il est donc parfaitement possible de concevoir que l'argument vienne d'une évidence: si un corps était suffisant pour l'activité psychique ou spirituelle, tous les êtres vivants pourraient l'exercer. Le corps est nécessaire et exerce une grande influence sur la pensée, mais il ne serait pas sa cause entière et suffisante".

Quant aux idées susceptibles d'être formulées par les *res cogitans*, elles peuvent être de trois types: les factices, formées par la volonté et qui combinent des éléments disparates lorsque, par exemple, on imagine un dragon ou un centaure; les adventices, qui semblent provenir d'objets extérieurs à la conscience, mais qui ne se confondent pas avec les objets mêmes qui provoquent des sensations, car si en dehors de nous il y a des objets et leurs mouvements, la sensation de douleur ne se mélange pas avec la cause, c'est-à-dire que toutes les qualités de la sensation sont en nous, et non dans les objets ou les phénomènes extérieurs. En tant que spiritualiste convaincu, Descartes n'acceptait pas une explication entièrement matérialiste ou empirique, car nous ne percevons pas les processus cérébraux internes, mais les attributs et les résultats des perceptions. En d'autres termes, et dans le langage courant, nous ne percevons pas les impulsions et les contacts nerveux des synapses, mais, par exemple, les couleurs, les accords des consonnes ou les idées qui résultent du processus neurologique. Enfin, il y a les idées naturelles ou innées que l'esprit produit indépendamment des

sensations et de la volonté. Et à cet égard, Descartes dit: "... Je n'ai jamais pensé ou écrit que l'esprit a besoin d'idées naturelles qui soient différentes de la faculté à laquelle il doit penser. Mais, reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procèdent ni d'objets extérieurs ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir une certaine différence entre les idées ou notions qui sont les formes de ces pensées (ou de ces opérations de conscience) et pour les distinguer d'autres que l'on peut appeler étrangères (l'adventice) ou faites par plaisir (le fait), je les ai appelées naturelles; mais je le dis dans le même sens où l'on dit que la générosité ou une certaine maladie est naturelle à certaines familles Quand je dis qu'une idée est née avec nous, je comprends seulement que nous avons en nous la faculté de la produire" (Réponse à Regius).

Mais si penser est propre de l'homme, c'est-à-dire s'il est avant tout une machine à raisonner plus que quelque chose d'étendue ou de matériel, même vivante, cette preuve est également démontrée par le fait que, dans la pensée, il possède les idées du vrai et du faux, du bien et du mal, du bon et du mauvais, du beau et du laid. Par conséquent, cette faculté spirituelle acquiert une dignité par le fait qu'elle apporte non seulement des certitudes cognitives (le vrai, le juste), mais aussi les améliorations pratiques de son existence (le bien, le bon, le beau). C'est pourquoi il a écrit à Cristina de Suède dans une lettre: "Pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent pas absolument de nous ; et ceux de l'âme sont tous deux liés à deux moteurs qui sont: l'un, le savoir, l'autre, vouloir le bien ; mais souvent le savoir est au-delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste rien d'autre que notre volonté, dont nous pouvons disposer entièrement. Et je ne vois pas comment il est possible de mieux

l'utiliser quand on a toujours la ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on pense être les meilleures et d'employer toutes les forces de l'esprit pour bien les connaître". Ce qui est répété en d'autres termes dans *Les Passions de l'âme*: "Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions. Car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire".

Pour la découverte de la vérité et la pratique du bien, il est cependant indispensable que l'homme lui-même s'impose des règles (*Discours de la méthode*): "...il vaut mieux ne pas chercher la vérité sur quelque chose que de le faire sans méthode: car il est bien certain que ces études désordonnées et ces méditations obscures perturbent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit. Et tous ceux qui sont ainsi habitués à marcher dans l'obscurité diminuent tellement l'acuité de leur vision qu'ils ne peuvent plus supporter la pleine lumière". Et la première de ses règles est celle qu'il se donne lui-même: "rien à inclure dans mes jugements qui ne se présenterait pas de façon si claire et si distincte à mon esprit que je n'aie pas eu l'occasion d'en douter". Il est donc possible de se convaincre qu'il existe des causes aux phénomènes, puisque rien ne vient de rien; que quelque chose ne peut pas être et ne peut pas être, simultanément; ou que la réalité de l'idée contient déjà une recherche de la cause, qui existe non seulement de manière objective, mais aussi de manière formelle et encore éminente. En bref, les règles cartésiennes, qui reposent presque entièrement sur le bon sens, sont les suivantes: preuve,

analyse (ou division), déduction et énumération (expérimentation ou supposition d'exemples similaires, conformément aux étapes précédentes). Si simples que Leibniz les a jugées pratiquement inutiles: "Et je dirais presque que ce sont les règles de la méthode qui ressemblent au précepte insensé de ce chimiste: prenez ce que vous devez, procédez comme il faut et vous aurez ce que vous voulez".

Une autre procédure nécessaire à la sagesse est la séparation de la philosophie et de la science, d'une part, et de la théologie, toujours prédominante sur le plan culturel, d'autre part, étant donné les différences dans ses formes et ses objectifs. En premier lieu, parce que la philosophie et la science naissent du doute et se construisent dans le domaine imparfait de l'être humain, tandis que la théologie provient d'une substance divine, souverainement parfaite ; en second lieu, parce que la foi ne se fonde pas sur l'intelligence et la volonté, mais uniquement sur cette dernière faculté. Avec prudence, afin d'éviter les frictions avec la décision du Parlement de Paris (1624), qui condamnait à mort quiconque enseignait des principes contraires aux anciens auteurs déjà approuvés, ou des conséquences telles que celles que Galilée<sup>4</sup> subissait alors récemment, dit Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit*: "Ce sont là les deux voies les plus sûres pour arriver à la science (Il fait référence à l'intuition et à la déduction); l'esprit ne doit pas en admettre davantage; il doit rejeter toutes les autres comme suspectes et sujettes à l'erreur; ce qui n'empêche pas que les vérités de la révélation ne soient les plus certaines de toutes nos connaissances, car la foi qui les fonde est, comme dans tout ce qui est obscur, un acte non de l'esprit, mais de

---

<sup>4</sup> A propos de la condamnation de Galilée, Descartes écrit au père Mersenne (lettre du 22 juillet 1633): "Cela m'a tellement ébranlé que j'ai eu tendance à brûler tous mes papiers ou du moins à ne laisser personne les voir... J'avoue que si elle est fautive (le mouvement de rotation terrestre), tous les fondements de ma philosophie le sont aussi".

la volonté, et si elle a dans l'intelligence humaine un fondement quelconque, c'est par l'une des deux voies dont j'ai parlé qu'on peut et qu'on doit le trouver, ainsi que je le montrerai peut-être quelque jour avec plus de détails". Il n'est pas rare que Descartes assume ce comportement de *larvatus prode* (se montrer d'une manière délirante, déguisée).

En même temps, la science concourt pour répondre aux besoins pratiques et rendre la vie plus confortable: "q'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 usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour 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 principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie" (*Discours de la méthode*).

La distinction entre philosophie et théologie se fait encore dans un troisième domaine, celui qui unit une certaine conception de l'homme et de la morale. Emmanuel Faye commente: "C'est là que nous voyons la véritable séparation entre la philosophie et la théologie, c'est-à-dire entre deux conceptions, celle du naturel et celle du surnaturel, du bonheur et de la perfection de l'homme... Un philosophe comme Descartes s'appuie sur une telle distinction pour délimiter précisément l'horizon de la philosophie naturelle, qui ne

considère que la nature, et ne s'autorise pas à parler de grâce. La philosophie ne conçoit donc l'homme que dans l'état actuel et non, comme le théologien, 'avant la chute'. Les déclarations de Descartes à Burman sont capitales à cet égard. Burman lui demande: - Pourquoi n'aurais-je pas le même pouvoir de suspendre mon jugement et de faire bon usage de mon libre arbitre dans les choses surnaturelles que dans les choses naturelles? Le philosophe répond: - Il faut laisser aux théologiens le soin de s'expliquer. Pour le philosophe, il suffit de considérer l'homme tel qu'il est dans sa condition naturelle; c'est pourquoi j'ai écrit ma philosophie, afin qu'elle soit reçue partout, même chez les Turcs, sans que je sois une pierre sur la route de qui que ce soit" (*Philosophie et Perfection de l'Homme*). Plus loin dans le même texte, Faye déclare : "Rien n'est plus éloigné de la philosophie morale de Descartes que cette contemplation du corps et de la chair, et on peut dire que Malebranche a radicalement compromis par sa méthode la distinction entre philosophie et théologie, si peu conquise en France par les philosophes de la Renaissance et par Descartes".

Et ici, nous nous permettons une parenthèse pour rappeler que l'idéalisme de Descartes, qui est aussi un des premiers Lumières, a été une raison pour Heidegger de critiquer la façon dont le cogito était formulé et toutes les connaissances rationnelles et scientifiques. Dans le livre dans lequel il analyse le philosophe allemand, George Steiner écrit à ce sujet: "Pour Descartes, la certitude détermine et confirme la vérité. La certitude, à son tour, se situe dans l'ego. Le moi devient l'axe de la réalité et se rapporte au monde extérieur d'une manière exploratoire, nécessairement exploratoire. L'ego, en tant que connaisseur et utilisateur, est un prédateur. Pour Heidegger, au contraire, l'homme et la conscience de soi ne sont pas le centre, les régulateurs de l'existence. L'homme n'est qu'un auditeur ou un

interlocuteur privilégié de l'existence... Ce que nous faisons, c'est chercher 'la voix de l'être' (*Martin Heidegger*)". Mais, pour dire la vérité, la critique du philosophe allemand est beaucoup plus complète sur la chronologie historique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, il est dit que la pensée occidentale, après des physiciens comme Héraclite ou Parménide, donne naissance à la philosophie, c'est-à-dire à une méditation qui, avant tout, reflète ou exprime le comportement propre au subjectivisme et au technicisme, en substituant la question originale de l'Être (*die Frage nach dem Sein*) par celle qui s'enquiert de l'être des êtres (*die Seinsfrage*). Descartes, dans cette trajectoire, ne ferait que réaffirmer, quoique de façon inédite, cette ancienne finalité qui ne remonterait pas aux fondements et, pour cette raison même, maintiendrait l'Être dans l'oubli.

Pour en revenir au penseur français, et en l'analysant maintenant d'un point de vue théologique, si l'on ne peut pas l'accuser d'être matérialiste, comme l'ont parfois fait les autorités laïques et religieuses,<sup>5</sup> on peut constater que l'idée de Dieu, bien qu'elle soit celle qui garantit la certitude de la pensée, se retrouve d'une manière jusqu'alors peu conventionnelle. Elle découle de l'idée de perfection, car "ce qui est le plus parfait, c'est-à-dire ce qui contient en soi le plus de réalité, ne peut être une conséquence et une dépendance du moins parfait". Mais cette même idée, présente dans l'esprit, fait penser et souhaiter une perfection indéfinie, ou une perfection finie. C'est pourquoi l'auteur conclut: "parce que je pense, et je pense à Dieu, Dieu existe".

---

<sup>5</sup> Aux Pays-Bas, sous l'influence et à la demande de l'Académie d'Utrecht, le sénat de la ville a interdit l'enseignement de la philosophie cartésienne "parce qu'elle détourne la jeunesse de la philosophie ancienne et saine (aristotélicienne) et, enfin, parce que plusieurs opinions fausses et absurdes y sont professées". L'université de Leyde l'a également accusé de blasphème et, toujours au XVIII<sup>e</sup> siècle, au Portugal, les Jésuites le tenaient officiellement pour hérétique.

Si l'idée de perfection et l'idée de l'existence de Dieu sont inséparables en pensée, c'est parce qu'elles le sont aussi en réalité. Si "je ne peux concevoir Dieu comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui; non pas que ma pensée puisse le rendre ainsi, ou qu'elle impose un certain besoin aux choses; au contraire, le besoin qui est dans la chose elle-même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée. Car il n'est pas dans ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans perfection souveraine". Il se trouve cependant que l'idée même de Dieu, fondée sur celle de la perfection, ne nous est connue que par la pensée. En bref, toute connaissance est produite, réfléchie ou contenue dans le sujet qui pense et le moment de réflexion ne peut être conçu autrement qu'en admettant un moment de subjectivité qui revient à la structure de l'objet de la pensée. En synthèse, si la conformité entre la raison et l'objet est garantie par la transcendance divine, ou par un dialogue avec un autre être, trompeur ou non, elle revient nécessairement au sujet observateur sous la forme d'une "réascendance", c'est-à-dire d'une nouvelle escalade, cette fois intrinsèque à l'esprit. Toujours à ce sujet, c'est avec une grande acuité que Charles Adam nous explique pourquoi Descartes se tourne vers Dieu, même reconnaissant que la raison naturelle est capable de capter ou de formuler des vérités mathématiques indiscutables: "Descartes répond (aux mathématiciens athées) que, poussés aux limites de leurs dernières défenses, ils ne peuvent échapper à un doute toujours possible sur l'origine de ses principes, à moins d'avoir ici la garantie de Dieu pour eux. Ce n'est qu'avec Dieu qu'ils peuvent avoir la garantie absolue. Mais pourquoi ce mot "absolu"? Sans doute la théologie avait-elle donné aux esprits ce besoin de certitude

absolue... et les philosophes l'avaient transposé à la science, voulant qu'elle leur donne une égale satisfaction. Et le seul moyen était de faire appel à Dieu pour garantir, avec son infaillibilité, les principes qui serviront à la science. D'où, pour celle-ci, la nécessité d'une métaphysique préalable, à défaut de laquelle elle reste exposée au doute, ou ne comporte que des affirmations plus ou moins relatives, toujours soumises à une caution... au XVIIe siècle, l'esprit avait encore des exigences qu'il devait sans doute à un long exercice de scolastique" (*Descartes: ses trois notions fondamentales*, Revue philosophique de France et d'étranger, 1937).

Bréhier observe aussi, à sa manière, cette théologie naturelle et insaisissable: "Il est difficile d'imaginer combien cette thèse devait paraître paradoxale aux contemporains de Descartes: chez les scolastiques, l'affirmation de l'existence de Dieu donne sa certitude aux choses sensibles, d'où elle lui revient comme d'un effet à une cause. D'autre part, le néoplatonisme part de l'intuition d'un principe divin pour aller de Dieu, comme cause, aux choses comme effets de cette cause. Il semble y avoir là une alternative à laquelle la pensée de Descartes lui échappe. Et les deux premières phases de sa métaphysique démontrent l'impossibilité de l'une ou l'autre des voies: le doute méthodique, en montrant qu'il n'y a pas de certitude dans les choses sensibles, même pas dans les choses mathématiques, empêche d'aller des choses à Dieu. La théorie des vérités éternelles interdit de tirer de Dieu, comme modèle, l'essence des choses" (*Histoire de la philosophie*).

Mais si nous pouvons savoir, et avec précision, puisque la science s'avère tout aussi exacte lorsqu'elle est convertie en technologie, la "lumière naturelle", qui est propre à l'esprit, est sans erreur: "Rien ne me semble plus absurde que de discuter

audacieusement sur les mystères de la nature, sur l'influence des astres, sur les secrets de l'avenir, sans avoir une seule fois cherché si l'esprit humain peut atteindre jusque là. Et il ne doit pas nous sembler difficile et pénible de fixer ainsi les limites de notre esprit dont nous avons conscience, quand nous ne balançons pas de porter un jugement sur des choses qui sont hors de nous, et qui nous sont complètement étrangères" (*Règles pour la direction de l'esprit*). Les erreurs découlent soit de l'imperfection humaine, que la méthode (ou même une méthode scientifique) peut guérir, soit du libre arbitre. En d'autres termes, l'erreur ne peut être dans les choses, qui sont ce qu'elles sont, et donc "ma pensée n'impose pas de nécessité aux choses": "en me regardant de plus près, et en considérant quelles sont mes erreurs, qui ne font que témoigner de l'imperfection en moi, je découvre qu'elles dépendent de la conjonction de deux causes, à savoir le pouvoir de savoir qui existe en moi et le pouvoir de choisir, c'est-à-dire mon libre arbitre". En bref, la connaissance est souhaitable et possible, paradoxale et précisément d'un point de vue sceptique. Ou, en d'autres termes, "c'est l'obscurité elle-même qui me sert de matière pour former un jugement clair et distinct. Si tout était immédiatement clair et sûr, il n'y aurait pas de discussion ou de question, et probablement la pensée, qui regroupe la compréhension, la volonté et les sens, serait d'une autre nature".

Mais qu'est-ce qui rend l'erreur possible? Il s'agit de la différence ou de la relation imparfaite entre les deux facultés essentielles de l'âme: l'intelligence et la volonté. La première est passive et finie, la seconde active et infinie. Selon lui: "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 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 que je pêche" (*Méditations*). On a donc ainsi que le faux jugement soit un acte de volonté? Pas nécessairement, car il peut être difficile de trouver quelqu'un dont la volonté est de faire une erreur ou de rester dans l'erreur. "... car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi... 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".

Bien sûr, les erreurs proviennent de la difficulté des perceptions, des circonstances extérieures et des cultures, mais la volonté a une place déterminante dans l'acceptation ou le refus de ce qui peut être un véritable savoir. Cela signifie que nous devons dire clairement ce que nous voyons et ce que nous ne voyons pas clairement; que nous devons traduire fidèlement ce que nous ressentons; que nous devons assumer le doute lorsque nous ne sommes pas sûrs de savoir. Par conséquent, la véracité est une déclaration ou une adéquation qui commence par une sincérité intime ou subjective. Dans le même temps, il est perçu que l'autorité extérieure, comme la théologie scolastique, a été abandonnée au profit de la conscience individuelle, "à la manière luthérienne".

Notre pouvoir d'agir bien ou mal a son origine non pas dans la liberté, mais dans son imperfection, lorsqu'il est mêlé à l'indifférence. Et l'indifférence, à son tour, dérive de l'imperfection de la

compréhension: "De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent". Par conséquent, l'indifférence et l'ignorance ne sont pas des conditions de liberté, car elles constituent des fautes ou des négations, alors que la vraie liberté signifie un pouvoir réel et positif de déterminer. En bref, la liberté trouve ici son synonyme parfait, l'autonomie de l'homme droit, qui, en même temps qu'elle s'exprime, découle de la compréhension et de l'action morales correctes. Il convient également de noter que si une grande partie de la philosophie ancienne avait attribué à la nécessité une caractéristique de l'absolu, et à l'adaptation de l'homme à ses exigences une manifestation de sagesse, pour notre philosophe, le fondement de l'existence humaine reposerait plutôt sur la volonté et la liberté.

Quant à la physique cartésienne, elle commence par l'affirmation que "toute chose reste dans l'état où elle est tant que rien ne la change". Deux autres découlent de cette loi : "la même quantité de mouvement est toujours conservée dans le monde", car si un mouvement apparaissait et était entièrement nouveau, un tel phénomène serait une nouvelle création et, par conséquent, nous serions confrontés à un acte miraculeux; de plus, "tout corps qui bouge tend à poursuivre son mouvement en ligne droite. La matière, une fois mise en mouvement, a produit le monde tel qu'il est, et ne se produirait pas autrement. Cette même matière, qui est l'extension,

occupe l'espace indéfiniment. Et étant l'extension divisible à l'infini, elle est aussi la matière indéfiniment divisible. Par conséquent, le vide n'existerait pas. L'importance accordée au mouvement a amené Descartes à concevoir la gravité, la lumière et la chaleur comme des déplacements, des ondulations ou des tourbillons: "ce n'est que le mouvement qui, selon les différents effets qu'il produit, est parfois appelé chaleur et parfois lumière".

Il a perfectionné la géométrie de manière innovante en reliant le domaine de l'espace et ses quantités continues aux nombres et à ses quantités discrètes. Avec elle et ses applications en dioptrie, le philosophe a cherché une science opérationnelle et pratique, complémentaire d'une autre plus ancienne et se contentant de la contemplation.

En ce qui concerne la biologie, il faut savoir que Descartes a pressenti, à sa manière, la théorie darwinienne de la sélection naturelle. Dans un passage du *Monde*, il dit: "Il n'est pas surprenant que presque tous les animaux engendrent, car ceux qui ne peuvent pas engendrer ne sont plus engendrés et ne trouvent donc pas de place dans le monde". En bref, seules les espèces fertiles survivent. En ajoutant les idées d'adaptation et de transmission des caractéristiques génétiques, on arrive à la biologie moderne.

Et si l'univers peut être connu pour ses causes et ses effets, cette rationalité ne porte pas en elle une autre conséquence très en vogue en son temps, la *cause dite finale*: "il ne faut pas tant présumer et croire que Dieu a voulu que nous fassions partie de ses conseils"; "il n'est pas vrai que Dieu n'avait pas d'autre but que le nôtre en créant le monde. En effet, combien de choses sont maintenant dans le monde, là où elles étaient avant et ne sont plus, sans qu'aucun homme ne les ait vues ou connues, et sans aucune utilité pour

l'humanité"; "il est quelque chose de puéril et d'absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la manière d'un homme orgueilleux, n'avait pour but, en construisant le monde, que d'être loué par les hommes; et qu'il a créé le soleil, bien plus grand que la Terre, sans autre but que d'éclairer l'homme, qui n'en occupe qu'une petite partie".

Enfin, quatre remarques.

1) N'oublions pas que c'est le rêve du philosophe d'offrir des fondements sûrs ou exacts à la philosophie, comme le principe normatif de l'évidence, qui a conduit Husserl de la philosophie comme science de la rigueur, et par le biais des Méditations cartésiennes, à la phénoménologie transcendantale et aux déploiements que ce courant a entraînés.

2) Même les contemporains et les posthumes qui l'ont critiqué ont pu lui donner la valeur qu'il mérite pour son innovation et son audace prudente. Ainsi, par exemple, D'Alembert se manifeste dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*: "Descartes a au moins osé montrer aux bons esprits comment secouer le joug des scolastiques, de l'opinion, de l'autorité, en un mot: des préjugés et de la barbarie. Et pour cette révolte, dont nous reconnaissons aujourd'hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service peut-être plus essentiel que tout ce qu'elle doit à ses illustres successeurs. Nous pouvons le considérer comme un conspirateur en chef qui, en premier lieu, a eu le courage de s'élever contre un pouvoir despotique et arbitraire, et qui, préparant une révolution tonitruante, a jeté les bases d'un gouvernement plus juste et plus heureux, qu'il ne pouvait voir s'établir. S'il a fini par croire que tout s'explique, il a au moins commencé par douter de tout; et les armes que nous avons utilisées pour le combattre ne lui appartiennent pas moins parce que nous les avons retournées contre lui". Pour sa part, Karl Jaspers (*La pensée*

*de Descartes et la philosophie*, Revue philosophique de France et d'étranger, 1937), bien qu'il considère que le cogito n'appréhende que lui-même, car toute détermination lui échappe, l'empêchant d'avoir des relations objectives (opinion, d'ailleurs, non convaincante) ouvre son essai par les mots suivants: "La gloire de Descartes est si extraordinaire, son influence historique si indéniable, l'étude de ses principaux écrits est encore de nos jours si indispensable à l'éducation philosophique de l'homme qu'il devient superflu d'insister sur sa portée historique. Ce sont notamment les philosophes allemands, après Hegel et Schelling, qui ont vu en lui le début et l'origine de la philosophie moderne... La pensée est concise, chaque phrase a sa place déterminée; il ne s'agit jamais de choses superficielles; il n'y a rien d'accessoire; le développement des idées est clair, il va droit au but, et le lecteur sent qu'une discipline lui est imposée... (Sa) gloire consiste à avoir voulu élever la philosophie, par la méthode, à la condition de science, s'étendant, d'un autre point de vue, à la totalité du domaine scientifique. De son raisonnement fondamental, non moins célèbre, doit naître la certitude".

3) Plus modernement, Alexandre Koyré n'a pas eu peur de dire: "Depuis trois siècles, nous sommes tous nourris, directement ou indirectement, par la pensée cartésienne, car depuis trois siècles, précisément, toute la pensée européenne et toute la pensée philosophique est orientée et déterminée en référence à Descartes. ... une des révolutions intellectuelles et même spirituelles les plus profondes que l'humanité ait jamais connues, une conquête décisive de l'esprit par elle-même, une victoire décisive sur le chemin ardu qui conduit l'homme à la libération spirituelle, à la libération de la raison et de la vérité" (*Conversations sur Descartes*).

4) Et s'il a été l'un des premiers penseurs des temps modernes, il a peut-être été, en même temps, l'un des derniers sages au sens où l'Antiquité le lui a prêté. Ce que cela signifie de posséder les attributs suivants: maintenir la sérénité face aux inévitables tribulations de la vie; pratiquer l'isolement des autres hommes afin de réfléchir au-delà des choses immédiates, *sub specie aeternis*; avoir l'autarcie matérielle indispensable pour administrer sa propre vie; et acquérir la conscience la plus large de soi-même afin de pouvoir extraire de son moi intérieur l'enseignement le plus mûr possible.