

PROFIL

776

PROFIL D'UN AUTEUR

Descartes

DANIEL PIMBÉ



HATIER

Daniel Pimbé

Descartes

Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction : Biographie

Né en 1596 à La Haye, aux confins de la Touraine et du Poitou, dans une famille de petite noblesse, René Descartes vient au monde l'année même où Kepler, dans son premier ouvrage publié, prouve la supériorité de l'astronomie moderne (celle de Copernic) sur l'astronomie ancienne (celle de Ptolémée). À la même époque, Galilée, qui occupe la chaire de mathématiques à l'université de Padoue, fonde la méthode expérimentale. Les découvertes de Galilée ont d'ailleurs un retentissement certain au Collège royal de La Flèche, tenu par les jésuites, dont Descartes reçoit, à partir de 1606, la forte éducation. Il évoque, dans le *Discours de la méthode*, son « extrême désir » d'apprendre, suivi, à la fin de ses études, d'une grande déception : déception à l'égard de la philosophie enseignée, dont les controverses perpétuelles révèlent le caractère douteux, et qui ne saurait fournir un fondement, dans son état actuel, aux autres sciences. Déception également, mais en sens inverse, à l'égard des mathématiques, capables de fournir ce fondement grâce à leur certitude et leur évidence, mais sur lesquelles on n'a encore rien bâti.

Dans une Europe marquée par l'affrontement du traditionalisme catholique et du mercantilisme protestant, le lent déclin de la puissance espagnole, et la lutte des Pays-Bas pour leur indépendance, Descartes va d'abord choisir, au sortir de ses études, la carrière militaire. Engagé dans l'armée du prince Maurice de Nassau, il est tiré de l'oisiveté de la vie de garnison par la rencontre, en 1618, d'un jeune savant hollandais, Isaac Beeckman, qui devient pour un temps son ami intime. Très informé de toutes les recherches scientifiques du moment, partisan de la nouvelle conception « mécaniste » de la nature, Beeckman fait partager à Descartes un enthousiasme qui s'accompagne, chez ce dernier, de l'ambition de réaliser à lui seul la science universelle, par une méthode unique : dans la nuit du 10

novembre 1619, il conçoit, en trois « songes », « les fondements d'une science admirable ».

Dans les années qui suivent cette illumination décisive, Descartes va voyager un peu partout en Europe, estimant, comme Montaigne, que le spectacle de mœurs et de coutumes différentes peut délivrer de bien des préjugés. Toute sa vie, d'ailleurs, sera errante, marquée par de multiples changements de domicile, et le refus de s'établir ou de se lier trop étroitement. C'est en Hollande qu'il cherchera finalement la tranquillité qu'il ne peut trouver dans une France encore déchirée par les séquelles des guerres de religion, avant de l'être par les convulsions de la Fronde. Mais, même en Hollande, il ne pourra éviter les attaques des calvinistes et les polémiques théologiques qui lui répugnent, comme en témoignent ses querelles avec l'Université d'Utrecht de 1643 à 1645, l'Université de Leyde en 1647.

Outre son amitié avec Beeckman, une autre rencontre a sans doute eu une influence décisive sur le destin de Descartes : celle du cardinal de Bérulle. Fondateur de la congrégation de l'Oratoire (à laquelle appartiendront plus tard Malebranche et Massillon), le cardinal de Bérulle voit dans la nouvelle physique mécaniste un moyen de lutter contre le naturalisme issu de la Renaissance, et son paganisme latent : dans un long entretien avec Descartes, à l'automne 1627, il fait à ce dernier une obligation de conscience de se consacrer, en ce sens, à la philosophie.

En 1628, Descartes commence à rédiger les *Règles pour la direction de l'esprit*, traité inachevé qui ne sera publié qu'en 1701. En 1631, il met au point la géométrie analytique, qui associe les courbes géométriques et les équations algébriques. En 1633, il rédige un *Traité de l'Homme* et s'apprête à faire paraître le *Traité du Monde* lorsque survient la nouvelle de la condamnation de Galilée par le Saint-Office (l'Inquisition) : il décide, par prudence, de ne pas publier son *Traité*, dans lequel la thèse du mouvement de la terre autour du soleil est soutenue. Quelques années plus tard, il fera connaître au public cultivé quelques-unes de ses découvertes scientifiques : outre la *Géométrie*, la *Dioptrique* (théorie de la réfraction de la lumière), et les *Météores*

(théorie des phénomènes atmosphériques lumineux). Ces trois traités paraissent en annexe au *Discours de la méthode*, et à titre d'« essais » de cette méthode, en 1637. Au XIX^e siècle, Victor Cousin publiera pour la première fois le *Discours* seul, sans les « essais ».

Vient ensuite l'ouvrage principal de Descartes dans le domaine de la métaphysique : les six *Méditations*, augmentées des *Objections* des plus célèbres philosophes de l'époque (dont Hobbes, Arnauld et Gassendi), et des *Réponses* à ces objections, paraissent en 1641. Soucieux d'exposer sa philosophie de telle sorte qu'elle puisse être enseignée, Descartes lui donne également la forme d'un manuel dans les *Principes de la philosophie* de 1644.

En dehors de l'œuvre publiée, c'est dans les lettres échangées avec des personnalités du monde savant que Descartes trouve l'occasion de préciser plusieurs points de sa philosophie. Ses principaux correspondants sont le P. Mersenne, le P. Mesland, Chanut, Clerselier, Huyghens, Henry More. À partir de 1643, Descartes entretient, avec la princesse Elisabeth de Bohême, une correspondance consacrée essentiellement aux questions morales, ce qui lui permet de mettre en forme ses idées en ce domaine : cet effort aboutira, en 1649, au traité des *Passions de l'âme*.

Cette même année 1649, la reine Christine de Suède l'invite à venir à Stockholm, ce qu'il accepte après beaucoup d'hésitation. Reçu avec tous les honneurs, mais contraint à un mode de vie très différent de celui auquel il était habitué, soumis à un climat qui ne convenait guère à sa santé toujours fragile, il succombe à une pneumonie en février 1650.

Descartes nous a laissé une sorte d'autobiographie intellectuelle dans la **première partie** du *Discours de la méthode* : sur ses années de formation, ses enthousiasmes et ses déceptions. Le *Discours* est d'ailleurs le premier ouvrage de référence pour qui veut saisir le projet philosophique cartésien, de sa genèse à son épanouissement : s'y trouvent exposées, la méthode bien entendu (dans la **deuxième partie**), mais également la morale (**troisième partie**), la

métaphysique (**quatrième partie**) et enfin la physique (**cinquième et sixième parties**). Aussi est-ce par le *Discours* que nous commencerons cette étude de la philosophie de Descartes.

Chapitre 1 : La méthode

Avant d'aborder la **métaphysique** que Descartes propose comme « fondement » solide des sciences (ce sera l'objet des **chapitres 2 et 3** de ce livre), avant de parler des sciences construites sur ce fondement (la **physique** sera étudiée dans le **chapitre 4**, la **médecine** et la **morale** dans le **chapitre 5**), il convient d'analyser la méthode cartésienne. Tel est le but de ce premier chapitre : il ne s'agit pas seulement de rapporter les préceptes de la méthode à leur modèle mathématique (pp. 14 à 18), mais de comprendre également pourquoi la méthode elle-même a besoin d'un fondement métaphysique (p. 18). Or cela tient à la façon dont le projet révolutionnaire de Descartes (p. 8) substitue, à l'autorité de la tradition (p. 10), l'autorité de la raison (pp. 11 à 14).

Les textes du *Discours de la méthode* sont cités suivant l'édition Hatier, « Profil philosophie – Textes philosophiques » (Paris, 1990).

Un projet révolutionnaire

On ne peut manquer d'être frappé, en lisant le *Discours de la méthode*, par le caractère révolutionnaire que Descartes a voulu donner à son projet. Remarquable, à cet égard, est le soin qu'il prend, dans la **première partie**, de souligner ce que ce projet a de singulier : « Ainsi 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 » (p. 32). Encore plus remarquable est l'image choisie par Descartes dans la **deuxième partie**, celle de la maison qu'il faut abattre pour la reconstruire : « Il est vrai que nous ne voyons point qu'on jette par terre toutes les maisons d'une ville, pour le seul dessein de les refaire d'autre façon, et d'en rendre les rues plus belles ; mais on voit bien que

plusieurs font abattre les leurs pour les rebâtir, et que même quelquefois ils y sont contraints, quand elles sont en danger de tomber d'elles-mêmes, et que les fondements n'en sont pas bien fermes » (p. 37-38). Descartes met explicitement l'accent sur l'opposition entre une telle démarche et la stratégie réformiste qui consisterait à « retaper » sa maison en l'arrangeant, en réparant ici ou là, en corrigeant tel ou tel de ses défauts. Certes il combat fermement l'idée révolutionnaire en politique, le dessein ambitieux de ceux qui veulent bouleverser l'État, car en ce domaine la destruction rendrait impossible une future reconstruction. Mais ce qui est insensé concernant « toute une ville » est possible lorsqu'il s'agit, pour chacun, de sa propre maison.

Ce qui est possible devient même nécessaire lorsque la maison menace de s'écrouler tant ses fondations sont fragiles. Maison chancelante, qu'il serait vain de vouloir seulement réparer, c'est ainsi que Descartes juge l'ensemble des « opinions » qui lui ont été transmises par son éducation. Ces opinions sont avant tout incertaines : il y a peut-être du vrai en elles, mais il y a sans doute également du faux, et ce mélange indissociable fait que c'est comme si elles étaient toutes fausses, la vérité n'ayant de valeur pour nous que si nous pouvons la distinguer avec certitude de l'erreur.

Ce jugement négatif que Descartes porte sur tout ce qu'il a, comme il l'écrit, « reçu en sa créance », suppose, évidemment, une critique du contenu de ces opinions, et surtout une critique des principes sur lesquels elles reposent. Mais cela ne suffit pas pour faire comprendre le choix initial d'une démarche révolutionnaire, de préférence à l'entreprise réformiste qui consisterait justement à critiquer, les unes après les autres, les opinions reçues, et à consolider ainsi, peu à peu, sa « maison ». Plus que le contenu particulier des opinions reçues, c'est le fait même qu'elles soient reçues, en une acquisition désordonnée et hasardeuse, qui importe. Et s'il faut révolutionner le savoir, s'il faut détruire ces opinions avant de les remplacer par d'autres, c'est qu'il s'agit avant tout de substituer une conquête maîtrisée au désordre et au hasard de leur acquisition, au lieu de se borner à des corrections qui ne feraient qu'ajouter à cette confusion.

En cela, la décision première de Descartes dépasse les circonstances historiques de son apparition, et conserve à toute époque la valeur d'un modèle pour la pensée : la philosophie naît d'une rupture, non avec telle ou telle tradition, mais avec la tradition en tant que telle.

Descartes et la tradition

La tradition est une pensée sans sujet : pensée que personne ne pense, absence de pensée. Descartes lui oppose l'exigence essentielle, pour toute science, d'être l'affaire d'un sujet : il n'y a pas de science tant que chaque vérité n'est pas reconnue dans son pouvoir d'en suggérer de nouvelles, selon un enchaînement qui doit lui-même être reconnu, si bien que le *je sais* doit prétendre, pour être légitime, à la science universelle. Lorsque Descartes exprime cette prétention, pour son propre compte, dans ses textes de jeunesse, ce qui nous semble être la marque d'un orgueil démesuré énonce plutôt une condition inscrite dans la nature même du savoir.

Le projet révolutionnaire est ainsi lié à une idée que Descartes énonce avec force au commencement de la **deuxième partie** du *Discours de la méthode* : « [...] il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé » (p. 36). Certes, par « perfection », Descartes entend moins l'ampleur et la richesse que l'ordre et la cohérence. Il reconnaît d'ailleurs que certains domaines sont en ce sens irrémédiablement livrés à l'imperfection. C'est le cas de l'État, et des institutions politiques en général : résultats inintentionnels d'une multitude d'actions historiques entremêlées, nos institutions ne correspondent jamais à un projet conscient, et il ne serait pas raisonnable d'entreprendre leur réforme selon un tel projet. Descartes ne méconnaît pas non plus les vertus de la coopération pour l'exécution de tâches matérielles complexes. Car les aptitudes corporelles des hommes étant différentes et susceptibles de se spécialiser, elles peuvent se gêner mutuellement en un seul individu et ne s'harmoniser que dans la collaboration de plusieurs.

Mais les œuvres de la pensée, les sciences en particulier, ne sauraient trouver la perfection dont elles sont susceptibles en se construisant par sédimentations historiques successives, au gré des découvertes des uns et des autres, de telle sorte que l'ensemble de ces découvertes, la science, ne serait proprement l'œuvre de personne. Si l'exercice d'une activité manuelle nous gêne pour en pratiquer une autre (car les mêmes mains peuvent difficilement s'exercer à la fois à cultiver les champs et à jouer de la cithare), la connaissance d'une vérité nous aide plutôt à trouver d'autres vérités. Prétendre que cette connaissance n'est qu'une contribution parcellaire à une synthèse collective dont le principe nous échappe, c'est méconnaître sa fécondité, c'est-à-dire ce qui fait d'elle une connaissance véritable.

Ce que combat Descartes, cette nécessité pour chacun de ne participer qu'à une entreprise déjà commencée et que personne ne maîtrise, cet héritage à accepter, enrichir et transmettre, c'est bien ce qu'on nomme la tradition : aussi écrit-il le *Discours de la méthode*, non en latin, langue de la transmission historique du savoir, mais en français, langue « vulgaire ». Certes Descartes combat la tradition scientifique et philosophique en vigueur à son époque, l'héritage, déjà bien affaibli, de la pensée d'Aristote, transmise durant le Moyen Âge par les Universités (ce qu'on appellera la « scolastique »), mais il la combat surtout dans sa prétention à tenir sa valeur d'être, précisément, une tradition. Ce n'est pas un combat au nom de la « nouveauté » ou de la « modernité », qui se définissent toujours par rapport à une tradition, mais un combat au nom de la vérité, plus ancienne que toute tradition.

Le lien entre autorité et vérité

Descartes formule ainsi son projet, dans la **deuxième partie** du *Discours de la méthode* : « [...] pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison » (p. 38).

Qu'une opinion ait pu être reçue en ma créance sans avoir été ajustée au niveau de la raison, signifie qu'elle a été tenue par moi pour vraie sans que j'aie eu à prononcer moi-même le jugement qui la déclare vraie. C'était donc un préjugé, que je croyais vrai uniquement pour l'avoir reçu, c'est-à-dire à cause de sa source. Que la prétention d'une opinion à être vraie soit validée par sa source, cela correspond à ce qu'on appelle « argument d'autorité » : c'est vrai parce que Platon, ou Aristote, l'a dit. Or il est possible, bien sûr, de découvrir des vérités en lisant Platon ou Aristote, à condition toutefois que cette découverte ne consiste pas seulement à recevoir, de Platon, d'Aristote, ou de tout autre auteur (« faisant autorité »), mais à retrouver soi-même les vérités en question. Il semble donc que la révolution cartésienne du savoir vise à briser le lien entre l'idée de vérité et l'idée d'autorité.

Mais à y regarder de plus près, nous voyons que ce n'est pas le cas. Briser le lien entre autorité et vérité, c'est faire preuve d'esprit critique, alors que Descartes incarne plutôt l'« esprit de doute ». Faire preuve d'esprit critique, c'est ne s'intéresser qu'au contenu des idées, et être parfaitement indifférent à leur source. Descartes, nous l'avons vu, n'entreprend pas de critiquer ses anciennes opinions les unes après les autres, ce qui serait pourtant la démarche la plus opposée au principe d'autorité, la plus indifférente à la question de la source. Ce que propose Descartes est tout autre : il propose de substituer, à toutes les autorités qui se trouvent hors de moi, l'autorité qui se trouve en moi, et qui se confond même, nous allons le voir, avec moi. Il s'agit désormais d'« ajuster les opinions au niveau de la raison » : la raison, c'est-à-dire « ma » raison, la raison présente en chacun, doit faire autorité en matière de vérité, doit être le tribunal devant lequel tout comparaît. C'est une intériorisation de l'argument d'autorité, ce n'est pas un rejet de cet argument.

L'intériorisation de l'autorité explique la place centrale de la **certitude** dans la philosophie de Descartes. Ce qui importe dans la vérité, c'est la certitude de la posséder, et cette certitude est un acte de confiance envers la source autorisée du vrai : tout ce qui sera « ajusté au niveau de la raison » sera certain, si la raison est bien ce qui fait

autorité.

Deux questions directrices successives vont inspirer l'enquête sur la certitude :

- **la première** consistera à établir *ce dont je suis vraiment certain*, à délimiter le domaine de la certitude authentique, de ce qui est garanti par l'autorité de la raison.

- **la seconde** consistera à demander *si j'ai bien raison d'en être certain*, car l'autorité intériorisée doit se mettre en question elle-même.

La première question, considérée seule, conduit à l'idée cartésienne de méthode. L'ensemble des deux questions, le passage de la première à la seconde, puis de la seconde à la première, constitue la **métaphysique** de Descartes.

Qu'est-ce que la raison ?

Que signifie le fait d'ériger la raison en tribunal ? Les premières lignes du *Discours de la méthode* définissent la raison comme ce *bon sens*, faculté de distinguer le vrai d'avec le faux, qui nous différencie des animaux. Autrement dit la raison est le pouvoir, non de « raisonner », mais déjuger, la pensée en tant qu'elle se prononce sur tout objet qui se présente. Séparé en un sens des autres facultés de la pensée, ce pouvoir est malgré tout impliqué dans toute opération de pensée : le souvenir suppose un jugement sur le passé, le désir un jugement sur ce qu'il convient de rechercher, l'amour un jugement sur ce qui est digne d'être aimé... En ce sens la raison se confond avec la pensée elle-même. Elle se confond même, pour chacun, avec soi, en ce que personne ne saurait juger sa raison sans la mettre de nouveau en œuvre : même ceux qui ont coutume de se plaindre de ce qui leur a été donné ne revendiquent jamais, note Descartes, une raison de meilleure qualité : car cela reviendrait à disqualifier cette revendication au moment où ils l'expriment.

Coextensive à la pensée, la raison est en nous une *lumière naturelle*. Comme la lumière du soleil éclaire la variété des choses du monde sans perdre son identité, en demeurant la même lumière, la pensée jugeante garde son unité sans jamais se briser ni se perdre, quels que soient les objets auxquels elle s'applique : quoi que je juge, c'est toujours moi qui juge. La science doit être définie à partir de ce foyer, comme une certaine façon de penser, ou de juger, et non à partir de la diversité de ses objets.

Rejeter les opinions reçues, et jugées bonnes parce qu'elles étaient reçues, c'est retrouver ce pouvoir souverain de juger qui jusque-là passait inaperçu. Eriger la raison en tribunal ne constitue donc pas une nouveauté, mais une révolution au sens strict, c'est-à-dire un retour.

La raison est le bon sens, le pouvoir, non seulement déjuger, mais de bien juger, de distinguer le vrai du faux. Mal juger, prendre le faux pour le vrai, ce n'est pas être doté d'un « pouvoir de mal juger », c'est mal se servir de notre pouvoir de bien juger. La différence du bon et du mauvais n'est pas dans le pouvoir, mais dans l'usage de ce pouvoir, la manière de l'utiliser, la façon de procéder quand on juge, en un mot la méthode. Il faut rompre avec une acquisition sans méthode du savoir, au gré des influences subies, et se donner une méthode ferme, qui sera comme la procédure du tribunal de la raison. Et comme notre pouvoir déjuger est sain en lui-même, cette méthode ne devra pas être prise comme une technique destinée à l'améliorer, à le rendre plus efficace, mais comme une hygiène destinée à le préserver.

Mais où trouver les règles de cette méthode ? Dans un domaine, précisément, où notre pouvoir déjuger a été relativement préservé, de telle sorte qu'on peut, en explorant ce domaine, découvrir comment il l'a été, et en tirer une procédure universelle. Car la pensée étant cette lumière qui éclaire de la même façon la variété de tout ce qui se présente à elle, ce qui est vrai de ce domaine devra l'être de tous les autres. Ce domaine de référence, c'est le domaine des mathématiques.

Le modèle mathématique

Descartes estime que c'est dans le seul domaine des mathématiques, et précisément de la géométrie, que les Anciens ont fait des découvertes durables. À la géométrie des Anciens, les Modernes, et surtout François Viète (1540-1603), ont ajouté l'analyse, ce que nous appelons « algèbre ». La découverte, en 1631, de la géométrie analytique, qui met en relation les courbes géométriques et les équations algébriques, est d'ailleurs le principal titre de gloire de Descartes en tant que mathématicien. Il ne faut pourtant pas surestimer l'importance que peut avoir cette découverte pour Descartes lui-même. Son intérêt majeur est, à ses yeux, méthodologique : elle permet de libérer l'esprit en simplifiant les techniques de calcul.

Car sur les mathématiques, Descartes est partagé entre l'admiration pour ce qu'elles permettent, et le mépris pour ce qu'on en fait. L'idée de *facilité* est le terrain commun de cette admiration et de ce mépris. Les mathématiques sont faciles, et leur vertu est de nous montrer en quoi toute connaissance est facile, en quoi il est facile pour l'homme de savoir tout ce qu'il peut savoir, à condition qu'il en ait le temps. Mais cette facilité justement rend un peu dérisoire l'activité habituelle des mathématiciens, la résolution de « problèmes mathématiques », que Descartes considère comme un simple amusement, à peine digne de considération. C'est encore au nom de cette facilité que Descartes reproche aux anciens mathématiciens d'avoir donné leurs résultats en cachant leur méthode, afin d'impressionner les crédules en faisant paraître difficile ce qui ne l'est pas. La méthode est au contraire l'essentiel de ce qu'on peut tirer des mathématiques.

Pour dégager correctement cette méthode, il faut faire abstraction des objets mathématiques eux-mêmes (nombres, figures...), qui nous font croire que les mathématiques sont une science spéciale à côté des autres sciences, qui nous font même croire à leur division en plusieurs branches séparées (l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre...). Apparaît

alors une *mathématique universelle* consistant en l'étude des « divers rapports ou proportions » qui peuvent se trouver entre des objets quelconques, permettant de les constituer en séries continues, de telle sorte qu'on peut les déduire les uns des autres, et parvenir, partant de ceux qui sont connus, à ceux qui ne le sont pas encore, aussi éloignés soient-ils, aussi cachés qu'ils semblent l'être.

Il n'y a rien de difficile dans une telle connaissance, il n'y a que du simple et du complexe, et le temps nécessaire pour atteindre le complexe à partir du simple. Il n'y a rien de difficile parce qu'il n'y a rien de caché, d'occulte : si « connaître » était l'entreprise périlleuse qui consiste à s'aventurer dans la dimension secrète des choses, il y faudrait du génie, l'usage de pouvoirs cachés. Mais « connaître » est un exercice du bon sens qui dirige sa lumière sur tout ce qu'il peut éclairer : il suffit donc d'une méthode.

Nous savons tous que les premières vérités mathématiques sont *simples*. Mais pourquoi le sont-elles ? Parce qu'elles nous disent tout, sans réserve, sans qu'il reste rien d'opaque, sur ce dont elles parlent : leur objet est complètement éclairé, il n'y a pas à y revenir pour l'approfondir indéfiniment, il faut passer à un autre. Ce sont des représentations strictement adéquates à ce qu'elles prétendent représenter, ce que Descartes appelle des *idées claires et distinctes* : claires parce qu'on en perçoit tous les éléments, distinctes parce qu'on ne peut les confondre avec d'autres.

Si la première vérité est simple, la deuxième ne semble pas l'être. Elle serait sans doute jugée difficile, réservant une part d'inconnu, si nous l'abordions de front. Mais elle n'est que complexe, c'est-à-dire que nous ne pouvons la comprendre qu'après avoir compris la première, et après avoir compris qu'il n'y a rien de plus à comprendre dans la première : il suffit de respecter cet ordre, qui est nôtre, qui est l'ordre de notre compréhension, pour qu'elle soit également une idée claire et distincte.

Jusqu'où peut-on procéder ainsi ? Jusqu'au bout, répond Descartes, jusqu'à l'achèvement de ce que nous pouvons connaître, car

notre esprit, auquel s'ordonne désormais notre connaissance, est limitée : limite claire également, limite qui n'est pas mystérieusement logée dans l'épaisseur du réel. En deçà de cette limite, notre connaissance peut être parfaite si elle est méthodique. En deçà de la limite, rien de caché, rien de profond, tout prend sa place dans les « longues chaînes de raisons » ; au-delà de la limite, rien de caché non plus, seulement ce qui n'est pas de notre ressort.

S'il n'y a rien de caché, la réalité que nous connaissons n'excède pas ce que nous en connaissons. La méthode n'est donc pas seulement une façon humaine d'ordonner les objets à notre convenance : en leur assignant leur place dans l'ordre qui est le nôtre, en les rendant clairs pour nous, elle les cerne dans leur être véritable. La révolution cartésienne consiste alors en ceci que les conditions de notre connaissance définissent la vérité de l'être connu.

Reste toujours une « difficulté », qui est le temps. S'il n'est pas besoin de génie pour connaître à la perfection, il faut du temps pour passer du simple au complexe. L'homme ne peut connaître que s'il a du temps, beaucoup de temps devant lui : ce souci revient comme une obsession sous la plume de Descartes. Cette nécessité d'avoir du temps différencie radicalement, nous le verrons, le problème de la connaissance et celui de l'action, de la conduite à tenir dans la vie, de la morale, car « les actions de la vie ne souffrent souvent aucun délai... »

Règles de la méthode : les quatre préceptes

Nous pouvons maintenant comprendre les quatre préceptes auxquels se réduit, selon Descartes, la méthode (*Discours, deuxième partie*, p. 41).

a. Règle de l'évidence :

« Le premier était de 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 ; et 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. » Même si son énoncé le dédouble, il s'agit bien d'un seul et même précepte, concernant ce qu'il convient de recevoir comme vrai. Recevoir avec méthode, c'est attendre que la chose se présente à moi : cette patience, ce « soin », écarte les préjugés caractéristiques des idées reçues avant l'heure, la précipitation et la prévention qui font paraître obscur ce qui demande seulement du temps. Si, dans cette présentation à moi-même, je prends soin de m'en tenir (rien de plus) à ce qui est clair et distinct, c'est sans réserve qu'une « chose » pourra être reçue, sans que puisse surgir le risque, l'« occasion », d'avoir à y revenir ensuite : j'aurai vu moi-même sa vérité, et cette évidence suffit pour que je n'en doute plus.

b. Règle de l'analyse :

« Le second, 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. » Ce qui se présente comme difficile à l'examen est seulement complexe, composé de multiples parcelles. Combien de parcelles ? C'est la résolution de la difficulté qui doit trancher cette question : lorsqu'un mathématicien réussit à établir un théorème « difficile », en le reliant aux propositions les plus simples par une chaîne continue de déductions, il sait qu'il n'y a plus rien d'autre à connaître dans son objet, lequel comporte exactement autant de divisions que ce qu'il a fallu pour former cette série. Nous n'avons donc pas à nous inquiéter d'autre chose.

c. Règle de l'ordre :

« Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus 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. » Il s'agit de l'ordre de mes pensées, ce qui se repère au fait qu'entre les objets les plus simples et les plus composés, la différence tient à ce que

les premiers sont les plus aisés à connaître, tandis que les seconds ne peuvent être connus qu'une fois que les premiers le sont. L'important est de passer des uns aux autres comme par degrés, dans une série continue, sans se trouver devant un hiatus tel que la connaissance antérieure ne suffirait pas à rendre claire et distincte la nouvelle connaissance. Et puisque cet ordre des raisons, en fixant chaque objet à sa place, nous le livre intégralement, c'est aussi l'ordre objectif, l'ordre des objets eux-mêmes, à tel point que nous ne devons pas hésiter à le supposer entre eux, même quand la façon dont ils se présentent ne révèle aucun ordre.

d. Règle du dénombrement :

« Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. » Omettre quelque chose, ce serait détruire le principe même de l'ordre des raisons, un objet quelconque ne pouvant être vu clairement et distinctement que si tous ceux qui le précèdent ont été vus également à leur place. Si la déduction atteint cet objet, c'est que rien n'a été omis jusque-là. Mais lorsque la déduction devient très longue, il devient plus difficile de la maintenir entière, comme il faudrait, sous le regard de l'esprit ; on est alors tenté de compter seulement sur sa mémoire. Le précepte des dénombrements ne doit justement pas être compris comme une précaution rétrospective (m'assurer que je n'ai rien oublié), mais dans un sens actuel, comme le moyen de garder à l'esprit l'ensemble des évidences passées nécessaires à une évidence présente. Des quatre préceptes de la méthode, il est le seul à prendre un caractère de technique et non de simple hygiène : c'est qu'on affronte ici la seule véritable difficulté de la connaissance, le fait qu'elle prend du temps, et sa conséquence, le recours à la mémoire, à la faculté par laquelle mes anciennes idées ont été « reçues en ma créance ».

La méthode exige un fondement métaphysique

La méthode permet de répondre à la question : de quoi suis-je

certain ? Certes, les hommes qui suivent les idées reçues connaissent également cet état psychologique que l'on nomme la « certitude ». Mais entre cet état psychologique et la certitude véritable du savoir méthodique, il y a cette différence que le premier n'est pas à l'abri des « occasions » de douter, puisqu'on ne s'y est pas assuré soi-même. Chaque occasion de douter qui se présente transformerait cette « certitude » en incertitude : il a donc été sage de douter par principe des opinions reçues, sans attendre, en quelque sorte, les occasions de douter, et de décréter d'avance leur contenu incertain, pas nécessairement pour lui substituer un autre contenu, mais pour n'accepter que celui dont on s'est assuré.

Pourrait-il en être de même de la certitude du savoir méthodique ? Peut-il se présenter à son sujet une occasion de douter, et serait-il sage également d'en douter par anticipation, en la soumettant à un doute de principe ? Il s'agirait alors d'un doute très différent du précédent. S'il m'arrivait de douter un jour de ce dont je me suis parfaitement assuré, un tel doute devrait rester extérieur à la certitude : il ne la détruirait pas, il ne l'entamerait même pas en quoi que ce soit, il la mettrait en suspens dans le vide ; il ne me suggérerait pas que je suis peut-être moins certain que je ne le croyais, mais plutôt que j'ai peut-être tort d'être certain ainsi. Je garderais ma certitude tout en doutant, car il n'y aurait aucun espoir pour moi de trouver mieux qu'elle : mon seul espoir serait de découvrir qu'elle est réellement fondée, que je m'y fie à bon droit, et non parce que je ne puis faire autrement.

Mais pourquoi une occasion de douter de cette façon se présenterait-elle ? La raison elle-même, dans la mesure où elle fait incontestablement autorité, doit susciter ce doute sur sa propre autorité. C'est parce qu'elle fait autorité qu'elle est en droit de s'interroger sur ce qui l'*autorise*, sur ce qui l'*investit* d'une telle autorité. Après tout, la certitude de son autorité est bien une certitude, qui ne peut pas être rangée parmi les certitudes qu'elle m'enseigne une fois que je lui ai reconnu cette autorité.

Il importe donc de trouver, pour cette certitude, un *fondement* tel qu'il la mette à l'abri, une fois pour toutes, de ce soupçon sur soi-

même. La recherche de ce fondement doit être méthodique, mais elle doit en même temps ébranler notre confiance dans la méthode, afin de trouver ce qui la justifie. Cette recherche paradoxale est ce que Descartes nomme « métaphysique ». Elle se déploie principalement dans les six *Méditations de philosophie première* de 1641, appelées généralement *Méditations métaphysiques*. Son examen peut être divisé en **deux parties** :

- **la première** concernant le doute, et son œuvre ;
- **la seconde** concernant le fondement de la science certaine, à savoir l'existence d'un Dieu véracé.

Indications de lecture

Ce chapitre porte essentiellement sur le *Discours de la méthode*, en particulier sur sa **deuxième partie**.

Cette œuvre est publiée aux éditions Hatier, collection « Profil philosophie – Textes philosophiques », N° 751.

On peut se procurer également l'édition établie par Geneviève Rodis-Lewis chez Garnier-Flammarion (Paris, 1992) : le *Discours* y est suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, et d'un choix de *Lettres*.

En ce qui concerne la « mathématique universelle », dont il est question aux pp. 14,15,16 de ce chapitre, on peut consulter les « Règles pour la direction de l'esprit », dans le premier volume des *Œuvres philosophiques* de Descartes, éditées par Ferdinand Alquié dans la collection des « Classiques Garnier » (Paris, 1963-1973) : on lira particulièrement la Règle IV.

Chapitre 2 : L'œuvre du doute

Sous ce titre, « l'œuvre du doute », nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre le premier moment de la métaphysique de Descartes, correspondant aux trois premières des six *Méditations métaphysiques* : premier moment marqué par l'hypothèse de la tromperie universelle, que représente la fiction d'un « Malin Génie ». Les textes de Descartes sont cités suivant l'édition des *Méditations* chez Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

Le doute cartésien

a. Définition du doute

La première méditation a pour titre : « Des choses que l'on peut révoquer en doute ». L'objectif du penseur est de mettre toutes ses opinions à l'épreuve du doute, et même de la simple possibilité de douter, afin d'établir ce qui est absolument indubitable, ce qu'il est impossible de révoquer en doute. Ce que Descartes appelle « doute » n'est donc pas, comme nous l'entendons souvent, une hésitation, mais ce qui nous en délivre : le doute ne rend pas douteux, il abolit le douteux en le présumant faux. À la différence du doute sceptique, le doute cartésien ne vise pas à suspendre le jugement, ne voyant dans cette suspension qu'un moment provisoire, tendu vers la certitude absolue : il s'agit de douter « une fois pour toutes », afin de ne plus jamais avoir à douter.

b. Le doute méthodique

Le premier paragraphe de la **première méditation** rejette dans le passé le moment de la critique, de la dénonciation des erreurs : « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables... » (p.

57.) Ces déconvenues passées justifient, conformément à ce qui a été établi dans le *Discours de la méthode*, la décision révolutionnaire du doute universel : « [...] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements... »

Né de la critique, le doute la déborde par son universalité et sa radicalité. Sans attendre d'avoir réellement montré que toutes ses anciennes opinions sont fausses, le philosophe doit considérer qu'il lui suffit, pour les rejeter toutes, d'y trouver « le moindre sujet de douter ». C'est que le doute met moins en question le contenu de ces opinions que la confiance que j'accordais à l'autorité qui les a introduites en moi : « [...] 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 » (p. 59). Pour disqualifier une autorité, pour prouver qu'elle ne fait pas vraiment autorité, il suffit de la prendre au moins une fois en défaut.

C'est ce que fait Descartes, relativement au témoignage des sens : « 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 » (p. 59).

Ce rejet en bloc de la connaissance sensible ne suffit pas, toutefois, à rendre le doute universel. Une chose est d'exclure la prétention de nos sens à nous révéler la *nature* des objets, une autre d'annuler leur pouvoir d'indiquer l'*existence* de ces objets, surtout des plus proches : « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? » Même en donnant au doute cette forme extrême qui consiste à assimiler notre perception du monde à un rêve, « [...] 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 formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable ; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des

yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies, et existantes » (p. 61). Et quand bien même elles seraient imaginaires, ce ne pourrait être que par une *composition*, un mélange d'éléments *simples*, figures, grandeurs, durées... Ces éléments simples, objets des sciences mathématiques, semblent représenter un noyau de certitude irréductible au doute le plus féroce : « Car, soit que je veille ou que je dorme, écrit Descartes, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté, ou d'incertitude » (p. 63).

c. Le doute métaphysique

Pourtant, si rien ne peut menacer cette certitude de l'intérieur, un argument peut la suspendre, la dévaluer tout en la laissant intacte : « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble pas exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela » (p. 63-65). Il y a là manifestement une nouvelle occasion de douter, qui atteint la facilité même de la pensée méthodique : la supposition d'un Dieu exerçant sa toute-puissance à me tromper laisse ma pensée dans le vide, puisque, sans me laisser espérer aucune certitude supérieure à celles que l'autorité de ma raison garantit, elle détruit la certitude même de cette autorité. Ce n'est plus un doute proprement *méthodique*, c'est un doute *métaphysique* portant sur la méthode elle-même.

d. L'hypothèse du Malin Génie

Mais même le doute métaphysique doit demeurer méthodique, prendre forme de précepte effectif. Sinon, je ne douterais pas vraiment, laissant subsister côte à côte la supposition d'un Dieu trompeur et un ensemble de jugements qui resteraient certains pour moi. Ces jugements, je ne dois pas seulement évoquer ce qui pourrait les menacer, je dois me forcer, contre ma nature, à les considérer comme faux : je dois employer « [...] tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires », faire comme si le soupçon d'ensemble, venant de l'extérieur, sur les certitudes de la raison, me les rendait vraiment incertaines en elles-mêmes. Rendre méthodique le doute métaphysique, c'est le rendre *hyperbolique*, exagéré. Un artifice méthodologique va m'aider dans cette entreprise : « 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. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée. » (p. 67-69.) Rendre ainsi méthodique le doute métaphysique est le seul moyen, pour le philosophe, d'atteindre le véritable objectif du doute : la découverte de l'indubitable, de l'absolument certain.

Y a-t-il une certitude absolue, capable de résister à la supposition d'un « malin génie » ?

« Je pense donc je suis » : le cogito

« [...] il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc

point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'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 » (p. 73). Une certitude absolue se découvre ici, que l'on a coutume de nommer le *cogito* (en latin : je pense). Dans le *Discours de la méthode* puis dans les *Principes de la philosophie*, Descartes exprime cette certitude sous la forme, demeurée célèbre : « Je pense, donc je suis ». Le texte de la **deuxième méditation** fait mieux apparaître le caractère propre de cette certitude : la proposition « je suis, j'existe » est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. *C'est vrai parce que je le dis* : nous sommes devant l'autorité à l'état pur. Ce qui rend cette autorité inaccessible au doute, c'est le caractère exceptionnel de la proposition en question : son énonciation apporte la preuve de la vérité de ce qu'elle énonce. En prononçant « j'existe », je prouve que j'existe.

Le « je » fait donc autorité quant à son existence. Mais il ne le fait pas à n'importe quelle condition. La proposition « Je marche dans la rue » ne serait pas inaccessible à la tromperie du Malin Génie, qui pourrait faire que je n'aie aucun corps à mouvoir, aucune rue où déambuler. Resterait donc la seule *pensée* que je marche, contre laquelle la tromperie suprême ne peut rien, puisque c'est précisément à tromper cette pensée qu'elle s'emploie. Le « je suis » est donc un « je pense ».

Le *cogito* est une certitude exceptionnelle, puisque je continue par ailleurs à douter de tout. Il faut bien comprendre en quel sens il fait exception : non comme un obstacle contre lequel le doute viendrait buter, alors que tout le reste succombe à ses coups, mais comme la condition du doute. Ce n'est pas *malgré* l'entreprise supposée du Malin Génie que j'affirme mon existence, mais bien *parce qu'il* me trompe, au plus fort de cette supposition. Je ne découvre pas mon être

dans un relâchement du doute, mais en portant au contraire sa tension à l'extrême.

Il en résulte que cette certitude n'est pas, et ne sera jamais sur le même plan que les autres, celles qui peut-être, par la suite, vont se trouver garanties. Il y a là une nouveauté de la métaphysique par rapport au « discours de la méthode », qui nous promettait bien une connaissance certaine, mais avec des certitudes homogènes, seulement distinguées par leurs relations d'ordre dans les « chaînes de raisons ». Il n'en va pas de même ici, puisque la certitude du cogito est conquise dans le rejet de toutes les autres. Ce rejet lui confère, définitivement, son sens authentique. Certes le doute, en tant que méthodique, est *provisoire* : simple épreuve préalable pour distinguer le certain de l'incertain, il n'est entrepris que pour pouvoir, un jour, ne plus douter. Mais en tant que métaphysique, il opère une ségrégation entre les certitudes. Cette ségrégation est son œuvre, et cette œuvre est *définitive*. Même lorsque d'autres certitudes que celles du « je suis » auront été établies, il faudra maintenir le statut particulier du cogito, son indubitabilité supérieure.

Cela signifie que le doute métaphysique est pédagogique : il nous apprend quelque chose. Avant de douter, je « savais » bien, en un sens, que j'existais, que je pensais : l'erreur serait de croire que ce savoir d'avant le doute a survécu au doute, quand tout le reste sombrait. En réalité, je ne savais rien sur mon existence, tant que je croyais seulement exister comme tant d'autres choses autour de moi, je ne savais rien sur ma pensée quand je m'imaginai que c'était une de mes « facultés ». Le doute m'a appris que le « je pense » est premier par rapport à tout le reste, parce qu'il est *condition* : condition d'un doute provisoire bien sûr, mais également condition de toute certitude future.

Que suis-je ?

À la question « que suis-je ? », il semble naturel de répondre : je suis un homme, c'est-à-dire un animal doué de raison, un corps,

composé d'os et de chair, dont les fonctions s'expliquent par la présence en lui d'une sorte de principe vital nommé « âme »... Rien de tout cela ne résiste à l'hypothèse du Malin Génie, rien de ce genre ne peut être contenu dans la certitude absolue du « je suis ». La pire erreur, sur le cogito, serait de croire qu'il affirme l'existence d'un individu isolé dans sa certitude intime, d'un « moi humain », doté d'un nom propre (René Descartes, par exemple), et qui se découvrirait seul au monde parce que les choses et les autres seraient devenus pour lui irréels : c'est de cette façon, peut-être, qu'on interpréterait la proposition « je pense, donc je suis » *avant* de faire l'épreuve du doute cartésien ; mais il ne faut pas concevoir l'œuvre du doute avec des idées d'avant le doute.

Seule la certitude du cogito, telle qu'elle se découvre dans l'épreuve du doute extrême, peut m'apprendre précisément ce que je suis : « [...] je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue » (p. 77). Tous ces mots reçoivent du doute un sens nouveau, qui est leur vrai sens. « Pensée », « esprit », « entendement », ou « raison », désignaient auparavant des facultés humaines, des aptitudes propres aux individus de notre espèce : « ma pensée », « ton esprit », « sa raison », pouvais-je dire alors. Je pouvais bien croire, avant de douter, que la pensée était une faculté plus noble que d'autres, mais enfin elle n'était pour moi qu'une faculté parmi d'autres, répandue dans le monde, mélangée aux choses. Dans le doute un événement considérable s'est produit : *la pensée* s'est retirée des choses. Non pas *ma* pensée, non pas la pensée d'un individu désigné par son état civil. Ce n'est pas parce qu'elle appartient à tel individu que la pensée prend la forme d'un « je pense ». C'est parce que sa certitude absolue, telle que la révèle l'épreuve du doute, est celle d'une *condition*, et fait d'elle un *sujet* : pour que tout « ce que je pense » soit faux, *encore faut-il que* « je le pense ». Tant que nous nous laissons aller à l'attitude naturelle qui consiste à croire à ce que nous pensons, nous ne pouvons séparer ainsi l'objet de la pensée (ce que je pense) et la pensée comme sujet (le fait que je le pense) : cette séparation est l'œuvre du doute. Le « je » du

« je pense », c'est donc la pensée comme sujet, ce n'est pas l'individu propriétaire de sa pensée.

« Mais qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » (p. 81). Lorsque la pensée, dans le doute, se retire des choses, l'affirmation se retire de ce qui est affirmé, la volonté de ce qui est voulu, l'imagination de ce qui est imaginé : ce que j'imagine est douteux et doit être rejeté par méthode, mais il est hors de doute que je l'imagine, de même qu'il est hors de doute que je doute. Dans leur retrait, l'imagination, la sensation, le désir etc. révèlent en même temps leur caractère d'être *miens*, et d'être des *pensées*. Désirer, c'est penser, se représenter le désir comme désir, et c'est en cela qu'il est certain que je désire. De même pour sentir : « [...] il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser » (p. 83).

La « chose qui pense » est donc, en un certain sens, un composé de diverses facultés, différentes dans leur façon de se rapporter à leur objet. Mais ces facultés, saisies dans leur vérité, ont comme substance commune la pensée. « Une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » : la série est additive. « Un esprit, un entendement, ou une raison » : ces mots sont synonymes et désignent la substance du « je ».

Priorité de la connaissance de l'âme sur celle du corps : l'analyse du « morceau de cire »

Cette chose qui pense, nous pouvons la nommer *âme*, donnant ainsi un sens radicalement nouveau à un mot ancien. Dans le doute universel, l'âme est connue clairement et distinctement. Tout le reste étant réputé faux, la connaissance de l'âme est la première dans l'ordre

méthodique de la connaissance métaphysique. C'est la connaissance la plus « facile » : en particulier, l'âme est, comme l'indique le titre de la **deuxième méditation**, « plus aisée à connaître que le corps », que la réalité matérielle, encore annulée par l'hypothèse du Malin Génie.

Cet enseignement du doute se heurte en nous à un sentiment contraire, selon lequel nous connaissons bien plus facilement les choses matérielles que cette entité évasive qu'est l'âme. Acceptons pour un moment ce sentiment, puisque le doute, s'il nous convainc, ne nous persuade pas vraiment. Rien ne semble plus facile que de *voir*, par exemple, un morceau de cire, de le reconnaître comme tel par la seule perception sensible. Le langage ordinaire nous invite à le croire, puisque le verbe « voir » est transitif : c'est la cire que je vois, je la connais « par la vision des yeux ». Mais peut-être le langage nous trompe-t-il, en associant le verbe « voir » à un complément d'objet : nos yeux ne verraient que le visuel, et c'est la pensée qui se rapporterait à l'objet, qui le regarderait en lui-même par une « inspection de l'esprit ».

Pour trancher la question, approchons le morceau de cire 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 rend plus aucun son » (p. 83-85). Chacun convient qu'il s'agit de la même cire, alors que toutes les données sensibles sont modifiées. On doit donc les exclure toutes de l'acte par lequel la cire est reconnue, identifiée. Cet acte est bien un acte de l'esprit. Il l'était déjà avant l'expérience, mais plus confus, irréfléchi, mélangé aux données sensorielles, et ma connaissance de la cire était alors rudimentaire. Après l'expérience, je connais plus exactement ce qu'est la cire, et cela parce que je distingue mieux « l'inspection de l'esprit » de « la vision des yeux ». Autrement dit, je connais d'autant mieux une chose matérielle que je conçois distinctement « de quelle façon elle peut être connue ».

Celui qui dit : « La cire existe parce que je la vois » devrait dire, à *plus forte raison*, « j'existe, puisque je la vois ». Et celui qui dit « Je

connais mieux la nature de la cire, lorsque je fais varier ses aspects » doit dire, à *plus forte raison*, « je connais mieux la nature de l'esprit, lorsque je fais varier les aspects de la cire ». La connaissance de l'âme est donc plus facile et évidente que celle des corps. En abolissant provisoirement le doute, en interrogeant sans soupçon une perception commune, nous retrouvons l'œuvre du doute.

L'idée de Dieu en moi

a. Comment sortir du doute ?

Lorsque nous disons que la connaissance de l'âme est plus évidente que celle du corps, lorsque nous attribuons à la connaissance du corps un degré inférieur d'évidence, nous devrions ajouter : si la supposition du Malin Génie est levée. Car tant que dure cette supposition, la connaissance du corps n'est pas seulement moins évidente : elle est nulle. Mais c'est l'œuvre du doute que de tracer une frontière, délimiter des régions, dans ce qui deviendra, *lorsque le doute sera levé*, le paysage de la certitude.

Aucun autre paysage n'est concevable, selon la méthode. La question n'est pas de savoir si c'est le bon paysage, mais s'il va rester une construction suspendue dans le vide, ou devenir effectif. L'autorité de la raison est parfaitement, méthodiquement réglée en elle-même ; mais c'est de l'extérieur seulement que la raison peut être *investie* de cette autorité : non pour dire autre chose, mais pour avoir le droit de dire ce que, de tout façon, elle dira. Il faut pour cela abolir la supposition du Malin Génie.

A la tromperie du Malin Génie échappe ma pensée, et toutes mes idées en tant qu'elles sont de la pensée. Descartes, dans la **troisième méditation**, appelle « **idées** » ces pensées qui sont en moi « [...] comme les images des choses » (p. 99) : le propre d'une idée est de se présenter à moi comme un tableau se rapportant à un objet, qui est sa cause. C'est cette prétention, inhérente à chaque idée, qui est anéantie par la supposition du Malin Génie. En formant cette supposition, je **me** suis forcé à croire qu'il n'y a rien d'extérieur à quoi les idées de

ciel, de terre, etc.... se rapportent, et qu'elles ne sont par conséquent que des fantasmes, produits par moi et uniquement par moi.

Si le cogito se dérobe à cette destruction, c'est parce qu'à son égard le soupçon de fantôme est sans force. Mais pour la même raison le cogito laisse intact le principe de la destruction. Le doute métaphysique ne serait battu en brèche que si je parvenais à montrer qu'au moins une idée n'a pas pu être produite par moi, à rétablir la validité de sa prétention représentative (ce que Descartes appelle la ***réalité objective*** de l'idée), à démontrer par conséquent l'existence de l'objet auquel elle semble renvoyer comme à sa cause. Entreprise difficile, puisque je n'ai, pour point d'appui, que la certitude de ma pensée, de mes idées en tant qu'elles sont de la pensée, de ce que Descartes nomme leur ***réalité formelle***. Y a-t-il en moi une idée qui, considérée uniquement dans sa réalité d'idée, indique à coup sûr que je ne peux pas en être la cause, et me contraint à affirmer l'existence de l'objet qu'elle prétend représenter ?

b. L'idée de parfait

J'ai en moi l'idée de moi-même comme d'un être « qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Je sais que je doute, cherchant une certitude dont je suis encore privé. Je sais que je pense, sans savoir encore si ma pensée se rapporte à quelque chose hors d'elle-même, comme elle le prétend. La « chose pensante » que je suis se saisit elle-même comme une réalité par principe limitée, privée de ce qu'il lui faudrait pour être parfaite, une nature en défaut par rapport à ce qu'elle demande, une « substance finie » pour parler comme Descartes.

Or une substance finie qui se pense finie, imparfaite, doit avoir en elle, préalablement, l'idée de l'infini, du parfait : comment sa limitation pourrait-elle lui apparaître si elle ne se représentait pas déjà la plénitude qui lui manque ? « J'ai premièrement en moi la notion de l'infini que du fini », affirme Descartes. Ce qui veut dire que si le cogito est *premier* dans l'ordre méthodique, son approfondissement découvre en lui une idée qui est *première* par rapport à lui dans l'ordre

métaphysique : l'idée de *parfait*.

- **Sa réalité formelle**

Considérons la réalité formelle de cette idée, ce qui en elle est d'ores et déjà indubitable. C'est une idée « fort claire et fort distincte », la plus claire et la plus distincte de toutes, puisque tout ce que je conçois, par ailleurs, clairement et distinctement, et qui contient de ce fait une certaine perfection, se retrouve en elle. Mais doit s'y trouver également, par définition, une infinité de choses dont je n'ai aucune idée parce qu'elles échappent à mon esprit borné. Je la *conçois* donc clairement sans pouvoir la *comprendre*, la cerner. La penser, c'est être débordé par elle ; je la trouve en moi comme ce qui me domine démesurément pour me situer, me mettre à ma place.

- **Sa réalité objective**

Considérons maintenant la réalité objective de l'idée de parfait. Elle se donne comme le tableau, la représentation d'un objet, et comme l'effet en moi de cet objet. L'objet, c'est l'être parfait, infini, **Dieu**. En moi, l'idée de Dieu précède donc l'idée de moi-même : ce n'est pas une idée reçue par l'éducation, mais une donnée nécessaire du « je pense », sans laquelle le « je pense » lui-même ne pourrait pas se dire. La question est de savoir s'il s'agit d'un fantasme, si je puis en être l'auteur, comme je puis être l'auteur d'un ciel ou d'une terre illusoires. Certes je peux produire le fantasme d'une toute puissance tyrannique comme celle du Malin Génie. Mais il s'agit ici de la perfection authentique, sur fond de laquelle je m'apparais doutant, pensant... Manifestement, le caractère incompréhensible de l'idée d'infini, pour un être fini comme moi, prouve que je n'en suis pas l'auteur.

La réalité formelle de l'idée de parfait en moi suffit donc à légitimer sa valeur représentative, à prouver l'existence de son objet : seul Dieu lui-même a pu la mettre en moi en me créant : « [...] toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, écrit Descartes, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée

d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement. » (p. 129.) Si je doute, je suis une chose qui pense. Si je suis une chose qui pense, Dieu existe.

La toute-puissance de Dieu et sa véracité

Le doute métaphysique a menacé de disqualification l'autorité de ma raison, en vertu de l'opinion, reçue depuis longtemps, selon laquelle « il y a un Dieu qui peut tout » : s'il peut tout, il a pu faire que je me trompe, même dans ce qui me semble le plus évident. Menace extérieure, que la supposition du Malin Génie a transformée en effort méthodique pour contrarier ma nature, pour me forcer à considérer moi-même ce qui semble évident comme absolument faux. Cet effort n'a rien pu contre l'évidence du cogito, ni contre la démonstration de l'existence de Dieu, qui approfondit le cogito.

Liée à une opinion reçue, l'hypothèse métaphysique d'un Dieu trompeur, capable de créer ma nature de telle sorte qu'elle soit vouée intrinsèquement à l'erreur, ne pouvait être qu'intermittente : j'y étais sensible quand elle me venait à l'esprit, mais je l'oubliais dès que je considérais ce qui me semblait évident. Toute différente est l'idée véritable de Dieu, nécessairement en moi, dans ma pensée, toujours au fond du « je pense ».

Intermittente, l'hypothèse du Dieu trompeur ne peut susciter par elle-même qu'un doute « léger ». Il suffit d'ailleurs de la considérer sérieusement pour la dissiper. Comment un être tout-puissant pourrait-il vouloir me tromper, créer intentionnellement ma nature de telle sorte qu'elle s'abuse toujours sans jamais s'en apercevoir. Certes, si l'on considère le fait de « pouvoir tromper », cela semble être une puissance parmi d'autres, un pouvoir que le tout-puissant devrait posséder au plus haut point. Et si l'on considère le fait de « vouloir tromper », c'est une méchanceté qu'on ne peut exclure de Dieu tant qu'on n'a pas d'assurance de sa bonté. Mais il faut considérer le fait de « pouvoir vouloir tromper » : être susceptible d'éprouver en soi la tromperie comme ce qu'il faut faire. On conçoit sans peine qu'un être fini, imparfait, toujours en désir, puisse vouloir tromper ; il est clair

que cette possibilité n'a pas de sens pour l'être parfait. Dieu est donc vérace, non parce que la capacité de tromper lui manquerait, ni parce que sa bonté lui interdirait de l'utiliser, mais parce que la plénitude de sa puissance le met au-delà.

Toutefois cet argument si simple n'a un véritable poids, face au doute métaphysique, que si l'on peut en conclure : Dieu est vérace. Conclusion impossible tant que la toute-puissance divine n'est que l'objet d'une opinion, sans certitude sur l'existence de Dieu, ni sur la vraie nature de sa toute-puissance. Conclusion évidente désormais, énoncée rapidement à la fin de la **troisième méditation** : « 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 » (p. 131).

Dieu n'est pas « **vérace** » au sens où l'on dit qu'un homme est vérace quand on peut se fier à ce qu'il dit. Dieu n'a rien à nous "dire" sur un ordre de vérités qui s'imposerait à lui. Il crée cet ordre de vérités, et il crée ma nature de telle sorte qu'elle ne lui soit pas discordante. Il ne fait donc pas proprement autorité quant à ce qui est vrai et faux, il *garantit*, de l'extérieur, l'autorité de ma raison, habilitée par lui à prononcer sur tout ce que la lumière naturelle éclaire.

Malgré sa légèreté, le doute métaphysique du Dieu trompeur a justifié l'entreprise méthodique consistant à contrarier ma nature, en m'aidant de la supposition du Malin Génie. Maintenant qu'est démontrée l'existence de Dieu et sa véracité, il me faut adopter le précepte méthodique exactement opposé, et suivre jusqu'au bout, avec autant d'obstination, ce que ma nature m'enseigne. Le doute est donc aboli, non par un abandon de la décision de douter, mais par une inversion de cette décision.

Indications de lecture

Ce chapitre porte sur les trois premières *Méditations métaphysiques* de Descartes.

Les *Méditations*, ainsi que les *Objections* et les *Réponses*, suivies de quatre *Lettres*, sont publiées chez Garnier-Flammarion, dans une édition de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade.

On lira avec profit, concernant le doute et le cogito (pp. 21 à 26), les réponses de Descartes aux septièmes objections (du Père Bourdin) ; concernant la notion de « chose pensante » (pp. 26 et 27), les réponses aux troisièmes objections (de Hobbes) ; concernant l'analyse du « morceau de cire » (p. 28), les réponses aux cinquièmes objections (de Gassendi) ; concernant enfin le rapport entre le cogito et la démonstration de l'existence de Dieu (pp. 29 à 31), les réponses aux deuxièmes objections.

Signalons en outre que Descartes expose un résumé de sa métaphysique dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*.

Chapitre 3 : La véracité divine

Ce chapitre étudie le deuxième moment de la métaphysique de Descartes, correspondant aux trois dernières *Méditations* : le principe de la véracité divine doit maintenant convertir l'œuvre du doute en savoir. Mais encore faut-il montrer, en premier lieu, comment ce *principe* est compatible avec le *fait* de l'erreur humaine (pp. 34 à 37) ; en second lieu, comment la *garantie* que nous apporte la véracité divine se spécifie, de façon différente, selon la diversité de nos idées : idées claires et distinctes (p. 38), ou bien idées obscures et confuses de la sensibilité (pp. 41 à 47).

Le problème de l'erreur humaine

Le doute universel est né de l'expérience de l'erreur, et de l'erreur reconnue : « Je me suis aperçu que j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables... » Il a consisté à « vouloir penser que tout est faux », principe auquel le cogito a fait exception. La démonstration de la véracité divine contraint désormais le philosophe à suivre le principe exactement inverse : au lieu de contrarier sa nature, lui faire pleinement confiance, et s'engager en quelque sorte à « vouloir penser que tout est vrai ». Mais ce nouveau principe se heurte à l'expérience de l'erreur : je me suis souvent trompé, il m'arrive et il m'arrivera encore de me tromper.

Abordée à cet endroit de la méditation, confrontée à un principe qui semblerait impliquer que « je ne me puis jamais tromper », l'erreur humaine suscite l'étonnement et se présente comme un problème : comment est-il possible que je me trompe quand Dieu est véracé ? Problème d'autant plus difficile que sa solution ne peut être trouvée, ni du côté d'une tromperie extérieure, ni du côté d'une faillibilité de ma nature. Le même principe exclut ces deux solutions,

et m'interdit de penser *que je suis trompé*. L'erreur est donc un « *se tromper* ». Mais où le situer ? C'est l'objet de la **quatrième méditation**.

Il serait tentant d'évacuer le problème en attribuant l'erreur à notre finitude. Comme toutes les puissances dont est faite ma nature, la puissance de discerner le vrai d'avec le faux n'est pas infinie. Imparfaite, elle n'est garantie par Dieu que dans son être, à l'intérieur de ses limites. Il se pourrait donc toujours que je me trompe, non par je ne sais quel pouvoir de me tromper qui serait en moi, et sur lequel j'aurais à demander des comptes à Dieu, mais à *défaut* de pouvoir, sur de nombreux sujets, distinguer le vrai du faux. L'erreur serait alors, strictement, un néant ; or Dieu, s'il garantit tout ce qui est, ne garantit que ce qui est.

« Toutefois, ajoute Descartes, cela ne me satisfait pas encore tout à fait ; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder » (p. 137). Il n'y a que simple *négation* si l'on dit, par exemple, que l'homme n'a pas d'ailes comme l'oiseau, de nageoires comme le poisson. Mais un aveugle *est privé* de la vue qu'il devrait, en tant qu'homme, posséder : la privation s'oppose à la simple négation en ce qu'elle implique un mal et suscite la plainte ou le scandale. Or l'erreur n'est pas simplement le fait de ne pas dire vrai, mais d'être en faute par rapport à ce qu'on prétend dire : il entre en elle de la tromperie. Le problème redevient difficile.

Faut-il penser que le pouvoir que Dieu m'a donné n'est pas innocemment imparfait, mais imparfait par rapport à une perfection qui lui est due : ce serait de nouveau accuser Dieu de tromperie. Examinons de plus près ce pouvoir. L'erreur, comme la vérité, est le fait du *jugement*, et tout jugement résulte de la combinaison de deux facultés : la faculté de concevoir l'objet du jugement, et la faculté de se prononcer sur cet objet, d'affirmer ou de nier qu'il soit ainsi. La première faculté est **l'entendement**, la seconde la **volonté**. L'entendement, certes, est imparfait, mais innocemment imparfait,

sans privation : l'erreur en tant que telle ne vient pas de son imperfection, car rien ne m'oblige à me prononcer sur ce que je ne conçois pas. Vient-elle alors de la volonté ? Mais le pouvoir d'affirmer ou de nier, considéré strictement en lui-même, sans égard à la validité de l'affirmation ou de la négation, est un pouvoir infini. De toutes mes facultés, la **volonté** est la seule que je ne puisse imaginer plus ample « en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (p. 141).

La privation en quoi consiste l'erreur ne provient d'aucune des deux facultés qui me sont données, ce qui innocente Dieu. Elle provient de leur combinaison, de la responsabilité que je prends en jugeant effectivement. « D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? 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 » (p. 145). Je puis donc toujours éviter l'erreur en suspendant volontairement mon jugement sur les « choses que je n'entends pas », si bien qu'il ne tient qu'à moi d'avoir l'assurance d'être toujours dans le vrai.

L'erreur est une faute dont je suis le seul coupable, en usant mal de ce qui m'a été donné de bon. Se tromper est donc bien se tromper, et se trouver ainsi privé de ce qui est dû, à savoir de ce qu'on aurait dû faire. En disculpant Dieu, en écartant définitivement l'idée d'une tromperie extérieure, la théorie de l'erreur permet de délimiter exactement ce que la véracité divine garantit : uniquement ce qui m'est donné, ce qui en moi est *nature*, qu'il me revient de respecter scrupuleusement, mais que je puis aussi bafouer. Elle fonde métaphysiquement l'importance de la méthode, qui apparaît comme le complément nécessaire de la véracité divine. Elle justifie rétrospectivement le précepte du doute, car elle est bien plus une théorie du *risque d'erreur* que de l'erreur effective. En étendant ma volonté aux choses que je n'entends pas, je n'affirmerais peut-être rien

de faux, mais il suffit que ce soit possible pour qu'il s'agisse d'une faute.

L'affirmation de la liberté humaine

Ce n'est pas parce qu'on a des idées fausses qu'on se trompe. L'idée est un simple tableau représentatif, passif, qui n'affirme rien et ne nie rien. Séparant ainsi la passivité de l'entendement et l'activité d'une volonté à laquelle revient le pouvoir de dire oui ou non, Descartes pose cette dernière comme une pure *liberté*, consistant uniquement, écrit-il, « [...] en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (p. 143). On peut être intrigué par ces deux définitions successives, l'expression « ou plutôt » indiquant que la seconde doit être préférée à la première, sans que la première soit à rejeter.

La première définition évoque une *situation d'indifférence* dans laquelle je pourrais aussi bien affirmer que nier, aussi bien poursuivre que fuir. Mais faut-il comprendre que je peux encore être libre, qu'il me reste un pouvoir de choisir *même* dans cette situation-limite, ou bien que l'indifférence constitue positivement ma liberté, comme une faculté de choisir sans raison déterminante ? La première définition reste équivoque sur ce point, et c'est pourquoi il faut lui préférer la seconde : je suis d'autant plus libre qu'une raison me détermine dans mon choix, sans qu'une force extérieure m'y contraigne. La plénitude de la liberté est donc dans l'adhésion à l'évidence de ce que la raison enseigne.

Je suis libre au plus haut point dans la vérité, lorsque ma volonté est déterminée à affirmer ce que mon entendement me représente clairement et distinctement. Si je n'étais pas libre dans la vérité, je ne pourrais pas être coupable dans l'erreur. Or je suis libre également dans l'erreur, lorsque ma volonté se porte indifféremment vers

l'affirmation ou la négation : mais cette indifférence « fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté », si bien que ma liberté est alors à son « plus bas degré ». Toutefois, ce plus bas degré est tout de même un degré de la liberté, sans lequel le plus haut degré ne se comprendrait pas : car si je suis libre dans l'affirmation du vrai, si je sens qu'aucune force ne me contraint, c'est bien parce que cette affirmation pourrait malgré tout être suspendue, et que je ne l'accorde que parce que je le veux bien. Ainsi les deux définitions doivent-elles être maintenues.

C'est la liberté humaine qui était à l'œuvre dans le doute, dans l'effort contre nature pour « se tromper soi-même » et feindre que rien n'est vrai. Et le cogito fut aussi la révélation de la liberté, son intuition pure.

Connaissance de Dieu et certitude scientifique

a. L'essence des choses matérielles

Le principe de la véracité divine doit convertir l'œuvre du doute en savoir, investir d'une vérité objective tout ce qui a été établi sous l'hypothèse de la fausseté universelle. C'est le cas pour la priorité de la connaissance de l'âme sur celle des choses matérielles : un **corps**, nous l'avons vu, n'est reconnu comme tel que par l'intermédiaire d'une idée de l'entendement. Nous devons donc considérer maintenant les idées que nous avons des choses matérielles ; et laissant de côté pour l'instant les idées qui prétendent nous assurer de *l'existence*, ici ou là, de tel ou tel corps, tourner notre attention vers celles qui font qu'un corps est reconnu par nous comme étant un corps, vers ce qui constitue, pour nous, *l'essence* des choses matérielles. C'est l'objet de la **cinquième Méditation**.

Un objet ne se présente à moi comme un corps que si je trouve en lui une **extension** en longueur, largeur et profondeur. La matière se reconnaît essentiellement à cette extension, donc à la possibilité que

j'ai de la diviser en parties, de dénombrer ces parties, d'attribuer à chacune toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvements. L'essence de la matière, indépendamment de l'existence des choses matérielles, est ainsi l'objet propre de la *géométrie* : lorsque le géomètre établit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, il ne se soucie pas de savoir s'il y a des triangles ou non dans la nature.

Mon entendement saisit clairement et distinctement les propositions de la géométrie, et ma volonté se détermine spontanément à les poser comme vraies. En vertu du principe de la véracité divine, je peux désormais être certain de leur vérité. Mais ne l'étais-je pas déjà auparavant ? En effet « [...] je me ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie » (p. 159). La certitude géométrique semblerait donc pouvoir se passer de la connaissance de Dieu, et il importe de comprendre en quel sens elle ne le peut pas.

b. Un savant véritable ne peut être athée

Pour qu'il s'estime autorisé à affirmer que la somme des angles d'un triangle est effectivement égale à deux angles droits, il suffit à n'importe quel géomètre de reconnaître clairement et distinctement que cette propriété appartient au triangle qu'il a formé dans sa pensée. Ce même géomètre ne doit-il pas alors affirmer, avec au moins autant de certitude, que Dieu existe ? En effet il trouve en lui l'idée d'un être parfait, infini, reconnaît clairement et distinctement qu'aucune perfection ne peut être exclue de cette infinité, que ce serait donc une contradiction dans les termes que d'énoncer « Dieu n'existe pas », et qu'il faut par conséquent tenir pour vrai que l'existence est une propriété de Dieu. Il le doit, même si cette attribution d'existence par simple inspection de l'idée lui semble d'abord être un jeu de l'esprit. Car il est vrai que nous distinguons toujours l'essence d'une chose de son existence, et refusons, légitimement, de déduire la seconde de la

première : ce n'est pas parce que j'imagine un cheval ailé que le cheval a des ailes. Mais cela n'est vrai que pour les choses finies, à l'exception de Dieu, « car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence » : loin que ma pensée impose ici une nécessité à la chose, c'est la nécessité de la chose même qui détermine ma pensée. Descartes reprend donc la démonstration de l'existence de Dieu, formulée pour la première fois par Saint Anselme¹, et critiquée plus tard par Kant² sous le nom de « preuve ontologique ».

Non seulement un géomètre conséquent *ne peut être* athée, mais *il doit* ne pas être athée pour être un géomètre conséquent. La démarche méthodique de la science exige de lui qu'il passe de certitude en certitude et qu'il se mette à l'abri des scrupules qui pourraient l'inciter à revenir sans cesse sur ce qui a été assuré. Certes il doit faire des « dénombrements entiers » et des « revues générales » afin de « s'assurer de ne rien omettre », mais il ne saurait « avoir l'esprit toujours attaché à une même chose », et ne peut donc éviter de la tenir pour vraie, après l'avoir démontrée, sans considérer les raisons de cette affirmation. Or le souvenir d'une évidence n'est pas une évidence : dans ce moment du souvenir, comment exclure par principe l'irruption d'un doute sur ce qui n'est plus présent à l'esprit, comment résister à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, si l'on n'a pas la certitude de Dieu et de sa véracité ? Il n'y a pas de *science* véritable tant que la possibilité de douter n'est pas radicalement exclue.

c. La création des vérités éternelles

Certes, une proposition géométrique comme celle de l'égalité des angles du triangle à deux angles droits exprime une vérité *nécessaire*, et comme telle *éternelle* : elle est « toujours vraie », non parce qu'on trouve toujours le même résultat, mais parce que nous comprenons qu'il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi. Seulement, si la raison humaine est autorisée à reconnaître cette nécessité, elle ne saurait la fonder. Croire cela, ce serait croire que la nécessité des propositions géométriques s'impose à Dieu lui-même, et qu'il ne peut que la constater. Mais la puissance créatrice de Dieu nous est

incompréhensible, au point qu'il aurait pu créer ce qui nous semble impossible. Et si les vérités créées par Dieu sont éternelles, c'est parce que sa toute-puissance l'oblige à rester immuable dans sa création, lui interdisant le changement capricieux comme elle lui interdit le mensonge. La véritable nature de la nécessité géométrique échapperait donc à un géomètre athée.

Il ne faut pas confondre l'*autorité* dont notre raison est investie dans la reconnaissance du vrai et le *fondement* divin de la vérité. L'existence de Dieu est le fondement de la science, non pas comme une première vérité dont on pourrait déduire toutes les autres en chaîne, mais comme ce qui garantit, de *V extérior*, la chaîne des vérités. Cette extériorité de la garantie par rapport à ce qu'elle garantit libère paradoxalement la science humaine, la rend autonome à l'égard de la théologie : écarté des secrets de Dieu, l'homme peut avancer avec confiance sur les chemins du savoir.

Ce rapport entre la théologie et la science est une des premières intuitions métaphysiques de Descartes, formulée dès les années 1630. Créant librement les vérités, Dieu les livre à notre raison, à la passivité essentielle de notre entendement. Chaque vérité nous est entièrement offerte : sans exiger de nous une analyse infinie, elle se donne dans la clarté et la distinction. À la liberté infinie et créatrice de Dieu répond, comme en vis-à-vis, la liberté infinie mais non créatrice de l'homme : liberté déjuger, liberté de douter, et à son plus haut degré, liberté d'acquiescer à l'évidence.

L'extension de la garantie divine aux idées obscures et confuses

Parmi les idées que je trouve dans ma pensée, l'œuvre du doute m'a permis de reconnaître les idées claires et distinctes : l'idée de Dieu, l'idée de la « chose qui pense », l'idée de l'extension matérielle... Mais je trouve également en moi des idées obscures et confuses : ce sont toutes les idées que je reçois par les sens, soit au sujet des qualités des choses matérielles (dureté, chaleur), et particulièrement de celles qui

permettent de les différencier (lumière, couleur, odeurs, saveurs, sons), soit au sujet de l'état de mon corps, relativement à ce qui l'environne (sentiments de plaisir et de douleur) ou bien dans l'intimité de ses appétits (faim, soif) ou de ses inclinations (joie, tristesse, colère). Qu'il s'agisse de sensations ou de sentiments, ces idées sont obscures et confuses. Malgré leur vivacité, les sensations sont ambiguës quant à ce qu'elles représentent : « Par exemple, les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas » (p. 113). En ce qui concerne les sentiments, on peut se demander s'il s'agit encore d'idées, la fonction représentative semblant même absente.

La véracité divine doit pourtant garantir ces idées, comme elle garantit la vérité des idées claires et distinctes. Conformément à la méthode, il nous faut donc maintenant reconnaître ce qu'elles ont de vrai et établir la réalité dont elles témoignent. Recherche difficile, plus difficile que la précédente, puisque nous savons déjà que les idées sensibles sont parfois l'occasion d'erreurs. Il ne s'agira donc pas seulement, à leur sujet, de garantir la certitude, mais de *délimiter* avec soin cette certitude, de ne pas leur faire dire plus qu'elles ne disent, afin de préserver leur contenu authentique, ce qui en elles est réellement donné, donc garanti, de toute contamination.

Cette recherche occupe la **sixième méditation**, et achève la métaphysique de Descartes. Elle est indispensable pour accomplir le projet initial d'une science certaine, mais en même temps elle contribue à déborder ce projet en faisant apparaître une nouvelle dimension de la réalité. C'est un trait remarquable de l'itinéraire philosophique de Descartes que cette modification du projet par les moyens mis en œuvre pour le réaliser. L'ambition de Descartes était d'étendre la certitude mathématique à toutes les sciences, en particulier à la physique. Or une physique mathématique ne peut pas être construite uniquement sur l'assurance que l'essence des choses

matérielles, *si elles existent*, est géométrique. Il lui faut en outre s'assurer de l'*existence* des choses matérielles, et précisément de celles qui constituent ce monde-ci. C'est justement sur la foi de nos sensations que nous affirmons cette existence ; il est donc bien nécessaire de garantir le témoignage des sens pour accomplir le projet d'une science certaine.

Seulement, de même que le supposé Malin Génie me trompait sans faire de détail, de même la véracité divine ne peut garantir qu'« en bloc ». S'il y a une certitude dans ce que je sens, elle doit valoir pour le *sensible* pris dans l'intégralité de son contenu : non seulement dans sa prétention à révéler l'existence de certaines choses extérieures, mais aussi dans l'intime conviction, qu'il m'impose, de ne faire qu'un avec mon corps, et de le connaître de l'intérieur. Or cette intime conviction ne semble pas avoir sa place dans le projet d'une science certaine, mathématique. Elle semble même s'opposer à ce qui conditionne ce projet, à savoir la claire distinction entre l'âme, qui n'est rien d'autre que pensée, et le corps, dont l'essence se réduit à l'extension.

Deux étapes restent donc à franchir pour clore la métaphysique :

- **la première** doit établir et délimiter la certitude de *l'existence des choses matérielles*, ce qui permettra la constitution d'une physique mathématique.

- **la seconde** doit établir et délimiter la certitude de *l'union de l'âme et du corps*, fixer le rapport entre cette certitude et la certitude de leur distinction, et rendre compte des erreurs qui semblent grever inéluctablement le domaine de l'affectivité : connaissances qui seront nécessaires pour constituer une médecine et une morale.

L'existence des choses matérielles

Il faut considérer en premier lieu la passivité incontestable des sensations, le fait qu'elles se donnent en moi comme produites par quelque chose, m'imposant la question de savoir ce qui les produit. Si Dieu les produisait directement en moi, on pourrait à bon droit

l'accuser de tromperie, tant est forte mon inclination naturelle « [...] à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles » (p. 189), sans que je trouve dans ma nature la moindre inclination contraire. Nous pouvons donc conclure avec certitude, de cette passivité inhérente à toutes nos sensations, à l'existence d'une substance qui n'est ni la chose pensante, ni Dieu : la matière.

Pouvons-nous conclure également de la diversité des sensations à une variété effective contenue dans la matière ? Descartes l'affirme également : « Et certes, de ce que je sens différentes sortes de couleurs, d'odeurs, de saveurs, de sons, de chaleur, de dureté, etc., je conclus fort bien qu'il y a dans les corps, d'où procèdent toutes ces diverses perceptions des sens, quelques variétés qui leur répondent, quoique peut-être ces variétés ne leur soient point en effet semblables » (p. 193). Les variétés matérielles *répondent*, c'est-à-dire correspondent aux différences sensibles. On ne peut toucher un objet « froid » sans éprouver une forte inclination naturelle à croire que cette sensation de froid provient de l'objet : quelque chose dans l'objet doit exister, qui « se traduit » en moi par la sensation de froid. Et si le même objet, plus tard, produit en moi une sensation de chaud, c'est qu'il a dû se produire en lui une modification quelconque.

Notre nature nous incline donc irrésistiblement à affirmer une correspondance réglée, terme à terme, entre les sensations et certaines modifications des choses matérielles. Être certain de l'existence de la matière, c'est être assuré qu'à un ensemble de signes, nos sensations, « quelque chose » correspond bien : la vérité du sensible est ainsi une vérité de signe, régie par un code, et se distingue de la vérité des idées claires et distinctes, pleinement adéquates à ce qu'elles représentent. On voit bien ce qui limite la certitude du sensible : nous y sommes assurés d'un code, mais nous ne possédons pas ce code, incapables de comprendre pourquoi « quelque chose » dans l'objet se traduit en nous par les sensations de froid et de chaud. Aucune inclination naturelle ne nous impose de croire, par exemple, que ce « quelque chose » ressemble au froid ou au chaud que nous ressentons. Celui qui croit cela risque fort de se tromper, mais en tout cas il se trompera

sans qu'on puisse dire qu'il ait *été* trompé. Contrairement à ce que nous pensions en commençant de douter, les sens ne sont pas trompeurs.

Cette conception du sensible comme langage donne un sens plus aigu au principe de la véracité divine. Si nos sensations ne correspondaient pas, comme nous le croyons invinciblement, à certains états matériels, si les signes étaient en réalité reliés à d'autres signifiés, il y aurait bel et bien mensonge, faux langage.

Distinction et union de l'âme et du corps

a. Distinction réelle de l'âme et du corps : le dualisme cartésien

L'ancienne idée que j'avais de moi-même, selon laquelle j'étais un homme, ayant un corps composé d'os et de chair, et une âme capable d'animer ce corps, n'a pas résisté à l'épreuve du doute. Je suis en vérité une chose qui pense, rien d'autre que la pensée n'étant requis pour que je puisse affirmer avec certitude mon existence. Que la pensée *suffise* pour définir le « je », cela m'autorise à considérer la chose pensante comme une *substance* dont *l'essence* est de penser. Quant aux facultés d'imaginer, de vouloir, de sentir, etc. que je ne peux concevoir sans la pensée, mais dont je n'ai pas besoin pour concevoir la pensée, ce sont des modes de cette substance. En vertu du principe de la véracité divine, ce que je conçois distinctement est distinct.

Le même principe permet de poser clairement la distinction de l'âme et du corps : « [...] 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 » (p. 185). Âme et corps ne sont pas deux composantes de l'homme, mais deux substances ; ce ne sont pas

deux parties d'un être, mais deux êtres distincts par leur essence, la pensée pour l'un, l'étendue pour l'autre. Et de ces deux êtres, seule l'âme est « je », ce par quoi « je suis ce que je suis ».

b. Union substantielle de l'âme et du corps

Mais distinction ne veut pas dire séparation. Deux substances distinctes peuvent se trouver mélangées de façon à former ensemble une sorte d'unité. D'un tel mélange, je ne saurais avoir, par principe, une connaissance claire et distincte. Certes la connaissance claire et distincte des deux substances m'est nécessaire pour reconnaître le mélange comme étant un mélange : c'est en cela précisément que l'idée que je me fais maintenant de moi comme étant « un homme », une « personne », un « individu », demeure radicalement différente de mes idées d'autrefois. Mais le résultat du mélange ne peut être connu de moi qu'obscurément et confusément. Or mes idées sensibles se présentent bien comme obscures et confuses, et ce n'est pas pour rien, si Dieu est véracé.

Nous avons vu que la passivité des sensations s'accompagne d'une inclination naturelle, invincible, à croire qu'elles proviennent des corps. Cela vaut pour ces sensations qui se donnent comme produites par « mon » corps. À cet enseignement de la nature s'en ajoute un autre, concernant cette fois l'obscurité et la confusion intrinsèques du sensible : « La nature m'enseigne aussi par ces 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 » (p. 191). Un pilote « logé » dans son navire voit, par exemple, que la coque du navire est déchirée à tel endroit, et réfléchit aux moyens d'y remédier. Si l'âme était ainsi « logée » dans son corps, elle « verrait » également, par une inspection de l'entendement, que le corps est blessé à tel endroit, et se préoccuperait intellectuellement de trouver les moyens appropriés. Il n'en est pas ainsi : quand mon corps est blessé, j'ai mal, comme si le « je » se mêlait à tous ces os, muscles et nerfs, se confondait en eux, et les faisait, non seulement « siens », mais soi-même.

c. La sensation, guide de vie

Cet enseignement de notre nature, de même que celui qui concerne l'existence des choses matérielles, implique un langage codé : telle douleur signifie telle blessure. Et de même que, selon le premier enseignement, la sensation de froid m'indique l'existence d'une certaine propriété de l'air qui m'entoure, sans me faire connaître en quoi que ce soit ce qu'est cette propriété, elle m'avertit, selon le deuxième enseignement, que cette propriété de l'air environnant affecte mon corps d'une certaine façon, sans me faire connaître, en quoi que ce soit, la nature de cette modification. Le deuxième enseignement se distingue toutefois du premier en ce qu'il me convainc que les sensations agréables ou désagréables signalent les « commodités ou inconvénients » de mon corps au contact des autres, et m'incite à y répondre adéquatement en recherchant les premières et en fuyant les secondes : en me couvrant quand j'ai froid, par exemple. Irréductible par principe à la connaissance claire et distincte, l'union de l'âme et du corps est « comprise » d'une certaine façon dans la sensibilité, sous la forme d'une *finalité*. De ce point de vue, la sensation n'est pas seulement un indicateur d'existence, mais un guide de vie, et son obscurité, qui la disqualifie pour toujours sur le plan de la connaissance, lui confère un privilège biologique absolu : nous mangeons quand nous avons faim, sans attendre qu'une âme-pilote ait décidé, par une inspection du corps, qu'il convient de le nourrir.

d. L'erreur sensible

Expressément enseignée par notre nature, l'utilité biologique des sensations est une forme minimale de vérité, que la véracité divine garantit. C'est avec elle que doit s'achever l'entreprise de fondation de la connaissance humaine, dans toutes ses régions et sous toutes ses formes. Mais il faut pour cela que les *erreurs* qui caractérisent cette dernière région soient rendues compatibles avec le principe de la véracité divine. Or l'entreprise est délicate, car ces erreurs ne semblent pas être imputables à notre liberté, mais paraissent faire corps avec les sensations elles-mêmes, comme si, en l'occurrence, nous étions réellement *trompés* par notre nature, au lieu de *nous tromper* nous-

mêmes. C'est le cas, par exemple, de l'illusion des amputés, qui éprouvent une douleur dans un membre absent. C'est le cas également de cette perversion qui accompagne l'hydropisie, d'où naît généralement une sécheresse du gosier qui incite à boire, alors que c'est précisément en buvant que l'hydropique augmente son mal.

Des erreurs de ce genre, qui semblent s'opposer directement à la finalité naturelle, doivent cependant être justifiées ; et elles ne peuvent l'être que si l'on montre comment, tout bien considéré, elles s'accordent malgré tout à cette finalité. La justification proposée par Descartes invoque une sorte de *principe du meilleur possible* : en réglant le mécanisme de l'union de l'âme et du corps, Dieu ne pouvait éviter que s'y produise une certaine fausseté, si bien qu'il a choisi la solution qui combine le *minimum* de fausseté avec le *maximum* de vérité. Il aurait pu, certes, nous éviter l'illusion des amputés, s'il avait réglé autrement le mécanisme sensori-moteur. Tel qu'il est, ce mécanisme consiste en ce que le nerf qui va du pied (par exemple) au cerveau en passant par la jambe, la cuisse, les reins, le dos... est comme une corde tendue, communiquant au cerveau, sous forme d'un sentiment de douleur au pied, tout mouvement par lequel ce nerf est « tiré », de n'importe quel point situé sur sa trajectoire. L'illusion des amputés est le prix à payer pour un tel mécanisme, « [...] le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé » (p. 205) : on conçoit qu'un choix différent, celui qui associerait, par exemple, le mouvement par lequel le nerf est tiré à un sentiment de douleur en un endroit quelconque du trajet allant du pied au cerveau, serait moins bénéfique à l'humanité. De la même façon, « [...] quoique la sécheresse du gosier ne vienne pas toujours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est nécessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'une cause toute contraire, comme expérimentent les hydropiques, toutefois il est beaucoup mieux qu'elle trompe en cette rencontre-là, que si, au contraire elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé » (p. 207).

En tant qu'indicateurs d'existence des choses matérielles, nos

sensations ont un rôle à jouer dans la connaissance de ces choses, même si ce rôle est secondaire : il faut bien que l'homme sache quelles sont les choses qui existent pour entreprendre de connaître leur nature géométriquement, méthodiquement, en prenant son temps. En revanche l'utilité biologique des sensations exclut justement qu'on prenne son temps, puisque leur vertu est de nous permettre de répondre à l'urgence. Une scission doit se produire, en conséquence, au sein des sciences fondées sur la métaphysique cartésienne : entre les sciences des choses matérielles, essentiellement la physique, et les sciences concernées par l'union de l'âme et du corps, la médecine et la morale.

Indications de lecture

Ce chapitre porte sur les trois dernières *Méditations* de Descartes.

Le rapport entre la liberté humaine et la liberté divine (pp. 36 et 37), ainsi que la doctrine de la création des vérités éternelles (pp. 38 à 40), sont traités dans les réponses de Descartes aux sixièmes objections. L'argument ontologique (pp. 38 à 40) est abordé dans les réponses aux premières objections (de Caterus). Descartes revient sur l'immatérialité de l'âme, et sur son union avec le corps (p. 44), dans ses réponses aux cinquièmes objections (de Gassendi).

Chapitre 4 : *La physique*

« Toute ma physique n'est que géométrie », écrit Descartes. Nous nous proposons, dans ce chapitre, d'étudier cette idée et de développer quelques-unes de ses conséquences, en nous appuyant essentiellement sur la **cinquième** et la **sixième parties** du *Discours de la méthode* (références à l'édition Hatier, « Profil philosophie -Textes philosophiques »).

L'objet de la physique

a. Une physique géométrique

Notre nature nous incline à croire, sur la foi des sensations, à l'existence d'une diversité de choses matérielles. La véracité divine garantit cet enseignement de notre nature, mais ne garantit rien de plus. Or il nous arrive souvent d'accueillir bien plus en notre créance, et de prendre pour un enseignement de notre nature ce qui n'est qu'une certaine coutume déjuger inconsidérément des choses « Comme, par exemple, indique Descartes, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide ; que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi ; que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens ; que dans un corps amer ou doux, il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres » { *Sixième méditation*, p. 193).

Si c'est à la sensation de détecter leur existence, c'est à l'entendement de connaître l'essence des choses matérielles. L'essence de toute réalité matérielle est l'extension, comme l'essence de l'âme est la pensée, et pour la même raison : il faut que l'extension soit présente pour qu'il y ait corps, et il suffit qu'elle soit absente pour qu'il n'y ait

pas corps. En revanche les qualités de dureté, de pesanteur ou de couleur ne sont jamais essentielles, pas plus que l'imagination, la volonté ou le désir dans l'âme, et pour la même raison : ces qualités ne peuvent être conçues clairement sans l'extension, alors que l'extension peut être conçue clairement sans elles. La tâche de la physique est donc d'expliquer ces propriétés « géométriquement », à partir de l'extension. Par rapport à cette tâche, notre confiance inconsidérée dans le témoignage des sens nous fait commettre une double erreur : croire, d'abord, que le spectacle perceptif fournit par lui-même la clef de sa compréhension ; croire, ensuite, que ce sont des forces cachées qui expliquent ce que nous voyons.

b. Un univers sans vide

La première erreur est illustrée par l'exemple du vide. Là où nous ne voyons rien, c'est-à-dire rien qui intéresse notre corps, nous disons qu'il n'y a rien, et nous en arrivons même à penser que ce vide est nécessaire pour que les corps puissent s'y mouvoir. Or si l'extension est l'essence de la matière, il y a « matière » lorsqu'il y a « extension », et un espace vide est clairement impossible. Le monde de la physique cartésienne est donc un univers absolument incompressible et plein, un bloc matériel sans faille ni lacune.

Il n'y a pas non plus, pour la même raison, d'espace vide au-delà de l'univers physique. Coextensive à l'étendue, la matière ne saurait trouver nulle part sa limite, sa borne. S'il faut réserver à Dieu seul d'être ***infini*** au sens positif du terme, c'est-à-dire parfait, il faut se représenter l'univers physique comme ***indéfini*** au sens négatif du terme, c'est-à-dire impossible à limiter.

Bien qu'apparemment inverse, la seconde erreur procède du même principe. Accordant aux sensations le pouvoir de nous informer sur l'essence des corps, ne reconnaissant pas celle-ci dans la seule extension, nous imaginons en chaque corps un principe de dureté, ou une pesanteur intrinsèque, ou encore une faculté de coloration. Ainsi naissent ces formes substantielles « dont on dispute dans les écoles », ces explications vides renvoyant chaque qualité sensible à une faculté

occulte qui est son double. Molière n'est pas loin de Descartes lorsqu'il se moque de la vertu dormitive de l'opium.

c. Matière et mouvement

De telles entités doivent être bannies résolument de la physique. Mais comment rendre compte alors, à partir seulement de l'extension, de la diversité des formes de la matière et de leur variation perpétuelle ? Une seule propriété de l'extension peut expliquer l'apparition en elle de cette diversité : ce qui s'étend est susceptible d'être divisé en parties, plus petites ici, plus grossières ailleurs. Il est clair que la division elle-même ne vient pas de l'extension, qui ne fait que la rendre possible. Ce qui divise réellement la matière, ce qui est la cause de la diversité de ses formes c'est le ***mouvement*** par lequel certaines parties s'éloignent les unes des autres, ou se rapprochent les unes des autres. La ***physique*** est ainsi l'étude des effets différentiels du mouvement dans la matière.

d. Les trois éléments

Selon Descartes, le mouvement qui fragmente la matière donne naissance à trois *éléments* distincts. Le résultat naturel du frottement que les divers fragments de matière exercent les uns sur les autres est de les polir et arrondir comme des sphères ténues et parfaitement lisses. Dans ce travail, des fragments de poussière se détachent des blocs. D'autre part, certains blocs, plus considérables, ne parviennent pas à cet état sphéroïdal et lisse, et nagent comme des débris informes, entraînés dans le courant général des sphères matérielles. La poussière, ténue, subtile et rapide, forme le premier élément ; les sphères, parfaitement polies, sorte de matrices générales de l'univers, forment le deuxième élément ; les blocs mal équarris forment le troisième élément. *Le premier élément* remplit tous les intervalles laissés béants, s'insinue entre les sphères, et pour le surplus se rassemble au centre de leur ciel en masse parfaitement pure, constituant le soleil et les étoiles. *Le deuxième élément*, sorte de milieu parfaitement fluide, remplit l'espace immense qui enveloppe les astres, et dans lequel nous sommes plongés. *Le troisième élément*

constitue le corps grossier de la Terre et des planètes.

e. La lumière

Dans cet univers sans limite, la lumière, affirme Descartes, parvient en un instant du corps lumineux à l'œil : cela ne signifie pas qu'elle se meuve en un instant, car la lumière n'est pas un mouvement, mais une inclination à se mouvoir, une pression de la matière subtile du premier élément, qui se transmet instantanément à travers le milieu incompressible, comme le choc se transmet instantanément le long du bâton qui sert à l'aveugle de rayon visuel.

Mais introduire ainsi la considération du mouvement, n'est-ce pas introduire quelque chose d'obscur, de non géométrique ? Non, si l'on comprend que le mouvement n'est pas, dans un corps, une action provenant d'une force motrice cachée, comme nous le croyons lorsque nous projetons sur la nature notre compréhension affective de l'union de l'âme et du corps. Le mouvement n'est rien d'autre que la translation d'un corps par rapport à d'autres. Il est donc transparent à la représentation géométrique, aussi transparent que l'immobilité dans l'espace, et d'ailleurs équivalent à cette immobilité, puisque tout corps en mouvement par rapport à d'autres peut être aussi bien considéré en repos, les autres se mouvant.

Les lois de la nature

a. L'ancienne physique et la nouvelle

Concevoir le mouvement, non comme un processus mais comme un état, réduire de ce fait le concept de mouvement au simple déplacement dans l'espace, et affirmer en conséquence la relativité, non seulement optique, mais physique, du mouvement, c'est le principe majeur de la grande révolution scientifique du XVII^e siècle, de la grande rupture avec la physique d'Aristote. Descartes participe à cette révolution au même titre que Galilée.

Ce qui distingue le mieux la nouvelle physique de l'ancienne, c'est

la façon de répondre à la question de la cause du mouvement. Un corps se meut, non de par la présence en lui d'un principe moteur, mais parce qu'il était déjà en mouvement auparavant, ou bien parce qu'un autre corps, antérieurement en mouvement, lui a transmis tout ou partie de ce mouvement en le rencontrant. Ainsi le mouvement ne s'explique que par le mouvement et se présente comme étant à lui-même sa propre cause. Ce dont il faut chercher la cause, par conséquent, ce n'est jamais du mouvement proprement dit, mais de ce qui lui survient : ce qui l'accélère, ce qui le ralentit, ce qui change sa direction...

Pour être intelligibles, ces perturbations du mouvement doivent obéir à de strictes conditions. Ainsi l'accélération d'un corps en chute libre est un phénomène dont il faut chercher la cause spécifique : quelle que soit cette cause, elle ne peut être saisie distinctement que si l'on suppose que *sans elle*, sans son intervention, le mouvement du corps en question eût été uniforme, c'est-à-dire de vitesse constante. Sans l'hypothèse d'une uniformité naturelle de tout mouvement pris en lui-même, l'explication de la chute des corps prendrait la voie obscure de la recherche d'une propriété occulte contenue dans la matière, et non la voie géométrique consistant à trouver, entre le corps qui tombe et le milieu plein qui l'environne, quelle composition de mouvements peut rendre compte de l'augmentation de la vitesse instant après instant. L'explication doit toujours se faire en extériorité, dans l'extension propre à la matière, jamais en profondeur.

Ce qui vaut pour l'accélération vaut pour le ralentissement. Nous devons nous défaire de l'illusion selon laquelle la mise en mouvement d'un corps réclamerait une explication, tandis que l'arrêt de ce mouvement serait un retour à la normale. S'il est naturel à tout mouvement d'être uniforme, il lui est naturel de se prolonger indéfiniment, tant que rien d'extérieur ne vient le ralentir, comme il est naturel à un corps au repos d'y demeurer tant que rien ne vient le mettre en mouvement. Et ce qui vaut pour l'accélération et le ralentissement vaut également pour la déviation, le changement de direction, qui n'est un phénomène susceptible d'explication que

relativement à une « direction sans changement », à savoir la ligne droite : tout mouvement est donc naturellement rectiligne. Lorsqu'un mouvement est circulaire, c'est par l'action de causes extérieures qui lui font subir des déviations instant après instant, par rapport à sa tendance naturelle à la ligne droite.

Qu'un corps, lorsqu'il se meut, se meuve uniformément, à l'infini et en ligne droite, c'est ce que nous appelons la loi (ou le principe) d'*inertie*, pierre angulaire de la physique classique. Il faut reconnaître à Descartes la gloire d'avoir été le premier à la formuler avec une clarté parfaite. Pour lui comme pour nous, c'est une **loi de la nature**, mais il donne à cette expression un sens particulier. C'est une loi à laquelle la nature doit obéir pour être intelligible, la condition sans laquelle les phénomènes ne sauraient être traités géométriquement. Ce n'est pas seulement, comme ce que nous désignons généralement sous ce terme, une loi qui régit, une relation constante qui associe universellement deux types de grandeurs. C'est une loi qui prescrit, une loi *pour* la nature, la condition même du « naturel » dans le monde physique.

b. Physique et métaphysique

La loi d'inertie conditionne toutes les questions que nous pouvons légitimement poser en physique, elle est au fond de tous les « pourquoi ». Mais elle semble échapper elle-même au « pourquoi » : d'où vient que le mouvement soit naturellement uniforme, rectiligne et infini ? La réponse à cette question n'est plus de l'ordre de la physique, mais de la métaphysique. Principe d'intelligibilité, la loi d'inertie est fondée sur la toute-puissance incompréhensible de Dieu, laquelle l'oblige à l'immuabilité : l'acte créateur par lequel Dieu produit le mouvement l'engage à **continuer la création** l'instant suivant, c'est-à-dire à créer de nouveau, identiquement, ce qui fait que le mouvement créé se prolonge dans la même direction, à la même vitesse, et cela à l'infini.

On constate la même identité entre la condition d'intelligibilité *en nous* et la puissance active de créer *en Dieu*, si l'on considère le phénomène de la transmission de mouvement lors du choc entre deux

corps. Il n'y a de représentation claire et distincte de ce phénomène que si l'on suppose qu'une certaine « quantité » de mouvement, perdue par un des deux corps, est gagnée par l'autre, de sorte que la quantité totale de mouvement soit la même avant et après le choc. La proportion selon laquelle un corps abandonne de son mouvement à un autre dépend manifestement de la grandeur relative de ces deux corps, si bien que la loi d'intelligibilité de toutes les transmissions de mouvement par contact dans l'univers doit être un *principe de conservation de la quantité de mouvement*, quantité que Descartes définit comme le produit de la grandeur des corps par leur vitesse. Si l'on demande maintenant d'où vient cette conservation, qui oriente pour nous toute recherche concernant les causes naturelles, il apparaît clairement qu'elle est une règle d'immuabilité contenue dans la volonté créatrice de Dieu, du fait de sa perfection.

Lois pour la nature, les lois de la nature (loi d'inertie, principe de la conservation de la même quantité de mouvement) sont donc établies par Dieu en la nature, comme les lois qu'un roi établit en son royaume. Loin d'exprimer une autonomie de la nature, elles assurent au contraire sa transparence, son incapacité foncière à brouiller, si peu que ce soit, la communication directe entre l'activité de Celui qui les institue et la passivité de notre esprit, dûment autorisé à reconnaître leur nécessité. Dieu est ainsi comme un roi qui aurait le pouvoir, outre celui d'établir les lois de son royaume, de les imprimer dans le cœur de ses sujets.

Une conception mécaniste de la nature

Ce que Descartes appelle des « lois de la nature », c'est plutôt ce que nous nommons, dans l'usage moderne, des « principes » : principe d'inertie, principes de conservation etc. Mais nous appelons « lois de la nature », par exemple, la loi de Mariotte sur la variation de la densité des gaz en fonction de la pression, ou bien les lois de Joule sur la quantité de chaleur dégagée par le courant électrique. Les « lois de la nature » sont donc pour nous des propositions universelles exprimant sous forme d'équations certaines relations entre des

grandeurs physiques.

Dans ce sens, qui est celui des « lois » de Kepler, de la « loi » de Galilée sur la chute des corps, et plus tard des « lois » de Newton, la contribution de Descartes se limite, en dioptrique, à la loi dite « des sinus ». Pour le reste, il est clair que ce n'est pas à établir des lois de ce genre que doit se consacrer, selon lui, celui qui étudie la nature. Ce serait en effet, par rapport à l'idéal cartésien d'explication, en faire *trop* ou *trop peu*. Trop peu s'il s'agit seulement de constater qu'entre deux séries de mesures le rapport est toujours le même. Trop si cette constance du rapport est prise pour l'indice d'une « force », d'un pouvoir contenu dans les profondeurs de la nature. On retrouve dans ce défaut et dans cet excès les deux erreurs caractéristiques d'une physique qui ne réduit pas au strict minimum le rôle des sensations.

Les héritiers fidèles de Descartes s'opposeront, quelques années plus tard, à la théorie de Newton, et particulièrement à la théorie de l'attraction entre les corps. Si l'on ne voit en effet dans cette loi qu'une relation mathématique déterminée entre les masses et les distances, elle ne fait qu'exprimer un ensemble de phénomènes sans rien expliquer. Si en revanche on prétend l'interpréter comme la mesure d'une *force d'attraction* qui serait contenue dans la matière, il faut rejeter résolument cette idée. Dans son concept clair et distinct, la matière ne contient aucune attraction, aucun désir, aucune tendance vers quoi que ce soit, toutes notions qui ne peuvent convenir qu'à l'âme. Réduite à la pure extension, la matière est incapable par essence d'une *action à distance*. Un corps ne peut agir sur un autre corps que par contact, en lui transmettant une partie de son mouvement. Ce mouvement transmis va lui-même se répercuter de proche en proche dans l'espace plein de matière, constituant ainsi un *tourbillon*. Qu'un corps situé près de la Terre tombe sur elle, cela ne signifie pas qu'il « tend » vers elle, ni qu'elle l'« attire », mais qu'il est poussé jusqu'à elle par le tourbillon qui caractérise notre atmosphère.

Ainsi la science moderne, en ses débuts, a connu la tentation de bannir, au nom d'un modèle de rationalité hérité de Démocrite, Epicure et Lucrèce, la notion d'une action physique à distance,

longtemps associée à l'astrologie. La théorie newtonienne assurera une synthèse de ces deux traditions : synthèse impressionnante, mais fragile, puisqu'on retrouve ce problème dans les débats actuels autour de la théorie de la relativité et de la mécanique quantique. La physique de Descartes, conformément à son fondement métaphysique, pousse à l'extrême la tendance mécaniste de la science occidentale : n'est recevable, comme explication d'un phénomène, que ce qui a pu le produire par une série de modifications locales, ne supposant à chaque fois qu'une transmission de mouvement par contact.

Paradoxalement, si ce mécanisme absolu permet une considération strictement géométrique de la réalité physique, il interdit la constitution d'une physique mathématique au sens que nous donnons généralement à cette expression : la mesure et le calcul n'ont presque aucune place dans la science cartésienne, qui s'en tient à imaginer par quel mécanisme tel ou tel phénomène pourrait être produit.

De la physique à la biologie

a. Les animaux-machines

Expliquer géométriquement un phénomène physique, c'est reconstituer le mécanisme susceptible de le produire : cela signifie que la *machine* est un modèle pour la connaissance claire. Une machine est sans mystère : si elle échappe au profane par sa complexité, elle se laisse comprendre sans réserve sous le regard de l'ingénieur qui la décompose.

Admettre que tout est machine dans notre monde, c'est admettre qu'aucune partie de ce monde ne saurait constituer en elle-même un monde propre, opposer sa légalité spécifique et intime à ce qui l'environne : le même mécanisme règne partout, à l'intérieur comme à l'extérieur. On ne doit pas croire, en particulier, que la peau qui enveloppe les êtres vivants délimite un territoire intérieur où régnerait la puissance irréductible de la vie. Toutes les fonctions animales, par exemple, s'expliquent comme le reste par figures et mouvements : « Ce qui ne semblera nullement étrange, note Descartes, à ceux qui, sachant

combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes » (*Discours*, V, p. 64). La biologie est une partie de la physique : conformément au *dualisme* cartésien de l'âme et du corps, ce qui n'est pas spirituel ne peut être que mécanique.

b. Irréductibilité du comportement humain à la machine : le langage et la raison

Si le corps animal est une machine, c'est le cas également du corps humain. Mais puisque l'homme est un composé d'âme et de corps, il doit y avoir dans son comportement une dimension non mécanique qui annonce extérieurement cette union. Supposons, dit Descartes, une machine parfaite imitant un animal quelconque, annulant ainsi, par hypothèse, la distance entre la grossièreté des machines nées de notre industrie et la finesse admirable des machines faites « des mains de Dieu ». Nous n'aurions alors aucun moyen de reconnaître le « vrai animal » de son imitation mécanique. Supposons maintenant une autre machine parfaite imitant le comportement humain, parlant et agissant comme nous : nous ne serions pas abusés, car quelque chose, toujours, la dénoncerait comme une machine. Elle « parlerait », certes, mais comme une machine peut le faire, c'est-à-dire en réagissant à des signaux : à un nombre nécessairement limité de signaux (aussi grand soit-il) et d'une réaction toujours la même. Le propre de la parole humaine

est au contraire de « composer » des signes, de les « arranger diversement » d'une infinité de façons, imprévisiblement, non pour *réagir* à des signaux, mais pour « répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence », et c'est ce qui fait que nous reconnaissons de l'extérieur que les hommes parlent pour déclarer leurs pensées

(*Discours*, V, p. 65). Les pensées peuvent être stupides, la réponse peut être inadéquate : la possibilité même de ces imperfections met la parole humaine, dans sa souplesse infinie, bien au-delà de la raide perfection d'un langage mécanique.

Cette souplesse infinie témoigne de la présence en nous de la raison comme « instrument universel », comme on le voit également si l'on compare l'action humaine, certes toujours faillible et parfois inadaptée, mais parce qu'elle est mise en demeure d'inventer « en toutes sortes de rencontres », et l'action d'une machine, certes infaillible dans ses réussites programmées, mais infaillible également dans ses échecs, lorsque rien n'a été prévu dans la disposition de ses organes. C'est ainsi que l'on repère de l'extérieur que les hommes agissent « par connaissance » alors que les machines, et par conséquent les animaux, ne le font pas. Contre Montaigne, il faut donc affirmer que ce que les animaux font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, mais qu'ils n'en ont point, et que ce qu'ils font moins bien que nous ne témoigne pas qu'ils ont moins de raison, mais qu'ils n'en ont pas du tout. Entre les hommes et les animaux, la différence n'est pas de degré, mais de nature. Nous ne sommes pas « supérieurs » aux animaux, comme si nous allions plus loin qu'eux dans la même voie. Il n'y a pas ici de hiérarchie, car il n'y a pas d'âmes « supérieures » et « inférieures » : l'âme consiste uniquement à penser, et la pensée est tout entière, ou bien elle n'est pas du tout.

Les applications techniques de la science

Qui dit machine dit machination, ruse. Toute machine est un stratagème ingénieux pour atteindre un but par un ensemble de moyens dont aucun ne comporte en lui l'intention de ce but, et qui ne sont que roues, poulies, courroies, pistons... Les forces naturelles utilisées dans une machine sont ainsi détournées à notre profit tout en restant elles-mêmes, produisant un effet nouveau à leur insu, pourrait-on dire.

Si tout est mécanisme dans la Nature, si nous épuisons son essence

en découvrant comment elle fonctionne, aucun scrupule ne doit nous empêcher d'opérer ce détournement, qui nous profite sans la modifier en rien. Ainsi, « [...] 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 » (*Discours*, VI, p. 68). Nous ne sommes justement pas les maîtres et les possesseurs de la nature, mais nous pouvons agir *comme* si nous l'étions, en dirigeant ses forces vers des effets qu'elles *auraient pu* produire. L'univers physique demeurera ce qu'il est : ce qui se conserve en lui, c'est-à-dire la quantité de mouvement, produit de la quantité de matière par la vitesse, reste intacte lorsqu'on se borne à changer la *direction* du mouvement. C'est ainsi que la libre volonté humaine peut s'insérer dans le monde matériel pour y agir.

Mais à quoi va nous servir de nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » ? L'objectif de ce détournement technologique n'est pas seulement, ajoute 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 », mais principalement « la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; 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 jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher ». La priorité affirmée de la sagesse sur la productivité permet de nuancer l'idée selon laquelle Descartes est le père de la technologie moderne. Mais surtout, l'importance accordée à la médecine montre que Descartes inclut, dans le détournement des forces naturelles, l'action de l'âme sur le corps, rendue possible, elle aussi, parce que la conservation de la quantité de mouvement laisse indéterminée la direction de ce mouvement.

Toutefois, soutenir que l'âme peut mettre sa connaissance du mécanisme corporel au service de la santé, n'est-ce pas soutenir qu'elle peut se comporter « comme un pilote en son navire » ? Et certes l'âme est bien une sorte de pilote lorsque, dans l'action volontaire, elle modifie librement la direction du mouvement du corps. Mais nous savons que l'homme véritable consiste en une union étroite des deux substances. Aussi pouvons-nous nous demander si, comme le suggère la citation qui précède, la médecine et la morale peuvent participer, au même titre que la mécanique, de cette technologie issue directement de la physique claire et distincte. Cela fait partie, incontestablement, du projet de Descartes. Mais la découverte métaphysique de l'homme comme union de deux substances, et de cette union comme d'un domaine de vérité spécifique, dont l'obscurité et la confusion elles-mêmes sont dûment fondées, n'implique-t-elle pas que le sens du projet va se trouver modifié par les conditions que sa réalisation lui impose ?

Indications de lecture

La physique de Descartes est exposée dans le traité du *Monde*, dont des extraits accompagnent l'édition déjà citée du *Discours de la méthode*, ainsi que dans les *Principes de la philosophie*, que l'on trouvera au troisième volume des « Œuvres philosophiques de Descartes », collection des « classiques Garnier ».

La **première partie** des *Principes de la philosophie* reprend la métaphysique cartésienne. La **deuxième partie** porte sur les corps et sur le mouvement : sa lecture permet d'approfondir ce qui est traité aux pp. 48 à 54 de ce chapitre, tandis que la lecture de la **troisième partie** (qui aborde, entre autres choses, la question du mouvement de la Terre) permet de préciser le contenu des pp. 54 à 56.

Par rapport à ces textes, l'exposé contenu dans la **cinquième partie** du *Discours de la méthode* reste seulement programmatique ; ses dernières pages développent toutefois le rapport entre les hommes, les animaux, et les machines, dont il est question aux pp. 55 à 57. C'est

dans la **sixième** et **dernière partie** du *Discours* que Descartes traite du lien entre science et technique (pp. 57 et 59).

Chapitre 5 : Médecine et morale

Pour cette étude de la morale cartésienne, on prend pour point de départ la « conservation de la santé », dont Descartes écrit lui-même qu'« elle a toujours été le principal but de (ses) études ». Les extraits du *Discours de la méthode* sont cités suivant l'édition Hatier, « Profil philosophie – Textes philosophiques ». Les citations du traité des *Passions de l'âme* renvoient aux subdivisions de l'ouvrage (parties et articles).

La conservation de la santé : médecine scientifique ou sagesse pratique ?

Autant que son contemporain Molière, Descartes ne cache pas son peu de considération pour la médecine de l'époque. Aussi, après avoir, dans la **sixième partie** du *Discours de la méthode*, assigné à la médecine la tâche de rendre les hommes plus sages et plus habiles, apporte-t-il cette précision : « Il est vrai que celle qui est maintenant en usage, contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable ; mais, sans que j'aie aucun dessein de la mépriser, 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 » (p. 68). Or c'est justement à trouver « ce qui reste à savoir » que Descartes déclare vouloir consacrer sa vie, se donnant à lui-même cet objectif proprement extraordinaire : « [...] on se pourrait exempter 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. » Aussi extravagante que paraisse la remarque sur « l'affaiblissement de la vieillesse » (selon son biographe Baillet, Descartes aurait envisagé de vivre cinq cents ans !), elle fait corps avec

l'idée que la médecine n'est qu'une application technique de la physique mécaniste : dans un univers de machines marqué par la conservation, l'irréversibilité caractéristique du vivant doit être ramenée aux dimensions d'une simple usure, que l'on peut toujours éviter judicieusement ou réparer astucieusement.

L'objectif propre de la médecine serait ainsi de conserver, de *donner du temps* en repoussant – sinon indéfiniment, du moins fort longtemps – ces échéances destructrices que sont la vieillesse et la mort. Descartes est convaincu que le chemin qu'il a tracé dans sa physique doit permettre d'atteindre un tel objectif, « si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences ». Ainsi, seul le temps risque de me manquer pour constituer ce qui justement me donnerait du temps : en une sorte de cercle, la médecine scientifique semble se présupposer elle-même. On comprend alors l'insistance de Descartes dans la **sixième partie** du *Discours de la méthode*, à réclamer une aide publique et la collaboration d'artisans pour la réalisation de ces expériences nécessaires à l'achèvement de la physique, et par conséquent à l'établissement de la médecine (tout en restant fort mystérieux sur la nature de ces expériences). Cet appel ne fut pas entendu. Descartes écrira, dans une lettre à Chanut du 6 Mars 1646 : « Si toutes les expériences dont j'ai besoin pour le reste de ma physique me pouvaient ainsi tomber des nues, et qu'il ne me fallût que des yeux pour les connaître, je me promettrais de l'achever en peu de temps ; mais pour ce qu'il faut aussi des mains pour les faire et que je n'en ai point qui y soient propres, je perds entièrement l'envie d'y travailler davantage ». On peut donc dire que Descartes a renoncé sur ce point, mais d'un renoncement qui reste extérieur à sa philosophie, puisqu'il n'affecte en rien la conviction mécaniste, et ne remet pas en question la validité d'un projet médical visant à nous exempter de « l'affaiblissement de la vieillesse ».

Ce renoncement, toutefois, s'accompagne d'un autre mouvement qui intéresse de plus près la philosophie. La santé, explique Descartes, est le fondement de tous les autres biens de cette vie, puisque nous ne

pouvons être « sages et habiles » qu'en délivrant notre esprit des troubles dus à la dépendance où le tiennent le tempérament et la disposition des organes du corps ; seulement il nous faudrait être déjà « sages et habiles » pour mener à bien cette délivrance. Nous retrouvons de ce point de vue une situation de cercle, concernant cette fois-ci l'union intime de l'âme avec le corps. Or à cet égard, Descartes propose une voie pour sortir du cercle *sans attendre* l'hypothétique achèvement de la science. Sur le terrain spécifique de l'union psychophysique, dans ce domaine finalisé où les sensations nous guident en nous indiquant ce qui convient, une sagesse et une habileté peuvent *déjà* se déployer, libérant ainsi le temps dont la science aura besoin. C'est ce dont, par exemple, Descartes tente de convaincre la princesse Elisabeth, lorsque celle-ci se plaint de la « fièvre lente » et de la « toux sèche » qui ne la quittent jamais. À des maux de ce genre, répond le philosophe, je ne trouve « qu'un seul remède, qui est d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de n'employer que l'entendement seul à les considérer, lorsqu'on y est obligé par la prudence ». Car c'est une vérité propre à l'union de l'âme et du corps qu'un mal n'est tel que s'il est ressenti, si bien qu'il suffit d'imaginer des maux quelconques pour en être réellement affecté, et de « se divertir » des maux réels pour les annuler.

Qu'un succédané de ce genre convienne aux exigences de la conservation de soi, c'est ce que Descartes ne saurait mieux illustrer que par son propre exemple : « étant né d'une mère qui mourut, peu de jours après ma naissance, d'un mal de poumon, causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardée jusqu'à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui pouvait les rendre le plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée ». Cette référence finale à un contentement « principal », et à la question de savoir s'il faut que ce contentement dépende de moi seul ou s'il peut dépendre d'autre

chose, nous indique que la conservation de la santé est du ressort de la morale, et non de la médecine, si l'on veut éviter le cercle du temps donné et du temps demandé.

Les maximes de la morale par provision

a. La spéculation et l'action

Si la connaissance fait problème en ce qu'elle demande du temps, l'action fait problème en ce qu'elle ne nous en donne pas. L'*urgence* essentielle de l'action conditionne toute la réflexion morale de Descartes, en lui imposant un renversement méthodologique complet entre ce qui est vrai dans l'ordre de la spéculation et ce qui est exigé dans la pratique de la vie. Pour celui qui cherche uniquement la vérité, il convient, nous l'avons vu, de rejeter comme absolument faux tout ce qui est un tant soit peu douteux, et cela aussi longtemps que l'indubitable n'aura pas été atteint. Il est clair qu'on ne saurait faire d'un tel précepte une maxime de la conduite : non pas tellement à cause des dangers évidents qu'il ferait courir à qui voudrait le mettre en œuvre, mais surtout parce que cette mise en œuvre bouleverserait complètement sa signification. Il n'y a rien qui corresponde, dans l'ordre de l'action, à ce qu'on appelle « suspension du jugement » dans la spéculation théorique : celui qui voudrait « refuser d'agir », comme il refuse déjuger, agirait, ce faisant, bel et bien ; qui plus est, il agirait de la pire des façons, sans se conduire réellement, sans déterminer le sens de son action, puisque ce sens, par hypothèse, lui échapperait.

La spéculation et la pratique ont pourtant ceci de commun qu'en l'une comme en l'autre le même *mal* est à combattre : cette incertitude qui nous pousse à revenir en arrière, à estimer faux ce que nous avons cru vrai, à juger mauvaises les actions qui nous avaient paru bonnes. C'est pour combattre ce mal dans le domaine de la connaissance qu'il a fallu « feindre » la fausseté de ce qui pouvait être douteux. Pour le combattre dans le domaine de l'action, il faut quelquefois, tout au contraire, « suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables ». La certitude étant ce qui

s'oppose à *Y irrésolution*, nous devons considérer en effet que la pratique, du fait de son urgence essentielle, possède son propre critère du certain et de l'incertain. Selon ce critère, ce qui compte n'est pas le fait que ma volonté se détermine à partir d'une connaissance certaine du bien et du mal : car s'il me faut « attendre » pour obtenir une telle certitude théorique, ma recherche se renversera en irrésolution pratique. Ce qui compte est plutôt la détermination intérieure de ma volonté à agir résolument, y compris dans un contexte d'incertitude.

Il faut donc ajouter, aux *préceptes de la méthode*, visant à garantir le certain dans la théorie, des *maximes de la morale* visant à garantir la résolution dans la pratique, puisque le sens des préceptes de la méthode est perverti quand on veut en faire des maximes de conduite. Toutefois, si la nécessité de maximes autonomes en morale vient du fait que notre action doit être régie sans attendre la connaissance des principes définitifs qui la fondent, il est légitime de penser que la connaissance de ces principes constituerait la « vraie morale » : il n'y aurait pas de conflit entre la pratique et une spéculation achevée, nous donnant tous ses fruits, enfin adéquate, dans ses résultats, à l'urgence de la vie. C'est donc *provisoirement*, explique Descartes dans la **troisième partie** du *Discours de la méthode*, que cette urgence nous impose une morale dont les règles sont indépendantes de celles qui gouvernent l'entreprise théorique, pour assurer cette conservation dont même la révolution a besoin.

b. Les quatre maximes

• usage et discernement

La première maxime de la morale par provision consiste à « [...] obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre » (p. 43). Faute de pouvoir encore déterminer lui-même les principes de sa conduite, le philosophe doit savoir dès

maintenant « se gouverner » en choisissant parmi des coutumes extérieures, sans se borner à les suivre par conformisme (ou anticonformisme). Tous les critères de choix proposés par Descartes se rapportent à l'urgence de l'action, qui nous impose de choisir le plus vraisemblable – (« les mieux sensés ») -, le plus utile – (« ceux avec lesquels j'aurais à vivre ») -, le plus commode – (« les plus modérées et les plus éloignées de l'excès ») -, ou le plus prudent (s'en tenir aux opinions communément reçues en pratique plutôt qu'aux idées que les gens se font d'eux-mêmes).

• **fermeté et résolution**

La deuxième maxime recommande « [...] d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. » (p. 44.) Un voyageur peut être égaré dans une forêt au point d'ignorer dans quel sens diriger ses pas pour se rendre là où il le désire. Mais dans cette ignorance totale, il peut déjà savoir avec certitude que n'importe quel chemin, suivi tout droit avec constance, lui permettra de sortir de la forêt, ce qui ne saurait être obtenu en « tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre », encore moins en s'arrêtant. Ainsi, là même où nous ignorons (parce que nous ne le savons pas encore) *ce qui est* bon ou mauvais, nous savons déjà *comment* agir bien ou mal, c'est-à-dire avec rectitude et constance du vouloir, ou au contraire avec cette inconstance qui engendre dans les « esprits faibles » tous les repentirs et les remords.

• **faire de nécessité vertu**

La troisième maxime est de « [...] tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde. » (p. 45.) Nous ne désirons jamais des choses radicalement impossibles, comme de posséder « les royaumes de la Chine ou de Mexique » ou d'avoir « des ailes pour voler comme les oiseaux ». En revanche, le malade désire la santé et regrette d'en être privé, voyant dans cette privation un manque de fortune et non une simple impossibilité

naturelle. Tout le malheur humain s'inscrit dans cette zone à mi-distance de nous, concernant des biens qui nous paraissent accessibles au moment même où ils nous échappent. Certes une science certaine de ce qui, dans cette zone, mérite d'être poursuivi, serait souhaitable. Mais nous pouvons, en attendant, trouver le contentement en nous accoutumant à considérer « tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir », abolir la différence entre le désir de santé, ou de liberté, et le désir de voler comme les oiseaux, ou d'avoir un corps de diamant, et parvenir ainsi à ne plus rien regretter. Accoutumance difficile, mais à notre portée, puisque le mouvement naturel de notre désir dépend des idées que nous nous faisons sur ce qui nous est possible ou pas : limité sur les choses extérieures, notre pouvoir n'est entier que sur nos propres pensées.

- **cultiver sa raison**

À ces trois maximes, Descartes joint, en guise de quatrième, une sorte de conclusion qui est également leur justification. Passant en revue les diverses occupations humaines pour choisir la meilleure, le philosophe élit celle où il s'est déjà engagé, « [...] c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite » (p. 46). Le caractère « provisoire » de la « morale par provision » est alors fortement accentué : c'est pour mieux les soumettre plus tard au tribunal de mon jugement que j'accepte de me contenter des opinions d'autrui en matière de mœurs ; c'est pour en trouver plus rapidement de meilleures que je gagne du temps à m'exempter de scrupules à leur sujet ; enfin c'est parce que je sais être sur le chemin qui mène à la possession des vrais biens que j'ai pu trouver le contentement en bornant mes désirs.

Faut-il penser, pour autant, que la vraie morale serait si différente de ce logis de fortune qu'est la morale par provision ? Nous pouvons attendre d'une science certaine achevée qu'elle nous éclaire sur la véritable valeur des choses et nous aide à discerner entre les biens apparents et les vrais biens. Mais si nous nous demandons en quoi un tel discernement serait un *bien* pour nous, nous voyons qu'il nous

éviterait dans l'avenir tout remords, ce qu'assure déjà la deuxième maxime par provision, et tout regret, ce qu'assure déjà la troisième maxime. Certes il est tentant de privilégier le statut d'une morale fondée sur la science, selon ce principe *qu'il faut* bien juger pour bien faire. Seulement, pour celui qui juge parfaitement bien, la valeur morale du jugement consiste plutôt en ce qu'« il suffit de bien juger pour bien faire » : elle réside en effet dans le « contentement », dans cette satisfaction qu'il sait ne devoir qu'à lui-même, sans avoir besoin de rien d'autre. Mais s'il suffit de bien juger pour bien faire, il *suffit* également, ajoute aussitôt Descartes, « [...] de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content » (p. 47). Or la certitude « que cela est », à savoir qu'on juge pour le mieux, est la seule dont puisse déjà faire état la morale par provision. Pour précaire qu'elle soit, si cette morale suffit à garantir le contentement, en quoi se distingue-t-elle de la morale « définitive » ?

Le contentement et la morale rationnelle

Le 4 août 1645, soit huit ans après la parution du *Discours de la Méthode*, quelques mois avant de déclarer à Chanut qu'il a perdu l'envie de travailler à l'achèvement de la physique, Descartes reprend explicitement, dans une lettre destinée à la princesse Elisabeth, les maximes morales du *Discours*. Mais elles n'ont plus de caractère provisoire, et sont présentées comme des « règles » qu'il suffit à chacun d'observer pour se « rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs ».

Le vocabulaire de Descartes dans ces lettres est celui des moralistes de l'antiquité ; il commente Sénèque, Zénon, Epicure, Aristote. Mais l'élément central, purement cartésien, absolument original, est cette idée d'un *contentement* qui procède d'une *résolution* : d'un bon témoignage de moi à moi-même qui me comble au point de me rendre pleinement indifférent à d'autres satisfactions, et qui consiste uniquement en ce que, n'ayant jamais manqué de faire au mieux pour

ce qui dépend de moi, cet usage irréprochable de mon libre arbitre me suffit. De même que « la ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois » à observer les préceptes de la méthode a permis à l'esprit de se retirer des choses dans l'intuition du cogito, de même c'est par la constance du bon vouloir qu'il rend son contentement indépendant des événements du monde.

Cette idée présente une difficulté, soulevée par Descartes lui-même dès cette lettre du 4 août, et reprise ensuite par Elisabeth. Ainsi, après avoir écrit que « la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie », Descartes reconnaît : « Mais néanmoins pour ce que, lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'entendement, elle peut être fautive, c'est-à-dire que la volonté et résolution de bien faire nous peut porter à des choses mauvaises, quand nous les croyons bonnes, le contentement qui en revient n'est pas solide ». Or un contentement qui n'est pas « solide » est-il encore un contentement, exempt, comme il doit l'être, des regrets, remords et repentirs ? Cette remarque ne creuse-t-elle pas de nouveau le fossé entre la vraie morale, fondée sur une science accomplie, et ce pis-aller qu'était la morale par provision, reposant certes sur la résolution d'agir pour le mieux, mais incapable d'assurer un contentement autre que fragile, faute d'une estimation correcte des biens et des maux ?

Descartes pense toutefois que cette estimation correcte n'exige pas de nous une science infinie, ni même la science humaine parfaite dans ses limites, mais seulement quelques vérités « qui regardent en général toutes nos actions », et d'autres « qui se rapportent plus particulièrement à chacune d'elles ». La connaissance de la toute-puissance de Dieu, qui nous incline à l'aimer, « nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent » ; savoir que l'âme est distincte du corps « nous empêche de craindre la mort, et détache tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune » ; savoir, comme l'enseigne la vraie physique, que l'étendue de l'univers est indéfinie, et que nous ne sommes pas au centre de la création, nous évite de rechercher des biens qui seraient des privilèges, et fait taire en

nous la présomption impertinente à 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 » ; enfin, savoir que l'on est une partie d'un tout permet de toujours « préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier » : préférence qui doit être mesurée, faire l'objet d'un calcul raisonnable, mais qui rend au moins ce calcul possible, tandis que « si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu ».

Mais outre ces vérités générales, il est donc besoin, selon Descartes, de vérités plus particulières, concernant principalement nos *passions*, lesquelles « nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement ». Or ces nouvelles vérités, si nous parvenons à les établir, appartiennent en tout cas à une autre « région » que les précédentes, qui étaient des connaissances claires et distinctes. Avec les passions, amour, haine, peur, colère..., nous avons affaire au mélange psychophysique, et à sa finalité intime, se manifestant justement ici par une « incitation » à rechercher des biens ou à fuir des maux, accompagnée malheureusement d'une appréciation excessive de ces biens et de ces maux.

Une « science des passions » est-elle alors le succédané de cette science parfaite qui devait, selon le projet initial, fonder la morale ? Le recours à cette science est-il ce qui permet de transformer l'ancienne morale par provision en morale accomplie ? Tournons-nous maintenant vers le traité des *Passions de l'âme*.

Définition des passions

Descartes définit ainsi les passions : « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées

par quelque mouvement des esprits » (*Les passions de l'âme*, I, art. 27).

a. À quel genre appartiennent les passions ?

Dans son premier moment, cette définition énonce les genres auxquels la passion, en tant que telle, appartient. C'est une perception, certes, puisque, comme son nom l'indique, l'âme la reçoit passivement ; mais il y a bien des perceptions qui ne sont pas des passions au sens strict, toutes les connaissances par exemple. C'est un sentiment, puisqu'elle se donne à notre sensibilité ; mais elle se distingue de façon caractéristique des choses extérieures, ou des états corporels, qui se donnent également à notre sensibilité. C'est une émotion, puisqu'elle agite et ébranle l'âme, mais elle ne saurait pour autant être confondue avec la volonté, émotion de l'âme elle aussi. Le problème de la passion, ce qu'il faut comprendre en elle, c'est justement qu'elle puisse nous agiter comme le ferait la volonté, alors qu'elle est tout le contraire : la volonté est réellement une action de l'âme, tandis que la passion est une passivité qui se présente comme une activité. Comment est-ce possible ?

b. Explication mécanique des passions

Le troisième moment de la définition cartésienne rend compte de la passivité des passions. La cause d'une passion de l'âme est dans le corps, la passion résulte d'une action du corps sur l'âme. Plus précisément, elle est produite dans l'âme par quelque mouvement des esprits, à savoir des « *esprits animaux* » : dans la psychophysiologie de Descartes, les esprits animaux sont les parties les plus ténues du sang, vaporisées par la chaleur du cœur, qui se répandent tout le long des nerfs, portant au cerveau les impressions des organes, et aux organes les ordres du cerveau. En ce qui concerne la production des passions, c'est moins cette fonction de transmission d'information qui compte que la fonction de réaction à une situation : à toute situation répond ainsi un certain « mouvement » des esprits animaux, disposant les membres de telle ou telle façon, élargissant ou rétrécissant les orifices du cœur, agitant, épaississant ou raréfiant le

sang ici ou là... La passion qui correspond dans l'âme à ce mouvement, la peur par exemple, lui est tellement adéquate qu'elle contribue en retour à le maintenir : en vertu de la causalité circulaire impliquée par l'union de l'âme et du corps, nos passions sont ainsi, non seulement causées, mais également entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits animaux.

c. Les passions sont rapportées à l'âme

Mais si cela rend bien compte de la passivité des passions, reste à expliquer leur « activité » apparente. C'est la fonction du deuxième moment de la définition, qui met l'accent, non sur leur cause, mais sur leur *rapport* : les passions sont rapportées particulièrement à l'âme. C'est en quoi elles se distinguent de tous les autres sentiments, qui correspondent également à « quelque mouvement des esprits », mais ne sont pas éprouvés dans le même rapport, les uns étant rapportés aux objets extérieurs (odeurs, sons, couleurs), les autres à notre corps (faim, soif, douleur). Il y a par exemple une différence d'ordre entre la douleur, qui est toujours le fait d'« avoir mal à » telle partie du corps, et une passion comme la peur, dans laquelle la réaction amorcée de mon corps, face à ce qui le menace, se traduit pour mon âme en une disposition à vouloir cette réaction, en un « vouloir fuir » qui n'est pas, bien entendu, une réelle volonté, mais une passion. Dans les deux cas, le sensible est un guide de vie, mais selon deux modalités différentes de la finalité. Dans la passion, le sujet incarné prend à son compte, prend « pour lui » la charge de son incarnation, comme si l'âme avait à cœur de défendre les intérêts du corps.

On comprend pourquoi Descartes peut affirmer que les passions « sont toutes bonnes de leur nature », alors même qu'elles « font paraître, presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont ». On ne peut même pas dire, à proprement parler, qu'elles sont bonnes *malgré* leur excès, car cet excès fait partie de leur bonté, de la façon particulière dont elles réalisent la finalité de notre nature. Il ne faut pas prendre les passions, comme le faisaient les philosophes de l'antiquité, pour des « maladies de l'âme », et leur excès pour une sorte

de « folie » éloignant l'âme de la « mesure ». En dépit de ses nombreuses analyses des mécanismes physiologiques qui produisent les passions, le traité des *Passions de l'âme* n'est pas un traité médical visant à nous guérir de nos passions en agissant sur leurs causes. Certes Descartes dit bien que nous devons éviter les excès des passions, mais il ne dit pas que nous devons à tout moment éviter toute forme d'excès de n'importe quelle passion, comme si la modération était la vertu suprême. Sa thèse est au contraire que nous n'avons à lutter que contre les excès qui tiennent à un mauvais *usage* de certaines passions. Son projet, moral et non médical, est de nous apprendre comment régler au mieux cet usage, ce en quoi consiste tout notre pouvoir sur nos passions. Mais que faut-il entendre par « usage des passions » ?

L'usage des passions : un projet moral

a. L'usage naturel des passions

Considérons quelques passions que Descartes nomme primitives, à savoir l'*amour*, la *haine*, le désir, la joie et la tristesse. Ces passions ont un « usage naturel » qui est d'inciter l'âme à consentir aux actions assurant la conservation du corps. Ainsi la douleur, avertissant l'âme de ce qui nuit au corps, produit en elle la tristesse, puis la haine de ce qui cause cette douleur, puis le désir de s'en délivrer ; de la même façon le « chatouillement », qui prévient l'âme de ce qui est utile au corps, excite en elle de la joie, l'amour de ce qu'elle croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut maintenir la joie. Dire que cet usage est « naturel », ce n'est pas l'opposer radicalement à l'habitude : tout au contraire, la nature en ce domaine n'est qu'une première habitude, associant, selon un certain code, un certain état d'âme à un certain mouvement matériel, pour mieux atteindre sa fin, qui n'est rien d'autre que la conservation du corps. Cet usage est réglé, écrit Descartes, par une *institution de la nature*.

L'usage naturel de ces passions est bon, mais il n'est pas toujours bon : non seulement parce qu'il conduit manifestement à l'excès, nous

incitant à rechercher les biens et à fuir les maux avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable, mais aussi parce qu'il nous fait confondre parfois le bien et le mal, certaines choses nuisibles au corps commençant par nous donner de la joie, d'autres, qui lui sont utiles, paraissant d'abord incommodes. Notre capacité à estimer correctement les biens et les maux, et à juger pour le mieux, se trouve donc menacée, non par ces passions elles-mêmes, ni à vrai dire par leurs excès, mais bien par leur usage naturel, par l'institution qui les associe strictement aux intérêts du corps, et qui nous fait surestimer ces intérêts.

b. Variations de l'usage

Pour naturel qu'il soit, ce n'est qu'un usage possible, une façon particulière d'utiliser les passions, d'éclairer leur utilité. L'utilité de l'amour, par exemple, ne consiste pas uniquement à être un intermédiaire naturel entre la joie qu'on éprouve et le désir de s'approprier la cause de cette joie. Considérée strictement du point de vue de l'âme, la passion ***d'amour*** se rapporte à un objet reconnu comme « convenable », « digne d'être aimé ». En ce sens, l'amour ne suit plus la joie, mais la précède, de même que de son côté la haine, rapportée à un objet reconnu comme « opposé », doit précéder la tristesse. À supposer que cet amour et cette haine soient fondés sur une connaissance vraie, que nous aimions ce qui est véritablement bon, et haïssions ce qui est véritablement mauvais, alors il faut dire que « l'amour est incomparablement meilleur que la haine », en ce que la passion d'amour « ne saurait être trop grande » : nous n'avons pas à craindre alors l'excès d'amour, mais plutôt de ne pas aimer assez, toute mesure en ce domaine étant un défaut. L'utilité de l'amour est telle qu'elle anéantit celle que la haine pourrait avoir : ce que nous faisons par haine du mal, nous le ferions mieux par amour du bien, sans l'aigreur d'être privés de ce qu'il y a de bon dans l'objet haï. Car tout est excès dans la ***haine***, qui « ne saurait être si petite qu'elle ne nuise ». En revanche, dans leur usage naturel strictement asservi aux intérêts du corps, la haine et la tristesse sont préférables à l'amour et à la joie, en raison justement de leur caractère excessif : elles nous

inspirent une prudence et une méfiance salutaires.

c. Régler moralement l'usage des passions

Nos passions sont donc effectivement « toutes bonnes », à savoir toutes bonnes à quelque chose : il nous revient de leur donner à chaque fois l'usage qui convient. En cela consiste notre pouvoir sur elles, qui n'est pas un pouvoir contre elles, mais s'apparente plutôt à la ruse par laquelle, connaissant la force du vent, les hommes comprennent qu'elle peut être « bonne » à mouvoir les ailes d'un moulin. Toutefois, cette technique ne va pas reposer sur la connaissance claire et distincte du mécanisme naturel : Descartes ne se propose pas d'agir médicalement sur le « mouvement des esprits animaux », mais de régler moralement l'usage des passions. Comme « c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie », il faut les mettre au service d'une juste appréciation des biens et des maux. Nous devons donc agir sur un élément qui nous est foncièrement obscur et confus, à savoir l'association, instituée par la nature, entre un certain mouvement des esprits animaux et une passion caractérisée. Un exemple peut nous aider à comprendre quel type d'action est possible. Il existe un dispositif naturel qui élargit ou rétrécit notre prunelle selon que nous regardons un objet éloigné ou proche. La finalité de ce dispositif, c'est-à-dire l'élargissement de ma prunelle *pour que* je regarde au loin, peut être renversée : quiconque désirerait élargir sa prunelle devrait vouloir regarder au loin, et atteindrait son but indirectement, en respectant le code institué, toute tentative pour agir directement sur la prunelle étant vouée à l'échec, quelque volonté qu'on en ait. De la même façon, nous expérimentons notre impuissance à supprimer directement, à volonté, telle passion que nous avons, ou à exciter telle autre que nous n'avons pas, alors que nous pouvons réaliser de telles substitutions « indirectement, par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et qui sont contraires à celles que nous voulons rejeter » (*Passions*, I, art. 45). Il s'agit de construire une habitude conforme à notre volonté, en profitant des coutumes naturelles, en lisant dans l'autre sens, pourrait-on dire, la

correspondance terme à terme qui caractérise l'union psychophysique, en traitant comme une fin ce qui était naturellement un moyen, et vice versa.

La générosité, passion du libre arbitre

La morale ne saurait toutefois consister uniquement dans cette application à former les habitudes qui assurent à nos passions leur utilité optimale. Ce qui intéresse la morale en premier lieu, ce sont les actions auxquelles ces passions nous portent ; et comme elles ne nous y portent que par l'entremise du désir qu'elles excitent, la première utilité de la morale est de régler ce désir. La question qui se pose alors est de savoir ce qu'il est bon ou mauvais de *désirer avec passion*.

En ce qui concerne les choses qui dépendent entièrement de nous, « [...] il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur », car « (...) la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu (*Passions*, II, art. 144) ». Mais « pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion » (art. 145). Ainsi, reprenant la distinction stoïcienne de ce qui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas, Descartes la détourne de son sens stoïcien : loin d'y voir un moyen de nous « guérir » de nos passions, il y voit l'indice d'une passion, exclusive et excessive comme toute passion, telle que le désir qu'elle excite se porterait exclusivement et excessivement sur « les choses qui ne dépendent que de nous », ne laissant aucune force aux autres désirs.

Cette passion, Descartes la nomme *générosité*, et la définit ainsi : « [...] je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon qu'il en use bien ou mal ; et 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 » (*Passions*, III, art. 153). Or nous savions déjà que « c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous », mais nous nous demandions si cela suffisait pour obtenir un contentement solide, si l'intime satisfaction d'avoir toujours fait de son mieux pouvait être à l'abri des regrets, remords et repentirs, sans qu'il soit besoin d'établir scientifiquement la valeur des choses. *Cela suffit si l'on est généreux*, répond maintenant Descartes ; en d'autres termes, la fragilité du contentement témoignerait d'un manque de générosité. Seule la générosité, parce qu'elle est une passion, parce que son excès même annule la différence entre le « bien » et le « mieux », dès lors que ce « mieux » ne dépend que de nous, est en mesure de garantir la solidité du contentement. Passion noble, passion pour la vertu, vertu elle-même en un sens, la générosité doit être considérée d'abord en tant que passion : c'est parce qu'ils sont passionnés à leur façon, et non par on ne sait quelle modération, que les hommes généreux « sont entièrement maîtres de leurs passions ».

La générosité est une juste estime de soi, fondée sur la seule chose en nous qui soit légitimement estimable, à savoir l'usage de notre libre arbitre. Elle s'oppose directement à l'orgueil, qui consiste à s'estimer pour d'autres motifs, ou même sans motif ; elle s'oppose également à la bassesse de ceux qui se sentent impuissants parce qu'ils n'ont pas confiance dans leur libre arbitre, qui s'autorisent de ce désespoir pour faire ce qu'ils savent devoir regretter par la suite, et qui attendent tout des choses extérieures, oscillant entre l'arrogance dans la prospérité et la honte dans l'adversité. L'homme bas n'est capable que d'une humilité vicieuse, tandis que le généreux seul est vraiment humble, puisque lui seul fonde son appréciation des hommes, non sur ce qu'ils sont, ni sur ce qu'ils font, mais sur ce qu'ils *peuvent* faire : sur ce pouvoir d'agir librement que l'on doit supposer présent en chacun, si bien que le fait de s'estimer pour cela n'implique pas que l'on se préfère aux autres, mais incite à penser qu'ils pèchent « plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté », d'où

résulte qu'on aurait pu aussi bien commettre les mêmes fautes.

Si la générosité est le concept central de la morale de Descartes, elle est également, ainsi qu'on a pu le dire, le dernier fruit de la métaphysique cartésienne. Elle constitue en quelque sorte l'ultime formulation du cogito, dont elle indique la signification morale. Avec le cogito, c'est déjà la générosité du sujet qui a fait irruption dans la métaphysique, opposant à l'hypothèse pleine de bassesse d'une tromperie extérieure la parfaite responsabilité de la pensée, qui n'est dans l'erreur que si elle se trompe elle-même. Cessant d'accuser son entendement, comprenant qu'il n'y a rien « pourquoi il doive être loué ou blâmé » sinon qu'il « use bien ou mal » de sa liberté, le sujet généreux s'est imputé ses erreurs, car elles sont bien des fautes. Découvrant en lui le pouvoir infini de dire oui ou non, il n'a pas eu l'orgueil de se prendre pour Dieu, mais l'humilité vertueuse de n'acquiescer qu'au vrai, au bien, ou au mieux, toujours avec une ferme résolution. Comme il a suffi à la pensée de se saisir elle-même pour mettre sa certitude à l'abri de toute occasion de douter, il suffit à l'homme de s'estimer lui-même pour mettre son contentement à l'abri de tout regret.

Indications de lecture

On se reportera de nouveau au *Discours de la méthode* : la morale par provision (p. 63) y est exposée, dans la troisième partie ; quant aux premières pages de la sixième partie, elles montrent comment l'idée d'une médecine scientifique fait corps avec le projet technologique général (pp. 60 à 62).

La *Correspondance* de Descartes avec Elisabeth est publiée chez Garnier-Flammarion par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade (Paris, 1989). On trouve également dans ce livre des fragments de lettres sur la morale et la théorie de l'homme, ainsi que les lettres de Descartes à Chanut et à la reine Christine de Suède. Les lettres à Chanut du 6 mars et du 15 juin 1646 permettent de préciser ce qui est traité au pp. 60 à 62, tandis que la correspondance d'août-septembre

1645 avec Elisabeth développe le problème du contentement, abordé ici aux pp. 72 à 74. [Les principales lettres de Descartes](#) sont publiées également chez Hatier, dans la collection Profil philosophie – Textes philosophiques, n°728 (et maintenant par le site [Philosophie](#)).

Dans la période qui suit septembre 1645, les lettres à Elisabeth approfondissent l'analyse des passions. On pourra les lire en relation avec *Les passions de l'âme*, dans l'édition Gallimard, collection « tel » (Paris, 1988). La définition des passions (p. 69 de ce chapitre) se trouve dans la première partie de ce traité, aux articles 27,28 et 29. La possibilité d'un usage des passions grâce au pouvoir qu'a l'âme sur elles (pp. 71 et 72) est établie à la fin de cette première partie, de l'article 40 à l'article 50, et illustrée à la fin de la deuxième partie, de l'article 137 à l'article 148. La générosité (pp. 73 à 75) est définie dans la troisième partie du traité des passions, à l'article 153 ; son importance morale est développée dans les articles suivants, jusqu'à l'article 161, qui montre comment elle peut être acquise.

Conclusion : L'héritage cartésien

Marquée par un certain mépris pour l'histoire, la volonté de rompre avec la tradition, le refus des héritages, la philosophie de Descartes a, précisément pour ces raisons, *fait histoire* au plus haut point, instauré une tradition, constituant pour la pensée occidentale un héritage majeur. À la différence de « leibnizien » ou de « spinoziste », l'adjectif « cartésien » ne dénote pas seulement pour nous tel ou tel aspect de la doctrine, mais son influence plus ou moins lointaine, la reprise sous des formes différentes d'une inspiration typique, comme si elle était une constante de la réflexion : il y a eu, il y aura encore des « cartésiens ».

Dans son sens le plus large, « cartésien » se donne en français comme une sorte de synonyme de clair, logique, méthodique, rationnel, solide. Aussi simpliste que soit cette assimilation, elle témoigne d'un héritage qu'il n'est pas insignifiant de revendiquer : l'héritage des idées claires et distinctes. C'est avec plus de force que bien d'autres que Descartes a rejeté tout ce qui est occulte. Toutefois, nous l'avons vu également soucieux de respecter la diversité des contenus de la conscience humaine, reconnaissant un statut authentique, une légitimité propre aux idées obscures et confuses qui constituent un enseignement naturel : en ce sens, on peut retrouver l'héritage cartésien, au XVIII^e siècle, chez les philosophes de la « bonne nature », J. -J. Rousseau en particulier.

On a pu parler, il est vrai, d'une « solitude historique » de la physique de Descartes, demeurée étrangère à l'histoire effective de la science, alors que l'hydrostatique de Pascal, la notion d'onde lumineuse chez Huyghens, et même la théorie de Leibniz sur la relativité de l'espace et du temps, par exemple, conservent encore une valeur de récurrence. Cela tient en partie, comme on ne cessera de le

répéter au XVIII^e siècle, à une méthodologie qui n'accorde pas toute sa place à l'expérience ; mais cela tient surtout à l'identification dogmatique de la matière et de l'extension : non seulement cette identification interdit à la science cartésienne de reconnaître l'existence du vide, ou la vitesse de la lumière, mais elle lui interdit également de chercher quelles forces rendent compte de l'extension elle-même. C'est par sa métaphysique, et non parce qu'il a commis telle ou telle « erreur », que Descartes savant est rejeté de la voie royale de la physique mathématique, celle qui fut marquée, jusqu'au XX^e siècle, par l'usage des équations différentielles.

Reconnaître cela, toutefois, c'est en quelque sorte donner philosophiquement raison à Descartes : il n'y a de physique que fondée sur une métaphysique, et fondée au *sens cartésien du terme*, c'est-à-dire extérieurement garantie, investie dans son droit, assurée de son autonomie. L'essentiel de Descartes est là, dans cette autorisation que la science humaine reçoit de la puissance divine, d'où elle tire une confiance sans faille en ses propres forces. Cet optimisme épistémologique des fondateurs de science, certains d'avance de leur méthode, voilà un autre aspect de l'héritage cartésien, reliant le *Discours de la méthode* à l'*Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard, ou bien aux *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim.

Mais il faut alors reconnaître comme « cartésien », au sens le plus aigu de ce terme, le face à face des deux principes, cogito et Dieu, le rapport délicat entre l'autorité de la raison et la toute-puissance qui l'investit en la débordant, la confrontation irréductible entre la positivité de l'être parfait et une liberté humaine qui ne s'y résorbe jamais, même lorsqu'elle consent généreusement à y adhérer. Rapport tellement délicat qu'il ne pouvait constituer un héritage qu'en se brisant, qu'en sacrifiant un des principes à l'autre. Successeurs immédiats de Descartes, les grands rationalistes du XVII^e siècle (Spinoza, Malebranche, Leibniz) aboliront, chacun à sa façon, cette structure de vis-à-vis entre le fini et l'infini. Plus tard, et en sens inverse, d'autres philosophes élèveront à l'absolu la liberté humaine,

dans sa négativité infinie : une partie de l'héritage cartésien se retrouve ainsi chez Fichte, ou chez Sartre.

Enfin, l'héritage cartésien est avant tout l'héritage du refus des héritages. Être cartésien, en philosophie, c'est rompre avec tout ce qui fait qu'on est déjà en chemin, s'assurer soi-même du véritable commencement, reprendre pour son compte le mouvement qui va du doute au cogito, ainsi qu'a voulu le faire Husserl dans les conférences qu'il prononça à la Sorbonne en 1929, sous le titre de *Méditations cartésiennes*. Ce mouvement sera toujours à reprendre.

Bibliographie

Ouvrages de Descartes

- [Choix de lettres](#), « Profil » textes philosophiques 728, Hatier (ouvrage maintenant publié par le site [Philosophie](#)).
- [Correspondance avec Elisabeth et autres lettres](#), Garnier-Flammarion, 1989.
- [Discours de la méthode](#), « Profil » textes philosophiques 751, Hatier.
- *Le discours de la méthode ; la Dioptrique*, Garnier-Flammarion, 1992.
- [Méditations métaphysiques](#), Garnier-Flammarion, 1979.
- *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, coll. « Classique Garnier », 1963-1973. (le volume 1 contient les « règles pour la direction de l'esprit », le volume 3 contient « Les Principes de la philosophie »).
- [Les Passions de l'âme](#), Coll. « Tel », Gallimard, 1988.

Ouvrages sur Descartes

- [Ferdinand Alquié, Descartes, l'homme et l'œuvre](#), Coll. « Profil Référence » 726-727, Hatier. (ouvrage maintenant publié par le site [Philosophie](#))
- Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, 2 volumes, Vrin, 1971.
- Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Flammarion, 1979.
- Martial Guéroult : *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 volumes,

Aubier-Montaigne, 1953.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Saint Anselme (1033-1109). L'argument en question se trouve formulé dans le *Proslogion*, écrit vers 1070.

[← 2]

Emmanuel Kant (1724-1804). C'est dans sa *Critique de la Raison Pure* (1781) que Kant démontre l'impossibilité de toute preuve de l'existence de Dieu, et en particulier de la preuve « ontologique ».