

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

I.S.B.N.

THESES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada  
Collections Development Branch

Canadian Theses on  
Microfiche Service

Ottawa, Canada  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada  
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes  
sur microfiche

#### NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION  
HAS BEEN MICROFILMED  
EXACTLY AS RECEIVED

#### AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ  
MICROFILMÉE TELLE QUE  
NOUS L'AVONS REÇUE

RAISON ET FICTION CHEZ DESCARTES

par Jean-Paul Margot

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes Supérieures  
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa  
en vue de l'obtention du Doctorat en philosophie

Ottawa, Ontario

Canada 1984

© Jean-Paul Margot, Ottawa, Canada, 1985.

## INTRODUCTION

Il semblerait que depuis Descartes l'histoire de la philosophie est l'histoire d'un progrès continu qui met en relief le caractère unique de la conscience de soi autonome. Or il n'est pas sûr que telle soit la position de Descartes. Si "la philosophie du monde nouveau" (Hegel), "l'autonomie de l'esprit fondée sur la clarté de la pensée" (Dilthey), le Cogito pris comme "fundamentum inconcussum" et l'ontologie du "subjectum" (Heidegger) font à juste titre état d'un certain sentiment du pouvoir de la pensée rationnelle, il ne faut pas oublier que jamais Descartes n'a cru pouvoir faire reposer la certitude sur le seul esprit humain: il en sent trop bien l'imperfection. Il ne faut pas oublier la transcendance divine. C'est l'autre de la subjectivité finie de l'homme. Il s'agit certes d'un Dieu philosophique, mais il est bien le vrai sujet qui détermine et soutient à la fois le monde et l'homme. La loi de la métaphysique cartésienne consiste à appréhender la subjectivité et à conserver sa tension interne avec la transcendance, avec le Dieu créateur des vérités éternelles.

Prenant appui sur la polémique Foucault-Derrida autour des rapports que la raison et la folie entretiennent dans la première Méditation, nous nous proposons de montrer que la fiction d'un Dieu trompeur est consubstantielle à la logique créée du rationalisme cartésien. Si son expérience sceptique amène Descartes à douter de l'évidence elle le conduit aussi à montrer qu'un tel doute équivaut à penser l'impossible. Et, de fait, Descartes trouve le moyen de mettre en doute l'évidence sans douter de l'évidence en forgeant la fiction

d'un revers total de notre conscience logique, fiction qui prend la forme d'une tromperie divine et menace la pensée de folie, c'est-à-dire d'erreur et d'illusion. Le doute ne naît donc pas de l'évidence mais des limites de la raison humaine. De plus, nous essaierons de montrer que s'il est vrai que les thèmes de la toute-puissance divine et du malin génie sont intimement liés (Bréhier, Gouhier), il ne faut pas comprendre ce dernier comme une restriction "irrationnelle" du projet de Descartes (Guérault) mais, au contraire, comme une prolongation du rationalisme en tant que celui-ci inclut une démarche critique. C'est de la nécessité de la fiction que le sujet pensant va pouvoir émerger comme le lieu de la critique de la rationalité de ses raisons et de la rationalité du monde.

Ce travail a pour objet de réactiver, selon une perspective contemporaine, certains débats cruciaux qui se sont déroulés autour de Descartes en ce siècle, mais dont le contenu risque de s'estomper dans nos souvenirs. Il s'agit de remettre sur le métier la vieille question du rapport de la mathématique et de la méthode avec la métaphysique des Méditations, question d'autant plus difficile et délicate qu'elle invite à une interprétation de la philosophie de Descartes dans son ensemble. La méthode cartésienne consiste dans la découverte d'évidences intuitives dont le modèle est emprunté à l'algèbre et à la géométrie. L'idée de proportion, éminemment réalisée dans la mathématique, est le paradigme de l'évidence "claire et distincte" sur lequel repose la méthode, et elle préside à toute rationalité. L'évidence claire et distincte, à laquelle est rattachée la conscience, a donc pour modèle l'évidence mathématique. Mais alors, si la conscience se satisfait



en connaissant de la sorte, quelle nécessité y a-t-il de fonder l'évidence? Descartes ne sait-il pas comment connaître et ce que connaître est? Y a-t-il "quelque chose" qui nous permette de douter de l'idée claire et distincte? En d'autres termes, dans quelles conditions peut-on légitimement douter que 2 et 2 font 4 ou que la somme des 3 angles d'un triangle est égale à deux droits? De telles conditions sont en vérité impensables pour une pensée saine puisqu'elles mettent en cause la structure rationnelle de notre conscience. Afin de pouvoir les penser, il faut en effet s'imaginer "quelque chose", forger la fiction de "quelque chose" en marge de l'évidence mathématique qui est notre conscience logique; il faut être fou. Car, contrairement à ce qu'avance Foucault, la folie dont parle Descartes dans la première Méditation n'est pas celle qui empêche la raison de fonctionner, mais celle qui trompe la raison d'avant la métaphysique, d'avant le fondement découvert de la rationalité de nos raisons. Parce qu'elle fait dépendre notre conscience logique, dont le code est l'évidence mathématique, d'un Dieu créateur des vérités mathématiques, la doctrine de la création des vérités éternelles formulée en 1630 inaugure la pensée métaphysique du fondement et établit un lien entre la méthode, la physique et la métaphysique. En effet, dans la mesure où les vérités mathématiques, qui structurent le sensible et le rendent intelligible, sont créées, la thèse des vérités éternelles créées ouvre un questionnement sur le fondement intelligible du monde. Si les corps - le monde extérieur - sont l'"objet de la mathématique" et si les vérités mathématiques, qui en constituent l'armature et sur lesquelles l'exercice de la raison est modelé, sont créées, c'est l'intelligibilité même du Monde qui est mise

en question. Afin de pouvoir douter de l'évidence Descartes doit alors feindre un Dieu trompeur, un Dieu qui agit directement "in mente" et qui est capable de renverser notre conscience logique. Or, à la pointe de l'hyperbole Descartes rappelle au lecteur qu'il a en son esprit "une certaine opinion" d' "un Dieu qui peut tout" par qui il a été créé et produit tel qu'il est. C'est donc commandé par la force des raisons que Descartes pose la question du renversement de notre conscience logique par un Dieu qui n'est autre que le Dieu nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit alors pas d'un doute rhétorique. Contre l'interprétation de Guérault qui veut libérer aussi bien Descartes que Dieu d'une toute-puissance divine liée au malin génie et pour qui l'hypothèse du Dieu trompeur est "une pure et simple fiction", nous pensons que le thème du malin génie est lié à l'omnipotence divine. Car, si méthodologiquement l'impensable apparaît sous la forme du malin génie, le recours méthodologique (Gouhier) n'a de sens que parce qu'il s'appuie sur une hypothèse métaphysique fondée en raison. La fiction du malin génie, en effet, doit son pouvoir au fait qu'elle est renforcée par l'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur, hypothèse qui est fondée en raison dans l'ignorance de la nature du vrai Dieu et de mon origine. La fiction du Dieu trompeur est donc bien consubstantielle au rationalisme cartésien.

Pure fiction méthodologique que ma volonté soumet à l'examen de l'entendement, le malin génie est, le temps d'un doute, au-delà du rationnel et du raisonnable. Renforcée provisoirement par la puissance sans limite du Dieu nominaliste de la "vetus opinio", la malignité du génie peut alors donner à l'hypothèse métaphysique du "Dieu qui peut tout" la radicalité nécessaire pour mener à bien un doute qui, à cause de la

cassure instaurée par la doctrine de la création des vérités éternelles, doit atteindre le fondement même de la rationalité, le "vrai Dieu", et garantir de la sorte l'évidence modelée sur la science mathématique des Regulae. (En légitimant la rationalité de nos raisons, Descartes légitime alors aussi la rationalité de son Monde.)

## Chapitre premier.-

### M. Foucault et l'exclusion de la folie par la ratio cartésienne.

"La percée vers un langage d'où le sujet est exclu, la mise au jour d'une incompatibilité peut-être sans recours entre l'apparition du langage en son être et la conscience de soi en son identité, c'est aujourd'hui même une expérience qui s'annonce en des points bien différents de la culture: dans le seul geste d'écrire comme dans les tentatives pour formaliser le langage, dans l'étude des mythes et dans la psychanalyse, dans la recherche aussi de ce logos qui forme comme le lieu de naissance de toute la raison occidentale. Voilà que nous nous trouvons devant une béance qui longtemps nous est demeurée invisible: l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet".

M. Foucault.

#### I. Le débat Foucault - Derrida.

M. Foucault ne consacre guère plus de quatre ou cinq pages à Descartés dans son Histoire de la folie à l'âge classique. Cette courte référence peut, cependant, être considérée comme la clé explicative de son livre: "La folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force" (I), celui de Descartes. La thèse de Foucault est posée sans ambages: il y a une synchronie temporelle et structurale entre le "grand renfermement" de la déraison et les Méditations métaphysiques de Descartes. Internement social et

intérieurement métaphysique de la folie sont les effets d'un même geste d'exclusion. L'occident, dès lors, va vivre sa raison dans le champ ouvert par la ségrégation de ce que Foucault appelle l'expérience tragique de la folie. Tout au contraire, selon J. Derrida, non seulement Descartes n'excluerait pas la folie dans l'économie du doute radical, mais il en installerait la possibilité menaçante au cœur même de l'intelligible et il ne permettrait à aucune connaissance déterminée de lui échapper en droit. Prenant appui sur la polémique Foucault - Derrida, nous nous proposons, dans ce premier chapitre, de montrer la "positivité" propre au discours foucauldien de Folie et déraison, son "a priori concret". Nous serons alors à même, plus tard, de questionner la valeur discriminante que le "cas" Descartes a dans Folie et déraison.

### I.1. La thèse de M. Foucault.

En moins de cent ans l'affrontement entre la "conscience critique" et "l'expérience tragique" de la folie disparaît pour laisser place au double intérieur de la folie. Rendue esclave par la raison, la déraison est soumise aux règles éthiques du travail. C'est le passage de la Renaissance à la modernité, passage qui manifeste une nouvelle sensibilité sociale et culturelle au milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle en Europe. Les formes fantastiques de la déraison ne peuplent plus la demeure des hommes; la folie s'est installée dans la nuit silencieuse du monologue autoritaire de la ratio. La valeur exemplaire des Méditations ne réside pas dans le fait que Descartes serait une voix, une parmi

d'autres, qui rend compte de cette opération de ségrégation, mais dans le fait que le philosophe de Touraine est le théoricien qui donne raison du "grand renfermement". En effet, "dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre" (2). Si les sens et le rêve laissent un résidu de vérité, doute et folie s'excluent mutuellement puisque "c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense", c'est-à-dire au sujet qui doute, qui assure la pensée contre la folie. Si le siècle de Montaigne voyait dans les menaces de la déraison la possibilité d'un compromis de la pensée avec la déraison, avec Descartes la déraison est exilée et exclue du discours de la raison: "si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut être insensée" (3). Se refusant de réanimer une vieille tradition, Foucault abandonne les interprètes classiques qui voient dans le rêve une folie généralisée et passe directement du doute des sens au doute du rêve.

#### I. 2. La critique de J. Derrida.

Derrida voit dans l'argument du songe une exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie, hypothèse que Descartes, loin de l'exclure, adopterait face à un éventuel interlocuteur vulgaire: "je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas, parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie; et c'est celle du sommeil et du rêve" (4). L'essai de relecture "ingénue" conduit Derrida à

s'interroger sur la relation sémantique entre ce que, selon Foucault, Descartes dit et une certaine "structure historique", c'est-à-dire une certaine totalité historique pleine de sens. Afin d'atteindre le langage latent, il faut d'abord s'assurer du langage patent (signe). Or, c'est là que Foucault se trompe lorsqu'il affirme que Descartes "contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur" (5). Au contraire, "il faut bien comprendre ici que l'hypothèse du rêve est la radicalisation, ou si l'on préfère l'exagération hyperbolique de l'hypothèse où les sens pourraient parfois me tromper" (6). Ce que Foucault ne voit pas c'est que le résidu de l'hypothèse du rêve conduit à des certitudes et à des vérités d'origine non-sensible et non-imaginative, "des choses fort simples et fort générales", comme le sont les certitudes et les vérités mathématiques, et qu'il introduit une discontinuité dans les objets à partir d'une rupture avec les sens. Il n'y a donc pas une réduction continue, mais passage d'un ordre à un autre et la folie est un cas particulier de l'illusion sensible. L'économie de l'argumentation cartésienne dans la première médiation montre en effet que pour douter du résidu de vérité de la tromperie des sens il faut que "je me compare à ces insensés (insani) ... qui assurent constamment qu'ils sont des rois; lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre". Or telle hypothèse a un résidu: "Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples" (7), et provoque l'étonnement du non-philosophe qui objecte que si l'on peut légitimement douter de la connaissance qui

touche "les choses peu sensibles et fort éloignées", il est impossible de douter de l'actualité du sujet qui est ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, et d'autres choses de cette nature. De là que Descartes a recours à l'hypothèse du rêve qui, vu son caractère hyperbolique, lui permet d'être plus fou que le fou. Plus commune et plus universelle que celle de la folie, l'expérience du rêve finit par ruiner les fondements sensibles de la connaissance et par mettre à nu les fondements intellectuels de la certitude. Le niveau patent du texte cartésien oblige à réintroduire dans son lieu et dans sa fonction l'hypothèse de la folie et à voir qu'elle ne représente pas la pensée définitive de Descartes. Elle n'est qu'un maillon qui, parmi les raisons naturelles de douter, facilite le passage à un argument plus radical. L'hypothèse de la folie s'inscrit à l'intérieur du mouvement d'exacerbation des raisons que nous avons pour douter des sens et nous conduit à l'intelligible, c'est-à-dire à la disqualification épistémologique du sensible. L'hypothèse de "l'extravagance" n'est donc pas un exemple révélateur, alors que l'est celle du malin génie où est convoquée "la possibilité d'une folie totale, d'un affolement total" (8). Et le cogito est le moment où l'on échappe à la folie parce que "l'acte du cogito vaut même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part" (9). "L'audace folle" du cogito consiste en ce que fou ou non, cogito, sum.

Dans la mesure où il échappe à l'alternative d'une folie et d'une raison déterminées, le cogito apparaît comme le point à partir duquel se donne l'histoire des relations entre le sens et la déraison.



Mais, dans la mesure où il est le fondement de la certitude, il est aussi "le point où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant" (10) puisque, seul à pouvoir résister à l'hypothèse de la folie de l'univers, il est également le seul qui permette de projeter un sens dans l'histoire: "c'est pourquoi, en cet excès du possible, du droit et du sens sur le réel, le fait et l'étant, ce projet est fou et reconnaît la folie comme sa liberté et sa propre possibilité" (11).

### I. 3. La réponse de M. Foucault.

C'est un fait indéniable que dans le cheminement du doute Descartes donne un privilège au rêve sur la folie. Mais il ne dit jamais que le rêve est "plus commun, plus universel aussi que la folie". Il ne dit pas non plus que la folie est un état momentané et particulier. L'erreur de Derrida consiste à confondre le caractère démonstratif du rêve comme exemple d'extravagance et son caractère accessible comme exercice que la fréquence du rêve assure. Derrida ne voit pas que Descartes donne une plus grande importance au caractère accessible qu'au caractère démonstratif. Le rêve, par conséquent, n'est pas l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie; s'il perturbe le sujet qui pense, s'il le stupéfie (stupor) c'est parce qu'il efface les frontières qui délimitent le rêve et la veille. Le rêve ne l'empêche toutefois pas de méditer, c'est-à-dire d'exercer sa pensée puisque, tout en poussant jusqu'à l'extrême l'hypothèse du rêve, le sujet est capable de voir avec clarté certaines choses. Le rêve n'est donc pas "universel" mais commun au sujet qui médite et qui "peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute". De plus, la comparaison des

paragraphe que Descartes consacre à la folie et au rêve met en évidence l'exclusion de la folie et sa non-prolongation dans le rêve. Il y a un "système d'opposition complexe qui les soustend", et il est "difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents; l'exercice du demens et celui du dormiens" (12). Le fait que l'on vérifie immédiatement la non-folie et que l'on prouve de façon discursive le rêve montre la discontinuité radicale qui existe entre l'expérience de la folie et l'hypothèse en tant qu'étape du doute. L'analyse des termes latins "insani" (insensés), "amentes" (fous) et "demens" (extravagant) montre aussi que Descartes joue sur l'écart entre deux types de détermination de la folie (les unes médicales et les autres juridiques)" (13). Selon le lieu qu'ils occupent et la fonction qu'ils remplissent dans le texte, ils sont soit un terme médical caractérisant, "insanus", soit des termes juridiques disqualifiants, "amens" et "demens". Si le premier est un signe, les deux autres disqualifient le sujet pensant. Le "insanus" est un objet médical que la médiatio caractérise. Mais la mediatio contourne le danger de la folie parce que la démence rend le sujet incapable de penser. Au contraire, si je feins de rêver, alors, tout dormiens que je suis, je pourrai continuer à méditer et à raisonner. Si la folie est exclue par le sujet qui pense, qui doute (14), ce n'est pas pour le contenu de ses extravagances, mais pour que le sujet puisse se qualifier comme sujet doutant.

La double lecture que requièrent les Méditations invalide l'interprétation classique selon laquelle la folie apparaît avec l'hypothèse du Dieu trompeur. Quelle est cette double lecture :

un ensemble de propositions formant système, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité; et un ensemble de modifications formant exercice, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité" (15). Bien qu'il reconnaisse que la forme discursive "système" se croise avec la forme discursive "ascèse", Foucault privilégie le système sur l'exercice parce qu'il croit - ou décide - qu'il en est ainsi dans l'économie de la première méditation. Contre la lecture historique, transcendentale des traces derridiennes, Foucault affirme que le sujet ne crée pas le discours, que le discours crée ses objets et que l'on a affaire à un sujet dispersé. Face au système qui le précède et le détermine (16), le sujet perd sa souveraineté et son pouvoir décisif d'exclusion. Mais ceci ne serait tout au plus qu'une hypothèse ou un cadre théorique qu'il faudrait vérifier. En effet, au niveau de la "discursivité systématique", la première méditation n'est autre qu'un ensemble d'énoncés produits dans l'espace et dans le temps et qui ont, en tant qu'événements, une matérialité irréductible. Ils constituent, en leur niveau démonstratif, une série d'événements liés entre eux selon un système réglé de différences et de dispersion. Or là, le sujet ne joue aucun rôle hégémonique. La démonstration ne l'engage à rien puisque, comme les autres événements, il est soumis à la rigueur démonstrativo-logique de l'enchaînement des énoncés: c'est un invariant. En revanche, au niveau de la "discursivité ascétique", la méditation compromet le sujet. La production de nouveaux énoncés provoque des modifications dans la

structure du sujet connaissant et énonçant. Celui-ci décide, choisit, sélectionne et, surtout, valorise contre l'ordre du système la position d'un sujet qui, s'il veut se maintenir, doit être un sujet mobile. Le mouvement de la méditation provoque des déplacements textuels qui entraînent avec eux des modifications du sujet énonçant: "Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial" (17). Parce qu'il n'a pas su - ou mieux, parce qu'il n'a pas voulu - reconnaître ces différences discursives, Derrida s'est trompé; les passages sur la folie et sur le rêve peuvent seulement se comprendre depuis cette double lecture des Méditations. Car s'il existe une zone de lumière qui résiste à la nuit du doute des sens, si Descartes argumente qu'il y a des choses "sensibles dont "on ne peut pas raisonnablement douter", c'est parce que le sujet ne peut pas effectuer réellement, dans l'exercice qui le modifie lui-même, un doute si général. Que la folie ne soit pas une étape du doute veut donc dire que Descartes décide de rompre avec la logique du système pour passer au niveau de la "méditation", c'est-à-dire de "l'exercice". Et c'est en effet d'une décision éthique dont il s'agit (18) puisque recourir à la stricte nécessité de la démonstration (système) disqualifierait le sujet. Recourir au système rendrait impossible l'exercice méditatif: le sujet ne serait plus raisonnable. Pour éviter que cela n'arrive, il faut

donc passer de la reconnaissance de celui qui sait qu'il doit douter à la nécessité d'appliquer - avec des restrictions - le doute, si le sujet ne veut pas disparaître dans la déraison. Mais résister à l'universalité de la tromperie sensorielle, c'est aussi se refuser de questionner le système d'actualité qui caractérise ce moment-ci de ma méditation, à savoir "que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature" (19). Car si je doutais de mon actualité, je serais fou et je me disqualifierais comme sujet raisonnable, c'est-à-dire comme sujet capable de méditer. Il faut donc passer du système à l'ascèse. En revanche, l'exemple du rêve, même s'il rend l'actualité du sujet non moins douteuse que la folie fait partie des virtualités du sujet: je suis un homme qui a coutume de dormir et de rêver et qui a des souvenirs. En d'autres termes, si la folie exclut la possibilité de méditer, le rêve maintient le sujet au sein de l'exercice de la méditation. Cette qualification du sujet enfin acquise (Age somniemus), la discursivité systématique va donc pouvoir croiser à nouveau le discours de l'exercice, prendre le dessus, mettre en examen les vérités intelligibles, jusqu'à ce qu'un nouveau moment ascétique constitue le sujet méditant comme menacé d'erreur universelle par le "grand trompeur". Mais l'exclusion de la folie fait que la fiction est maintenant celle d'un sujet raisonnable. Cette hypothèse n'est donc pas le moment de la "folie totale", de "l'affolement total" car, contrairement au fou qui croit être roi lorsqu'il est mendiant, "l'hypothèse du malin génie me

permet de ne pas croire que ce corps et ces mains existent... Si le malin génie reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou" (20). S'il n'y a pas dans l'économie du doute une rupture au niveau de l'hypothèse du Dieu trompeur, c'est parce que la rupture s'est opérée auparavant, lorsque Descartes décida de choisir la pensée contre l'extravagance.

## II. Les présupposés et la positivité du discours foucauldien.

### II. 1. Le problème du sens et la notion de sujet.

La réponse de Foucault va au-delà d'un simple intérêt exégétique. De fait, si Derrida ne tient pas ses promesses d'interroger le texte cartésien à son niveau patent, ce n'est pas par inattention mais par "système". Aux traces derridiennes, aux marques pour une lecture, aux voix derrière les textes et à l'assignation de l'originare comme dit et non dit dans le texte, Foucault oppose les pratiques discursives, les événements, les modes d'implication du sujet dans les discours et le champ des transformations dans lequel s'effectuent les pratiques discursives. La publication, en 1969, de l'Archéologie du savoir lui permet de dénoncer la "textualisation" derridienne comme "une petite pédagogie historiquement bien déterminée" (21). Il n'y aurait rien hors du texte, mais le texte, recouvrirait des non-dits qui le sous-tendent et qui sont le lieu du sens, le lieu où règne "la réserve de l'origine". Ce qui, par conséquent, est en jeu dans la différence entre la trace derridienne et l'archéologie foucauldienne c'est une théorie de la

lecture et de l'écriture, ainsi qu'une réflexion sur la notion de sujet (22). Lire n'est pas, pour Foucault, déconstruire mais construire le texte; lire n'est pas placer le texte sous le double signe de la totalité et de la pléthore, mais prendre le texte au niveau des seuls ensembles signifiants qui ont été énoncés et des formations discursives. Or, "l'analyse des énoncés s'effectue sans référence à un cogito" (23). Ce qui est mis en question, c'est le thème général de la "connaissance", à savoir la continuité de la science et de l'expérience, le thème d'une activité constituante qui assurerait... l'unité entre une science définie par un système de réquisits formels et un monde défini comme l'horizon de toutes les expériences possibles", le thème d'un sujet, et surtout "le grand thème historico-transcendental avec son telos qui permet que la vérité se fasse jour et révèle dans l'histoire ce que l'origine avait occulté" (24). Afin de prendre toute la mesure de la critique de Foucault à Derrida, il faut comprendre que " "n'importe qui parle", mais que ce qu'il dit, il ne le dit pas de n'importe où. Il est pris nécessairement dans le jeu d'une extériorité" (25).

Dans cette perspective le silence qui est tombé sur Maladie mentale et personnalité n'est pas accidentel, et il convient de voir pourquoi Foucault imposa ce silence et comment celui-ci explique et compromet toute la réflexion postérieure de Foucault. Rappelons que le dessein de ce livre était de "montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque "métopathologie", mais dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à

l'homme fou et à l'homme vrai" (26). Revendiquer l'homme peut certes paraître paradoxale, voire contradictoire, pour un des prédicateurs de la mort de l'homme. La formation intellectuelle de Foucault éclaire cependant cette situation. Ainsi que beaucoup d'autres intellectuels de sa génération, Foucault s'est formé "à l'école de la phénoménologie, dans l'analyse des significations immanentes au vécu, des significations implicites dans la perception et dans l'histoire. De plus, affirme-t-il, je m'intéressais à la relation qui pouvait exister entre l'existence individuelle et l'ensemble des structures et des conditions historiques dans lesquelles apparaît l'existence individuelle; le problème des relations entre sens et histoire, et même entre méthode phénoménologique et méthode marxiste" (27). Entre 1950 et 1955 Foucault souffre une "espèce de conversion" qui l'amène à s'occuper des conditions formelles qui déterminent l'apparition de la signification. A partir de 1955 cette préoccupation se transforme en axe fondamental de sa réflexion, pour le moins jusqu'à certains déplacements thématiques dans L'ordre du discours. Fidèle à sa formation phénoménologique, à l'idée husserlienne selon laquelle il y a du sens, Foucault peut affirmer que même lorsqu'elle est réduite au silence et exclue, la folie a valeur de langage et que son contenu prend un sens à partir de ce qui la rejette et la dénonce comme folie. L'analyse des conditions dans lesquelles apparaît la maladie mentale nous conduit maintenant vers la problématique propre à Histoire de la folie à l'âge classique. Analyser ces conditions,



c'est commencer à interroger les corpus scientifiques qui surgissent vers la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et qui transforment petit à petit en un objet scientifique les significations immédiatement vécues par une société déterminée. Or, encore influencé par le marxisme de son époque, Foucault découvre ces conditions d'apparition de la maladie mentale dans l'aliénation sociale. Afin de définir la maladie mentale, il faut partir de ses conditions réelles - historiques et humaines. Maladie mentale et personnalité s'explique donc par le cadre culturel dans lequel se meut Foucault en 1954. S'il parle d'individu, de personnalité, c'est parce qu'il dépend de Husserl et d'une certaine prétention universaliste: "...la méthode phénoménologique, en effet, veut rendre compte de tout, aussi bien du cogito que de ce qui est antérieur à la réflexion; de ce qui est "déjà" lorsque commence l'activité du cogito, et en ce sens elle est une méthode totalisante" (28). Qui plus est, la préoccupation marxiste pour la totalité, pour le réel, pour l'homme réel, envahit la réflexion de Foucault.

## II. 2. Expérience tragique et conscience critique.

Laissant de côté la phénoménologie, Histoire de la folie à l'âge classique aborde le problème de la folie dans une perspective apparemment plus "marxiste" (29). De fait, publié en 1961, ce deuxième livre de Foucault fut initialement conçu comme une contribution à ce qui occupait les intellectuels de gauche en France, à savoir le rapport idéologie-science (30). Cette dette une fois signalée, il

n'est pas difficile de voir dans la lecture foucauldienne de l'économie cartésienne du doute un échantillon d'une singulière importance de l'exclusion de l'idéologie - folie - par la science-raison. On doit cependant reconnaître que s'il est vrai que Foucault pose ce problème en des termes relativement nouveaux, il se meut à l'intérieur d'une pensée binaire qui détermine toute son "histoire" de la folie comme une confrontation des dialectiques de l'histoire avec les structures immobiles du tragique (31). Foucault, certes, ne place pas la notion de sujet sur la scène rationaliste de l'opposition entre la vérité et l'erreur. Dans la polémique qu'il engage avec Althusser dans L'archéologie du savoir, il nous dit que la scène rationaliste a été remplacée par le "champ de savoir" dans lequel la science se localise: "la question de l'idéologie posée à science, ce n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente; ce n'est pas la question non plus de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire; c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques" (32). Toutefois, et même s'il est vrai aussi que Foucault n'a jamais été le positiviste qu'on l'a accusé d'être (33), on ne peut pas nier que le fait de privilégier le "système" sur "l'exercice" n'est pas moins rationaliste que le fait d'exclure l'idéologie à partir de la science. En réalité, si comme dit G. Canguilhem, "ce fut à Descartes à qui l'auteur réel de l'histoire de la folie confia la tâche de nous présenter l'idée de la folie à l'âge classique" (34), c'est, croyons-nous, parce qu'il garde la nostalgie d'une "expérience tragique" de la folie que la

ratio cartésienne enferma métaphysiquement. C'est ainsi que sa lecture devient elle aussi sujette au doute, non pas tant pour l'exégèse du texte cartésien que pour les présupposés de sa lecture. Nous avons le sentiment que si Foucault fait exclure la folie par Descartes, ce n'est pas parce que l'économie de la première méditation le lui permet, mais parce qu'il faut que cela soit ainsi afin de pouvoir écrire que "cette expérience tragique subsiste dans les nuits de la pensée et des rêves" et que l'internement de la folie ne fut pas une destruction mais seulement une "occultation" (35). Nous avons le sentiment qu'il y a une certaine ingénuité à penser que pour valoriser les oeuvres de Sade et de Goya, de Nietzsche, Van Gogh et Artaud il est nécessaire de montrer comment un "étrange coup de force" a été incapable de taire ad vitam eternam l'expérience tragique de la folie (36). En d'autres termes, nous croyons que si Foucault privilégie "l'expérience" cartésienne ce n'est sans doute pas pour exclure la folie - idéologie - à partir de la raison - science -, mais pour exclure la raison et l'Homme à partir d'une expérience tragique ineffable de la folie. L'opération est séductrice; mais dans l'ordre des exclusions personne n'a de privilège. La réponse de Foucault à Derrida s'inscrit dans la distance existant entre la mise à nu de l'expérience tragique de la folie et de ses vestiges qui oblige à réinterpréter dans une dimension verticale (37) la belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme une maladie mentale exclue par la société - projet archéologique de Histoire de la folie - et le fait de reconnaître

que "l'histoire de la folie faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une "expérience", montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire" (38).

L'originalité du projet foucaldien réside en grande mesure dans le fait que l'on n'étudie pas un discours déjà fait mais les conditions de sa production. Faire l'histoire de la folie c'est renoncer à la commodité des vérités définitives, c'est renoncer à tout repos dans la vérité et à la plénitude d'un savoir réalisé, terminé. Faire l'histoire de la folie c'est "s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient, chacune à sa manière, le thème de la continuité" (39). C'est donc, également, dénoncer la fonction fondatrice du sujet. De même que, par exemple, dans la physique, l'économie, la philosophie ou la biologie, il n'est pas possible d'admettre l'unité d'un discours sur la folie. Telle unité est artificielle; mieux, elle est arbitraire. Elle veut préserver les notions de tradition, permanence, influence, évolution, esprit, etc., mais elle ne permet pas d'individualiser un ensemble d'énoncés et de les mettre en relation. Ainsi, loin de se fonder sur le "réfèrent" folie, qui n'est autre que l'illusion que le présent se forge de son passé, l'archéologie cherche à formuler la loi de répartition d'un ensemble d'énoncés, la "loi de dispersion de différents objets ou référents mis en jeu par un ensemble d'énoncés, dont l'unité se trouve précisément définie par cette loi" (40). Foucault donne à cette loi le nom de référentiel. Traditionnellement tout arrive comme si la psychopathologie se référait à un seul objet formé une fois

pour toutes et que l'histoire se serait chargée de transporter plus ou moins tranquillement jusqu'à son présent idéal. Or les mutations profondes que l'histoire a souffertes depuis plusieurs décennies montrent que "le problème n'est plus de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite; ce n'est plus celui du fondement qui se perpétue, c'est celui des transformations qui valent comme fondation et renouvellement des fondations" (41). On ne peut pas partir de la science constituée - la psychopathologie - comme si la folie était une entité dont les contours pouvaient être délimités par l'analyse rétrospective. Il faut recourir, en dehors de toute intention prescriptive, à l'espace dans lequel surgissent, se distribuent et se transforment les objets. Contre la règle de la simplicité, il est nécessaire de renvoyer les énoncés à la complexité structurale de l'espace où ils vivent. Citons Foucault: "L'unité des discours sur la folie ne serait pas fondée sur l'existence de l'objet "folie", ou la constitution d'un horizon unique d'objectivité; ce serait le jeu des règles qui rendent possible pendant une période donnée l'apparition d'objets: objets qui sont découpés par des mesures de discrimination et de répression, objets qui se différencient dans la pratique quotidienne, dans la jurisprudence, dans la casuistique religieuse, dans le diagnostic des médecins, objets qui se manifestent dans des descriptions pathologiques, objets qui sont cernés par des codes ou recettes de médication, de traitement, de soins. En outre, l'unité des discours sur la folie, ce serait le jeu des règles qui définissent les transformations de ces différents objets, leur non-

identité à travers le temps, la rupture qui se produit en eux, la discontinuité interne qui suspend leur permanence. D'une façon paradoxale, définir un ensemble d'énoncés dans ce qu'il a d'individuel consisterait à décrire la dispersion de ces objets, saisir tous les interstices qui les séparent, mesurer les distances qui règnent entre eux, en d'autres termes formuler leur loi de répartition" (42).

Tout ce projet méthodologique se maintient dans ce que Foucault appelle "une espèce de relativité". Il ne s'agit toutefois pas, comme déjà l'indiquait Maladie mentale et psychologie, de culturalisme (43). M. Foucault va au-delà, à la recherche d'un au-delà - ou d'un en-deçà - du donné phénoménologique, d'une "structure" qui est de l'ordre de l'impensé. Et son interrogation englobe jusqu'à la perspective culturaliste elle-même qui tend à établir l'adéquation folie-déviaton en conservant une vision négative de la folie. Car il existe aussi un sens positif de la folie: la folie prend un sens à partir de ce qui la rejette et la dénonce comme folie, et c'est ce sens qui nous permet de comprendre en quoi consiste le double projet de Foucault. La perception que l'homme moderne a de son temps et de son espace fait apparaître une structure de rejet, c'est-à-dire de répression. La synchronie temporelle et structurale "grand renfermement" - "Méditations métaphysiques" rend compte du geste qui tait la folie, et c'est à partir de ce geste qu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle la folie peut se constituer comme maladie mentale, comme objet scientifique. Mais, "est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce

partage une fois fait, dans le calme revenu. Est originale la césure qui établit la distance entre raison et non-raison;..." (44) Parce qu'elle est un monologue de la raison sur la folie, la psychiâtrie ne peut rien nous dire sur ce "degré zéro" de l'histoire de la folie, sur ce moment où la folie est expérience non encore partagée du partage lui-même. Au mieux, la psychiâtrie ne nous donnera qu'une définition négative de la folie. Or, avant la séparation, c'est-à-dire, rappelons-le, avant Descartes, il y eut une sorte d'état sauvage pendant lequel des expériences encore non séparées communiquaient entre elles par le biais du langage.

Le projet de Foucault est donc double. Il s'agit, d'une part, de faire l'histoire du coup de force par lequel les hommes, dans le geste de la raison souveraine, séparent raison et déraison. Il s'agit, d'autre part, de faire l'archéologie d'un silence, l'histoire des structures du tragique tues par le coup de force qui divisa ce qui avant la séparation était encore une expérience indifférenciée. Face à ce double projet, il n'est guère difficile de voir que le soleil nietzschéen illumine la prétention foucauldienne de confronter les dialectiques de l'histoire aux "structures immobiles du tragique". Et si Foucault privilégie l'étude de la séparation, de l'exclusion, c'est parce que "c'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui "qu'on peut penser l'expérience tragique de la folie (45). On peut même affirmer que la "nécessité de la folie" est liée à la "possibilité de l'histoire". Faire une étude structurale du "référentiel" folie c'est faire l'histoire des notions, des mesures répressives, des institutions, des concepts scientifiques qui empri-

sonnent une folie originaire et son langage. Ce que veut dire Foucault, selon nous, c'est que la folie n'est pas seulement un objet de connaissance, mais aussi un moyen de connaissance. En d'autres termes, si la folie est aujourd'hui un objet scientifique c'est parce qu'elle eut - et surtout parce qu'elle a encore de nos jours - une valeur exemplaire d'expression. Toutefois, à défaut de restituer l'état sauvage de la folie, à défaut d'accéder à cette pureté primitive, l'étude structurale du référentiel folie "doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé" (46).

## II. 3. Le soleil nietzschéen et les héros de la culture.

Alors la déraison disparut! Telle pourrait être la sentence qui annoncerait de façon solennelle l'ère de la positivité. Cette sentence n'exprimerait toutefois qu'un long et tortueux mouvement qui n'arrive jamais à effacer les figures de ce que Foucault appelle "l'expérience tragique" de la folie.

La raison pour laquelle Foucault se refuse de traiter le problème de la folie grecque (47) s'explique par la lumière nietzschéenne qui éclaire la recherche archéologique. Foucault, en effet, accepte comme allant de soi la présentation antithétique de l'élan apollinien et de l'élan dionysiaque et, en suivant la lecture nietzschéenne qui voit dans la connaissance dionysiaque l'intuition de la douleur du monde et dans l'oeuvre apollinienne le



monde de l'art comme libération, il voit en Dionysos l'essence du tragique. Or il est nécessaire de modifier la lecture unilatérale de Nietzsche et de comprendre qu'en Grèce la sagesse et la connaissance se manifestent par le biais de la parole - logos - et qu'à Delphes, là où la parole est prononcée, c'est Apollon et non pas Dionysos qui parle. Sans vouloir faire une étude détaillée de ce problème (48), nous devons signaler rapidement comment le fait de laisser de côté le thème de la folie grecque pose un certain nombre de difficultés. Limitons-nous à en identifier quelques-unes.

Pour Nietzsche, la tragédie de l'Occident consiste à avoir oublié la tragédie. L'oeuvre de Nietzsche prétend être à la fois la plus profonde "anamnèsis" d'une expérience antique - présocratique - d'ordre tragique et l'annonce du retour de l' "identique", de cette expérience indifférenciée dans laquelle les dieux suprêmes, Apollon et Dionysos, combinaient leur nature antithétique. Jetant un regard rétrospectif sur son oeuvre, Nietzsche peut dire de La naissance de la tragédie: "elle sent l'hégélianisme d'une façon assez scabreuse" (49). Et, de fait, dans ce premier travail la contradiction et sa solution jouent encore le rôle de principes essentiels. Toutefois, La naissance de la tragédie ne privilégie aucunement la fièvre dionysiaque aux dépens de l'harmonie apollinienne. Certes, la part d'Apollon est grande dans la tragédie mais le tragique c'est Dionysos; celui-ci est son héros, celui qui symbolise la douleur de l'unité primitive déchirée. La tragédie, selon Nietzsche, naît de la réconciliation des deux divinités adverses; une vision plastique

éternellement calme, Apollon, se dégage de l'océan musical passionné-ment agité, Dionysos. Comme lui-même l'écrit, les deux instincts esthétiques déploient leurs forces "dans une proportion strictement réciproque, selon la loi de la justice éternelle" (50). Il n'y a donc pas de privilège du dionysien dans La naissance de la tragédie. Et pourtant la présence de ce privilège est défendue par bon nombre de commentateurs de Nietzsche car, affirme W. Kaufmann, "it has been overlooked that the Dionysos whom Nietzsche celebrated as his own god in his later writings is no longer the deity of formless frenzy whom we meet in Nietzsche's first book. Only the name remains, but later the dionysian represents passion controlled as opposed to the extirpation of the passions which Nietzsche more and more associated with Christianity" (51). Et, en effet, à l'opposition encore dialectique Apollon - Dionysos, Nietzsche substitue d'abord l'opposition Dionysos - Socrate, car ce qui s'oppose au tragique ou ce par quoi le tragique meurt c'est Socrate, puis, surtout, celle entre Dionysos, l'affirmation de la vie, et le crucifié, la négation de la vie, qui "n'est pas une opposition dialectique, mais l'opposition à la dialectique elle-même" (52).

Cette courte navigation dans le tragique nietzschéen répond à notre désir d'identifier la positivité du discours foucauldien de Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Inscrite sous le soleil nietzschéen, la recherche de Foucault n'illumine en effet qu'un délire dionysien qui serait la source de vie de la connaissance, et cela à l'encontre d'Apollon. Or nous venons de voir

que cette opposition Apollon - Dionysos est propre à La naissance de la tragédie, qu'il ne s'agit pas d'une opposition de contraires et que les dieux sont complémentaires pour un Nietzsche encore fortement ancré dans la dialectique hégélienne. Notre thèse est que Foucault poursuit ce qu'il croit être l'interprétation nietzschéenne d'une mania dionysiaque qui dans sa souffrance et sa douleur, celles de l'individuation, retrouve contre Apollon, voire même sans Apollon, l'être original, l'Un indivis. N'est-ce pas la tâche de Foucault de "rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même" (53)? L'opposition Raison cartésienne - Dérison n'est alors qu'une instance privilégiée de la dialectique de l'histoire, instance privilégiée car c'est elle qui permet, lorsque la ratio cartésienne est confrontée aux "structures immobiles du tragique", de retourner à un en-deçà de l'histoire, à un avant l'histoire, à l'unité primitive: Dionysos - Descartes, telle serait en dernière instance l'opposition qui oblige à faire appel dans et par l'histoire à la mania afin de pouvoir opérer ce retour.

La première difficulté réside ainsi dans le rôle que Foucault attribue à Dionysos car, quelle que soit la ligne interprétative que l'on veuille suivre, il apparaît que l'approche nietzschéenne du problème doit être élargie. Si c'est bien du délire que naît la sagesse, une recherche des origines de la sagesse dans la Grèce archaïque nous conduit à l'oracle de Delphes, au dieu Apollon. Telle est, en effet, la conclusion à laquelle nous invite l'étymologie de la mania que fait Platon dans le Phèdre, là où le délire est opposé

à la modération et est déclaré supérieur et divin: "...le délire est pour nous la source des plus grands biens, quand il est l'effet d'une faveur divine. C'est dans le délire en effet que la prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone ont rendu maints éminents services à la Grèce, tant aux Etats qu'aux particuliers" (54). Platon indique ainsi le rapport qui existe entre la mania et Apollon: la mania prophétique constitue le fondement du culte delphique, et c'est chez Apollon qu'il faut la chercher, contrairement à Nietzsche qui la cherche unilatéralement, pour le moins selon Foucault, chez Dionysos.

Mais, peut-être aurions-nous pu accepter les raisons pour lesquelles Foucault privilégie l'époque classique dans son analyse de la folie s'il n'avait pas affirmé que le Logos grec n'avait pas de contraire: "les Grecs avaient rapport à quelque chose qu'ils appelaient ὕβρις. Ce rapport n'était pas seulement de condamnation; l'existence de Thrasymaque ou celle de Calliclès suffit à le montrer, même si leur discours nous est transmis, enveloppé déjà dans la dialectique rassurante de Socrate. Mais le Logos grec n'avait pas de contraire" (55). En réalité, comme l'indique fort justement Derrida, si la dialectique socratique est rassurante c'est parce que la σωφροσύνη a déjà désarmé les pouvoirs de l'ὕβρις (l'excès, la démesure). "L'ignorance" socratique dénonce le vide d'idées du discours de la sophistique, et l'art du dialogue uni à l'épagoué s'achemine pas à pas vers une définition de la bonne rhétorique qui peut répondre aux inquiétudes de Gorgias: "Si tu savais Socrate! Si tu savais que d'une certaine façon la rhétorique a tous les pouvoirs entre ses mains!". S'il

est vrai que la rhétorique - et la dialectique - ont en commun de procéder par discours (dia logoi), la dialectique seule se soumet au Logos (le Bien), tandis que la rhétorique (empirie, savoir-faire) procède sans Logos (alogos), c'est-à-dire sans raison. Cette dernière appartient à la persuasion qui offre la croyance sans la science puisque "l'art oratoire n'a aucunement besoin d'avoir une connaissance profonde des choses; il lui suffit d'avoir trouvé un moyen de persuasion qui lui permet d'apparaître face aux ignorants comme plus savants que ceux qui sont vraiment savants" (56). Savoir formel qui ne requiert aucun objet déterminé, la rhétorique est le produit de l'expérience et de la routine; elle n'est qu'une mauvaise copie d'une partie de la politique, due à cette pernicieuse entreprise qui porte le nom générique de flatterie, et elle est la victime de l'immédiateté des désirs et des plaisirs (contre Pôlos et Calliclès). Or, déjà dans l'Eutyphron Socrate oppose au savoir formel de la sophistique la forme (eidos) à quoi tout ce qui est pieux se doit de l'être et telle qu'en l'utilisant comme modèle (παράδειγμα) on déclare pieux ce qui sera tel que lui. Il existe ainsi, d'une part, la sophistique qui ne subordonne pas la vie au Logos (raison, mesure, harmonie), mais à une morale de l'instinct liée à l'exercice du pouvoir, qui procède sans logos et a recours à l'art oratoire et, d'autre part, l'homme bon qui parle avec le regard posé sur une fin déterminée, la forme. Il s'agit donc de deux genres de vie dont le choix engage la vie sur un plan philosophique et ontologique. Seul le genre de vie philosophique mérite le titre d'Art, parce qu'il saisit la nature (φύσις) et la cause (αἰτία) de son objet, en formant un

Logos. (Au contraire, le genre de vie "rhétorique" n'est qu'une routine (ἔμπειρία) qui procède sans Logos (ἀλόγως). "En face du modèle idéal d'une âme où règnent arrangement et ordre, Socrate dresse le sur-homme de Calliclès, aussi insociable qu'il est insatiable. L'incapacité de communiquer (χοινωνεῖν) est due à ce qu'il s'est soustrait à la loi du cosmos et de l'être. En effet, ce qui joint ensemble Ciel et Terre, dieux et hommes, dans la communion, l'amitié, la justice, l'ordonnance, la discrétion, bref l'ordre, ce ne peut être ni l'ὕβρις ou la πλεονεξία préconisées par Gorgias ni la plate égalité souhaitée aveuglément par le vulgaire, c'est une sorte d'égalité, certes, mais l'égalité au sein même de l'inégalité, en deux mots: l'égalité géométrique" (57).

Lire sous la plume de Foucault que "le logos grec n'avait pas de contraire" est d'autant plus difficile à admettre que, neuf ans après sa préface de 1961, le même Foucault affirme dans sa Leçon inaugurale au Collège de France: "Chez les poètes grecs du VI<sup>ème</sup> siècle encore, le discours vrai - au sens fort et valorisé du mot - le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait dans ce qu'il disait: un jour est venu où la vérité s'est déplacée de

l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé  
 • lui-même: vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa réfé-  
 rence. Entre Hésiode et Platon un certain passage s'est établi,  
 séparant le discours vrai et le discours faux; partage nouveau  
 puisque désormais le discours n'est plus le discours précieux et  
 désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du  
 pouvoir. Le sophiste est chassé" (58). En effet, si Foucault parle  
 de "la grande séparation platonicienne" comme l'un des moments de  
 l'histoire des vérités coercitives, s'il parle de la dialectique  
rassurante de Socrate, comment peut-il alors sauver l'originalité du  
 geste cartésien qui sépare raison et folie. De fait, l'acte de  
décision qui unit et sépare raison et folie est beaucoup plus vieux  
 que celui que Foucault veut voir dans les Méditations métaphysiques  
 de Descartes. Le moment socratique marque la victoire de la dialectique sur l'ὄβρις de Trasymaque et de Calliclès et donc la victoire  
 d'un nouveau système de discours qui exclut, déplace et exile un autre  
 système. Telle structure d'exclusion n'est pas, par conséquent,  
 propre à Descartes, mais est un invariant qui court tout au long de  
 l'histoire de la philosophie et/ou de la raison. C'est seulement au  
 prix de cette rectification que, croyons-nous, l'idée foucauldienne selon  
 laquelle la nécessité de la folie est liée à la possibilité de l'histoire  
 prend tout son sens. Il semble cependant que Foucault ne s'intéresse pas  
 à l'histoire des hommes, mais à celle des héros de la culture.  
 Il semble que la volonté de vérité, cette prodigieuse machine conçue  
 pour exclure, trouve une sorte de justification négative, de raison  
 d'être inespérée, dans les intuitions de la douleur du monde (connaissance

nietzschéenne - dionysiaque) qu'eurent certaines figures privilégiées:

"tous ceux qui, écrit Foucault, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours" (59). Or c'est précisément dans cette idée, qui apparaît comme un leitmotiv (60), que nous croyons voir le fondement éthique (le privilège donné à une "expérience" de la douleur comme source de la connaissance) de l'Histoire de la folie à l'âge classique. C'est elle que vise la méthode archéologique de monstration qui veut atteindre dans l'histoire ce "degré zéro" de l'histoire, lorsqu'existait une expérience indifférenciée de la folie, lorsqu'il y avait communication entre ce qui n'était pas encore séparé, c'est-à-dire avant que la folie ne soit enfermée par la raison. Mais l'impossibilité de réaliser cette tâche - impossibilité, puisque cela impliquerait de reconstruire ce qui n'a pas de temporalité, de parler de l'ineffable, de parler de la folie qui est "absence d'oeuvre" et de parler depuis la raison qui a tu et domestiqué cette expérience - conduit Foucault à affirmer que "c'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui "que l'on peut penser "l'expérience tragique" de la folie. Il faut donc un acte de séparation.

#### II. 4. Généalogie, histoire et fiction.

"Maladie mentale et psychologie" et "Histoire de la folie à l'âge classique" font état de la volonté de remonter aux sources de la pensée



rationaliste dans son mouvement d'opposition à l'irrationnel. Afin de mener à bien cette entreprise la maladie mentale semble offrir un terrain privilégié, puisque le savoir médical sur la folie se constitue dans le sillage de la séparation tracée entre le normal et le pathologique, et parce que le système ou la série de systèmes d'oppositions que toute société établit se réduit aujourd'hui, selon Foucault, à la simple opposition entre le normal et le pathologique. Or, "cette codification de toutes les oppositions dans l'opposition entre le normal et le pathologique se produit, dans le fond, grâce à une opposition de rechange, implicite dans notre culture et très active, quoique presque invisible: l'opposition entre folie et raison...

L'opposition folie - raison fonctionne comme opposition de rechange qui permet de traduire toutes les anciennes positions propres à notre culture dans l'opposition majeure, souveraine, monotone entre normal et pathologique" (61) . La nécessité de la séparation, du partage, se voit ainsi légitimée par le système ou série de systèmes d'oppositions que Foucault rencontre dans l'histoire de toute société. Mais, là où Histoire de la folie était l'histoire de l'Autre, de la différence, Les mots et les choses se présente comme l'histoire de l'ordre, de la ressemblance, de l'identité, du Même (62). Dans la préface de ce dernier ouvrage Foucault exécute brièvement, mais brillamment, le prélude d'une symphonie à venir, celle dans laquelle seront examinés les problèmes de méthode que pose l'archéologie. "Socle positif des connaissances", "a priori historique", "positivité", "épistémè", autant de termes qui, dans leur acception strictement foucauldienne, conduisent

leur auteur à affirmer que "plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une "archéologie" " (63).

M. Foucault part de notre impossibilité de penser certains ordres, comme celui d'une "encyclopédie chinoise" citée par J.L. Borges. L'importance de cette référence ne réside pas tant dans la limite qu'elle impose à notre pensée, que dans la mise en évidence de "l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être". Entre les codes fondamentaux d'une culture qui fixent d'entrée de jeu pour chaque homme ses ordres empiriques et les théories scientifiques ou les interprétations des philosophes qui rendent compte de l'ordre et en expliquent la raison, existe un domaine plus fondamental, celui de "l'être brut de l'ordre" qui est à la fois sous-sol et fondement des différents ordres empiriques. "L'archéologie des sciences humaines", sous-titre de Les mots et les choses repose sur un ordre muet, sur une "expérience nue de l'ordre" qui se modalise dans l'histoire discontinue et scandée d'une culture et qui rend possible, à un moment donné, l'apparition d'une opinion, d'un discours, de connaissances, d'une théorie, d'institutions, de pratiques. Toute connaissance s'établit donc sur un fond de savoir (64) où les seuils de positivité, d'épistémologisation, de scientificité et de la formalisation (65) peuvent, mais aussi peuvent ne pas, être atteints. Il y a un niveau pré-réflexif et préconstitutif, une couche du savoir constituant et historique, le champ nu du savoir, l'expérience nue de l'ordre. Il y a, au-dessous des ordres empiriques et en deçà des interprétations, des commentaires et des critiques, il y a des choses qui sont ordonnables: "il y a de l'ordre". La substitution de l'axe

pratique discursive - savoir - science à celui de conscience - connaissance - science indique que la connaissance lège dans le champ du savoir, dans une région obscure où tous les ordres sont possibles. Toute ordonnance des choses est notre ordonnance; toute ordonnance est notre pratique qui opère le partage - l'Autre - et rassemble - le Même. Mais, si toute ordonnance est l'exercice d'une volonté de vérité qui veut nous faire croire que l'ordre est réel il s'agit maintenant de nous situer, anonymement, dans le lieu où tous les ordres sont possibles et, donc, où tous les discours sont possibles. "Les territoires archéologiques peuvent traverser les textes "littéraires", où "philosophiques" aussi bien que des textes scientifiques. Le savoir n'est pas investi seulement dans des démonstrations, ~~il~~ peut l'être aussi dans des fictions, dans des réflexions, dans des récits, dans des règlements institutionnels, dans des décisions politiques" (66).

Mais il nous semble que l'ordre, le sol positif sur lequel se bâtissent les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'il appelle, se trouve lui aussi marqué du sceau de l'interprétation car, que tous les ordres soient possibles ne modifie en rien le fait qu' "il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable" (67). L'ordre, alors, n'est pas seulement le réseau serré selon lequel les choses se disposent, se rassemblent et s'excluent, pas plus qu'il n'est seulement la condition d'existence des discours et de leurs énoncés. L'ordre, c'est aussi ce qui n'est possible qu'à travers un regard, une attention,

un langage. Il n'y a donc pas d'ordre, quel qu'il soit et où qu'il soit, sans une interprétation.

Le problème inéluctable de l'interprétation a été directement abordé par Foucault dans sa communication "Nietzsche, Freud, Marx" qui éclaire le projet archéologique. La découverte de "l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être" nous apparaît en effet comme étant contemporaine et intimement liée au changement de la nature du signe car si tous les ordres sont possibles, s'il y a au-dessous des ordres empiriques des choses qui sont ordonnables, c'est que l'interprétation est maintenant devenue infinie. Plutôt que de multiplier les signes dans le monde occidental, Marx, Nietzsche et Freud "nous ont remis en présence d'une nouvelle possibilité d'interprétation, ils ont fondé à nouveau la possibilité d'une herméneutique" (68). En acquérant au XIX<sup>e</sup> siècle une nouvelle fonction, celle de recouvrir l'interprétation, le signe a perdu sa simplicité de signifiant, sa densité propre s'est ouverte et l'interprétation est devenue une tâche infinie. Une fois la "ressemblance" disparue à jamais dans les folles aventures d'un Don Quichotte en quête d'un nouveau Graal, le Même, les signes sont venus se loger à l'intérieur de la représentation. "Au seuil de l'âge classique, le signe cesse d'être une figure du monde; il cesse d'être lié à ce qu'il marque par les liens solidaires et secrets de la ressemblance ou de l'affinité" (69). Le rapport du signifiant au signifié est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. La Logique de Port Royal le dit: "le signe enferme deux idées: l'une de la chose qui représente; l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première" (70).

Dans la pensée classique les signes sont ainsi coextensifs à la représentation; idée et signe sont parfaitement transparents l'un à l'autre de sorte que, comme au XVI<sup>e</sup> siècle mais de façon différente, "sémiologie" et "herméneutique" se superposent. La fin de l'épistémè classique va coïncider avec la libération, à l'égard de la représentation, du langage, du vivant et du besoin. Avec l'épistémè du XIX<sup>e</sup> siècle se donne, en même temps qu'une émergence des choses qui exhibent leur intérieur ou "fond", la destruction du discours classique et le déclin du primat du langage que l'épistémè classique avait introduit. Ce n'est plus le langage, ce n'est plus le discours qui ordonne les représentations, qui intéresse mais le référent éludé et jusqu'alors seulement représenté. Cogito, sed non sum! Qui suis-je, puisque je ne suis ni le langage que je parle, ni le travail que je fais, ni la vie que je vis? L'épistémè classique qui s'était ouverte avec Don Quichotte se ferme avec Justine et Juliette, avec l'obscur violence répétée du désir qui agite les limites de la représentation, avec le divin marquis de Sade qui entrevoit la possibilité de dépasser la raison dans la violence.

Lorsque se brouille la transparence entre l'ordre des choses et celui de la représentation qu'on peut en avoir, les choses se replient sur elles-mêmes et sur une exigence extérieure à la représentation. Libérées du carcan de la représentation et inscrits dans l'histoire, les signes cessent de renvoyer à un texte primitif et originaire. Il n'y a alors plus rien à interpréter car "tout est déjà interprétation", chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes... Les signes sont des interpréta-

tions qui essayent de se justifier, et non pas l'inverse" (71). Infinie quant à sa tâche, l'interprétation aujourd'hui ne peut vivre qu'à l'écart et contre la sémiologie qui la retient, la codifie et la limite au déchiffrement d'un ordre. S'il doit y avoir une herméneutique, que ce soit une herméneutique ouverte vers l'extérieur et qui, étrangère à tout mythe de l'intériorité "entre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là, écrit Foucault, que nous reconnaissons Nietzsche" (72) et c'est là, disons-nous, où réside la clé interprétative de Histoire de la folie et de la lecture foucauldienne de Descartes. Mais, demandera-t-on, comment parler de clé interprétative là où l'interprétation se doit d'être infinie et circulaire. La réponse à cette question c'est Foucault lui-même qui nous la donne en des paragraphes que le lecteur voudra bien nous pardonner de citer in extenso mais qui ne peuvent être "interprétés" que dans le jeu de la stricte répétition de ce qui a été dit: "C'est surtout chez Nietzsche et Freud, d'ailleurs, à un moindre degré chez Marx, que l'on voit se dessiner cette expérience, je crois si importante pour l'herméneutique moderne, que plus on va loin dans l'interprétation, plus en même temps on s'approche d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture... Qu'est-ce pour lui (Nietzsche) que <sup>la</sup> philosophie, sinon une sorte de

philologie toujours en suspens, une philosophie sans terme, déroulée toujours plus loin, une philologie qui ne serait jamais absolument fixée? Pourquoi? C'est, comme il le dit dans Par-delà le Bien et le Mal, parce que "périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être"... Ce qui est en question dans le point de rupture de l'interprétation, dans cette convergence de l'interprétation vers un point qui la rend possible, ce pourrait bien être quelque chose comme l'expérience de la folie... Cette expérience de la folie serait la sanction d'un mouvement de l'interprétation qui s'approche à l'infini de son centre, et qui s'effondre calcinée" (73). "L'expérience de la folie" serait donc bien le point le plus proche de la connaissance absolue et c'est cette "expérience" qui enfin nous explique de façon plus "précise" le sens que la folie conserve malgré, voire même à cause de son exclusion par la ratio cartésienne.

Mais par expérience de la folie Foucault a-t-il voulu dire "conscience" ou "prescience", ou encore pressentiment de la folie? Il faut répondre non à la question. Foucault croit-il donc vraiment que de grands esprits comme Nietzsche peuvent avoir "l'expérience de la folie"? "Oui, oui", répond Foucault à un incrédule M. Demonbynes qui confesse - et qui l'en blâmerait - ne pas comprendre. Qu'est-ce donc que cette "expérience de la folie" dont parle Foucault? Depuis le "geste" d'exclusion du XVII<sup>e</sup> siècle la folie se caractérise par un statut ambigu. Dénoncée par la raison, rejetée par la culture occidentale, la folie est aussi la vérité dénudée de l'homme et la vérité de la culture qui la dénonce. L'histoire de la folie, c'est l'histoire invisible mais essentielle de la culture occidentale où la raison main-

tient un rapport étrange, à la fois de crainte et de fascination, avec ce qu'elle exclut. Or voilà que libérée, pour ainsi dire, de sa fange pathologique la folie apparaît aujourd'hui dans sa vérité qui est d'être au coeur du langage. Maladie mentale et folie, deux configurations épistémologiques différentes, "se dénouent maintenant sous nos yeux ou plutôt dans notre langage" (74) . Dans l'histoire occidentale l'expérience de la folie s'est déplacée le long d'une série d'interdits de langage; la folie, c'est le langage dénié, exclu et tu. Mais voilà qu'avec Freud l'expérience de la folie se déplace vers une région où elle voisine avec la littérature, telle du moins que cette dernière est transfigurée avec Mallarmé, R. Roussel et A. Artaud. Car folie et littérature ont ceci en commun qu'elles ne parlent pas selon un code établi qu'il faudrait ensuite déchiffrer. Folie et littérature deviennent des langages qui s'impliquent eux-mêmes, c'est-à-dire qui énoncent dans leur énoncé la langue dans laquelle ils s'énoncent. Elles ne sont pas une langue qui s'exprime dans une langue mais plutôt une parole qui crée son propre langage, au moment même où elle parle, dans l'acte même où elle le profère - langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue. Etrange expérience que celle où la faille interne du langage aboutit, dans la folie, à la chute dans un infini où rien n'est dit, à "l'absence d'oeuvre" et, dans la littérature, au pouvoir de nommer librement les choses et donc de créer une oeuvre. Etrange voisinage qui, au-dessus d'une impossibilité bâtie par notre histoire, renvoie la folie et la littérature à l'être du langage. L'agent de cette modification du savoir c'est Freud, qui a débûsqué la folie de la nosographie des maladies mentales et son symptôme



c'est Nietzsche qui, le premier, a manifesté que l'oeuvre littéraire ou philosophique n'est pas le déchiffrement d'une vérité cachée mais de la vérité puisque devenant fou il pouvait aller jusqu'à affirmer: "je suis la vérité". Avoir l'expérience de la folie ce n'est pas découvrir, révéler une signification cachée parce qu'elle est plus fondamentale, dire le vrai du réel. C'est, au contraire, renvoyer le dit à l'infinie multiplicité, diversité et différence du sens. Etre nu de l'ordre, infinité du discours, tâche infinie de l'interprétation, tout ceci nous renvoie à l'être du langage qui n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet, à la béance du sens où parole et langue s'impliquent mutuellement, se disent l'une l'autre et l'une à l'autre. "Ce qui me paraît décevant, naïf, dans les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde, ou constitués par les hommes, et que jamais on n'interroge l'être même des signes. Qu'est-ce que cela, le fait qu'il y ait des signes, des marques, du langage? Il faut poser le problème de l'être du langage, comme tâche pour ne pas retomber à un niveau de réflexion qui serait celui du XVII<sup>e</sup> siècle, au niveau de l'empirisme" (75). Telle est ainsi l'expérience qui, dans le voisinage de la folie et de la littérature, s'approche balbutiante et ne peut pas encore être nommée...si ce n'est, répétons-le, dans un acte de séparation.

Certes, nous appartenons encore au système d'interprétation que le XIX<sup>e</sup> siècle a inauguré. Certes, nous sommes voués à la construction de discours sur les discours, nous sommes condamnés à nous mettre à l'écoute, sous les mots, du discours qui serait plus essentiel. Mais

devons-nous pour cela traiter le déjà-dit selon le jeu du signifiant et du signifié afin de pouvoir dire le non-dit du dit, le vrai du réel? Non, car l'objet de Foucault n'est pas le commentaire avec sa méfiance allégorique, pas plus qu'il n'est les possibilités formelles qu'offre le langage: "personnellement, dit Foucault, je suis plutôt hanté par l'existence des discours, par le fait que des paroles ont eu lieu, ces événements ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes...mon objet n'est pas le langage mais l'archive, c'est-à-dire l'existence accumulée des discours" (76). Foucault est redevable à Nietzsche, Marx et Freud qui, en modifiant la façon dont le signe en général peut être interprété, ont profondément modifié l'espace de répartition sur lequel les signes peuvent être des signes. Que ce soit avec la "profondeur" de Nietzsche, la "platitude" de Marx ou la spatialité de Freud, nous sommes constamment invités à opérer une analyse verticale du signifié. Aussi, établir la positivité d'un discours sur son fond de savoir c'est décrire un ensemble d'énoncés dans la dimension de la profondeur, c'est-à-dire selon la dispersion d'une extériorité. Dans cette tâche infinie qu'est l'interprétation Foucault veut éviter la fatalité du commentaire où le signifié est en excès sur le signifiant et où l'insondable trésor caché du signifiant permet de manifester le signifié en excès, pour ne considérer que le seul fait de l'apparition historique du discours. L'archéologie prend les faits de discours comme des événements qui ont une matérialité propre,

comme des pratiques qui forment systématiquement, et selon un système réglé de différences et de dispersion, les objets dont ils parlent, comme des pratiques discursives qui s'articulent sur des pratiques non discursives, comme des énoncés qui sont porteurs d'une "fonction énonciative" et qui appartiennent à une "formation discursive" caractérisée par une "positivité", laquelle joue le rôle d' "a priori historique". L'histoire des choses dites jouit d'un "a priori historique" auquel l'archéologie assigne le rôle de rendre compte de la dispersion des énoncés. L'archéologie traite les faits de discours comme des événements et des segments fonctionnels qui forment système de proche en proche et dont le sens ne doit pas être cherché à côté d'eux, sous eux ou derrière eux, mais dans la différence qui les articule sur d'autres énoncés. Ayant pour "objets" les choses dites, écrites, prononcées, bref ce qui existe, "l'analyse énonciative est donc une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation... De ce point de vue, on ne reconnaît pas d'énoncé latent: car ce que à quoi en s'adresse, c'est à la patence du langage effectif" (77).

Et pourtant, partie empiriquement de la psychiâtrie, de la clinique ou de l'histoire naturelle, l'archéologie produit des "discours" qui ne sont pas les mêmes que les figures originelles. A l'aide d'une méthode qui se refuse de formaliser ou d'interpréter et qui a ses racines dans la mutation épistémologique de l'histoire telle qu'elle apparaît chez Bachelard, Althusser, Canguilhem, Dumézil et Guérout, mais aussi dans l'école historique de Cambridge, l'école soviétique et l'école française des Annales, Foucault construit une réalité dont personne

n'avait jusqu'alors soupçonné l'existence, ou plutôt qui n'avait jamais été vue. On reconnaîtra bien sûr ici le nouveau rôle attribué à la notion de discontinuité dans l'entreprise de réécriture dans la forme maintenue de l'extériorité de ce qui a été dit dans sa matérialité événementielle. Là où les vieilles questions de la vieille histoire - l'histoire des idées - interrogeaient la nécessité, les relations de cause à effet, l'influence, la chronologie et la hiérarchie, l'origine et la fin, la prise de conscience, là où régnaient les vastes unités et les totalités définitives, "l'histoire nouvelle" cherche tous les hérissements de la discontinuité et décrit des phénomènes de rupture, des redistributions récurrentes, des déplacements et des transformations, des filiations impensées, des actes et des seuils épistémologiques, des configurations épistémologiques, rendant possibles des configurations du savoir qui existent ou qui sont seulement possibles. L'archéologie est aux prises avec des séries, des événements qui coexistent avec d'autres événements, des référentiels et des espaces de dispersion pour des énoncés. Une nouvelle méthode révèle ainsi de nouveaux objets, des réalités que la raison ne reconnaît plus car elle ne sait ni où les ranger, ni sous quel code les classer, parce que si la méthode archéologique récupère l'ouverture de la raison et la libération de son architectonique, elle prétend le faire sans la raison. Loin de démontrer, et donc de compromettre le travail de la raison dans son progrès dialectique, l'archéologie prétend montrer sans interpréter, sans valoriser, sans hiérarchiser: "Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des

choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie, à la description intrinsèque du monument" (78). Mais, demandera-t-on, est-il vraiment possible de récupérer le dit dans sa stricte matérialité d'événement, sans intention prescriptive et sans interprétation? Est-il possible, en d'autres termes, de "contourner" l'argument de la raison de la même façon que, selon Foucault, Descartes "contourne" l'argument de la folie? Nous ne le croyons pas et, nous réservant pour plus tard le droit de nous expliquer quant à la ratio cartésienne, nous voudrions montrer maintenant que l'analyse énonciative, l'archéologie de Foucault, est une histoire qui relève de la fiction.

Il convient d'abord de noter que la discontinuité que l'archéologie prend en charge est dominée par une philosophie de l'histoire reconstruite, à la mode hégélienne, depuis un présent qui illumine tout son sens antérieur. L'Histoire de la folie est la chronique des "structures binaires", des dualités; elle est l'histoire de toutes les variations possibles du négatif. Le présent, ce sont les structures immobiles du tragique qui se manifestent dans les dialectiques de l'histoire car "l'expérience tragique", "l'expérience de la folie", ne nous apparaît que dans un geste d'exclusion, dans un acte de séparation (Urteil): "il ne fait aucun doute, affirme Foucault, que la question du partage entre raison et déraison n'est devenue possible qu'à partir de Nietzsche et d'Artaud. Et c'est le sous-sol de notre connaissance moderne de la folie que j'ai voulu interroger. S'il n'y avait pas eu

dans ce sol quelque chose comme une faille, l'archéologie n'en aurait été ni possible, ni requise" (79). Qu'on ne s'y trompe donc pas: plus que de discontinuité, il s'agit de limite qu'il faut entendre non pas comme le lieu où viendraient s'échouer, à la dérive du sens, les discours en quête de ré-organisation et de re-commencement - ce serait alors la limite de toute entreprise néo-criticiste -, mais comme l'espace où émerge çà et là, hic et nunc, parfois et toujours "l'expérience de la folie" qui est là limite absolue de la connaissance. Développant l'image d'une fièvre dionysiaque - nietzschéenne, l'histoire de Foucault se déroule au rythme d'une conception dialectique de la santé et de la maladie. Homère et Beethoven, Hölderlin et Baudelaire, Kleist, Schiller, Sade et Goya, Byron, Dostoïevsky, Artaud et surtout Nietzsche seraient la preuve de l'étroite relation qui existe entre le savoir absolu et la maladie mentale. On nous reprochera sans doute de faire d'un cas limite la limite de tous les cas. On nous accusera d'attribuer à l' "expérience" une importance excessive, puisque Foucault lui-même l'a critiquée dans L'archéologie du savoir. Et l'on nous dira que quand bien même nous aurions raison, l'oeuvre de Foucault se divise en une période pré-nietzschéenne et une période post-nietzschéenne ou, plus exactement, qu'il y a "an early period in which Nietzsche is not an important figure, and a later one in which finding the right response to Nietzsche becomes all-important" (80). A cela nous répondrons que si Nietzsche est en effet une figure primordiale dans ce que Rorty appelle "a later period" dans l'oeuvre de Foucault c'est essentiellement parce qu'il est omniprésent dans Histoire de la folie et parce que Histoire de la folie oriente toute la réflexion postérieure

de Foucault. Bien avant Surveiller et punir et sa "généalogie de la morale", n'est-ce pas Nietzsche aussi qui hante les mots et les choses: "si j'avais à recommencer ce livre achevé il y a deux ans, j'essaierais, dit Foucault en 1967, de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique, que j'ai eu la faiblesse de lui donner. Elle est due au fait, sans doute, que mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme "proprement dit" (81). Mais on nous objectera maintenant que Nietzsche n'est que fort peu cité - deux fois, je crois - dans L'archéologie du savoir, alors que dans Nietzsche, la généalogie, l'histoire, publié en 1971 dans une collection d'essais dédiés à J. Hyppolite, il devient l'objet même du discours de Foucault. A cela nous répondrons d'abord que si Nietzsche est peu cité dans L'archéologie du savoir c'est parce que sa présence est si évidente qu'il n'est pas besoin de la rappeler au lecteur. Nous répondrons ensuite que Nietzsche, la généalogie, l'histoire n'est pas le texte de rupture avec la période archéologique - la "early period" de Rorty; il n'est pas, contrairement à ce que l'on a pu dire, le manifeste de la nouveauté d'une généalogie nietzschéenne qui viendrait se substituer à l'archéologie. Il est vrai que Foucault cesse d'utiliser le terme "archéologie" après 1971, mais ce n'est pas parce que la généalogie rend l'archéologie caduque; c'est au contraire parce que la "généalogie" est le nom propre de l' "archéologie". Comme le dit très bien Franco Rella, "Le problème de la généalogie, chez Foucault, est en réalité le problème de l'archéologie, mais d'une archéologie qui est privée d' "archè", qui est privée de principe". (82). Face aux ambiguïtés et aux difficultés que pose l'archéologie dans son rapport avec l'histoire, la

généalogie nietzschéenne offre la possibilité de mieux comprendre le travail de Foucault: "La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l' "origine" " (83). Il s'agit donc bien, avec la généalogie nietzschéenne, d'asséner l'ultime coup de marteau à l'histoire infatuée des notions métaphysiques de totalité, d'identité, d'origine, bref à "l'histoire traditionnelle", mais il s'agit aussi de lui opposer la "wirkliche Historie", car le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer les chimères de l'origine. Et c'est une philologie du terme "origine" telle qu'on la trouve chez Nietzsche qui conduit Foucault à "l'histoire effective" de la généalogie. Parmi les différents termes allemands que le français traduit par origine, Ursprung est en effet souvent récusé par le généalogiste. La recherche de l'origine est alors synonyme de recherche de l'essence, de la forme qui précède l'histoire et est la condition de sa fin, de la fin de l'histoire. Car lorsque le généalogiste se met à l'écoute de l'histoire, il apprend que rien n'est premier, qu'il n'y a pas de secret essentiel, que les savoirs ne sont jamais donnés mais toujours construits, qu'il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement "la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard" (84), que la rationalité du devenir de l'histoire n'est qu'un hasard, que les vérités éternelles ne sont ni originales ni dernières mais des mensonges ou des inventions. Ce que découvre la "wirkliche Historie" du généalogiste c'est que ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet, ni du côté du concept, il n'y a de point fixe à partir





duquel on puisse récupérer la totalité des discours, l'universalité de la vérité. Plus d'origine, plus de fin; rien que des événements et un champ de possibilités stratégiques. Doutera-t-on encore à la lecture de ce brillant essai sur la généalogie d'un Foucault nietzschéen que son titre pourrait bien être: Foucault, la généalogie, l'histoire? Et si l'on doute encore parce que l'on ne retrouve pas - comme si l'on pouvait retrouver quelque chose! - le vrai Nietzsche, alors, que l'on entende Foucault: "Maintenant, je reste muet quand il s'agit de Nietzsche. Du temps où j'étais prof, j'ai souvent fait des cours sur lui, mais je ne le ferais plus aujourd'hui. Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale... La présence de Nietzsche est de plus en plus importante. Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Moi, les gens que j'aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt" (85).

Voilà donc un univers foucauldien tout matériel fait de virtualités sans forme encore; des pratiques qui créent des objets, des objectivations, des objets qui n'existent que dans et par une pratique, des pratiques qui remplissent le creux laissé par les pratiques voisines et qui s'expliquent par conséquent à partir de celles-ci (86). Les pratiques actualisent les virtualités. On dirait par amusement et en utilisant un vocabulaire aristotélicien que l'objet foucauldien c'est un τοῦνδε, quale quid sit, et

un objet, hoc aliquid, car l'objet est, par la pratique qui le produit, à la fois matière et forme. L'objet est ce qu'il est, ce qu'il peut être, certes, mais ce qu'il est et c'est tout. Les objets, les choses, n'existent que par relation. Les relations que l'on découvre entre les énoncés ne sont pas le contenu latent des énoncés; elles sont une construction - fiction - mais une construction que Foucault veut exacte sitôt que les relations ainsi décrites peuvent être assignées réellement aux événements pris dans leur matérialité. Tout dépend de tout, rien n'existe transhistoriquement; bref, tout est historique. Alors, il n'y a plus de rationalité du devenir; nul objet n'est appelé à devenir telle objectivation. "La folie n'existe pas"; elle n'existe pas transhistoriquement, mais elle est historiquement quelque chose. Dire que "la folie n'existe pas" c'est dire, à la fois, qu'elle n'est pas un objet naturel et qu'on ne peut pas discuter "raisonnablement" de l'attitude qu'il faut adopter à son égard. Car la raison, elle aussi est historique, en ce sens qu'elle parle à partir de pratiques et sur des objectivations. A pratiques différentes, objets différents et raisons différentes. La méthode foucauldienne déplace ainsi les frontières de la philosophie et de l'histoire parce qu'elle transforme le contenu de l'une et de l'autre. Histoire et Vérité; il fallait bien que cela craque un jour. L'Histoire devient histoire des vérités et des mensonges, histoire de ce que les hommes ont appelé les vérités - pensant à la Vérité - et de leurs luttes autour de ces vérités.

Mais si la Vérité n'existe pas, si les vérités ne sont que des mensonges, que vaut l'Histoire de la folie à l'âge classique? En réalité, "l'histoire de la folie ne pourrait être "vraie" que si elle était naïve,

c'est-à-dire écrite par un fou; mais elle ne saurait alors être écrite en termes d'histoire, et nous voici renvoyés à la mauvaise foi incoercible du savoir. C'est là une fatalité qui dépasse de beaucoup les simples rapports de la folie et de la déraison; en fait, elle frappe toute "pensée", ou pour être plus exact, tout recours à un métalangage, quel qu'il soit: chaque fois que les hommes parlent du monde, il existent au coeur du rapport d'exclusion, lors même qu'ils parlent pour le dénoncer: le métalangage est toujours terroriste..."

(87). Qu'on se souvienne du: il faut donc un acte de séparation.

En prétendant produire le réel dans le sens de rendre visible, de faire apparaître et comparaître (pro-ducere) ce qui est, l'archéologie-généalogie se veut monstration, c'est-à-dire opération qui vise à connaître sans intention prescriptive. Mais, demandera-t-on, avec quel langage peut-on faire l'histoire de la séparation - ou de quelque histoire que ce soit - et l'archéologie d'un silence, si ce n'est avec le langage de la raison - puisque toute histoire est histoire de la raison? Le nom propre de l'archéologie foucauldienne c'est la généalogie; le nom propre de l'histoire foucauldienne c'est la fiction: "Mon livre (Les mots et les choses) est une pure et simple "fiction"; c'est un roman, ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés"

(88). Et ce n'est par hasard que la réflexion sur l'ordre est convoquée dans Les mots et les choses en même temps qu'un texte de J.L. Borges, de l'auteur de "Ficciones"; voici une autre fiction:

"Le jardin aux sentiers qui bifurquent est une énorme devinette ou parabole dont le thème est le temps: cette cause cachée

lui interdit la mention de son nom.  
 Omettre toujours un mot, avoir recours  
 à des métaphores ineptes et à des péri-  
 phrases évidentes, est peut-être la  
 façon la plus emphatique de l'indiquer.  
 C'est la façon tortueuse que préféra  
 l'oblique Ts'ui Pên dans chacun des  
 méandres de son infatigable roman.  
 J'ai confronté des centaines de manus-  
 crits, j'ai corrigé les erreurs que la  
 négligence des copistes y avait intro-  
 duites, j'ai conjecturé le plan de ce  
 chaos, j'ai rétabli, j'ai cru rétablir,  
 l'ordre primordial, j'ai traduit  
 l'ouvrage entièrement: j'ai constaté  
 qu'il n'employait pas une seule fois le  
 mot temps. L'explication en est claire.  
Le jardin aux sentiers qui bifurquent  
 est une image incomplète, mais non  
 fausse; de l'univers tel que le conce-  
 vait Ts'ui Pên. A la différence de  
 Newton et de Schopenhauer, votre ancêtre  
 ne croyait pas à un temps uniforme,  
 absolu. Il croyait à des séries infinies  
 de temps, à un réseau croissant et verti-  
 gineux de temps divergents et parallèles.  
 Cette trame de temps qui s'approchent,  
 bifurquent, se coupent ou s'ignorent  
 pendant des siècles, embrasse toutes les  
 possibilités. Nous n'existons pas dans  
 la majorité de ces temps; dans quelques-  
 uns vous existez et moi pas; dans d'autres,  
 moi, et pas vous; dans d'autres, tous les  
 deux. Dans celui-ci, que m'accorde un  
 hasard favorable, vous êtes arrivé chez  
 moi; dans un autre, en traversant le  
 jardin, vous m'avez trouvé mort; dans un  
 autre, je dis ces mêmes paroles, mais je  
 suis une erreur, un fantôme" (89).

Certes, Foucault fait vaciller "notre pratique millénaire du Même et de  
 l'Autre" mais son Autre n'apparaît que dans un "geste de séparation"  
 qui n'existe pas. Il n'a pas vu que "cette trame de temps qui s'appro-  
 chent, bifurquent, se coupent ou s'ignorent pendant des siècles,  
 embrasse toutes les possibilités" et que, par conséquent, tous les  
discours sont possibles. En s'embarquant sur la "Stultifera navis"

Foucault a cru - ou plutôt voulu - lever l'ancre du port de la raison. Mais lorsque les villes ont cessé de recevoir les fous d'autrui, lorsque les Narrenschiften ont dû laisser les rivières et les fleuves pour aller s'aventurer sur la mer houleuse de l'âge classique, il a bien fallu désigner un capitaine et choisir un autre port de destination. Ce fut "le grand renfermement"... et Descartes.

### III. L'exemple de Descartes.

"Ce fut à Descartes à qui l'auteur réel de l'histoire de la folie confia la tâche de nous présenter l'idée de la folie à l'âge classique".  
G. Canguilhem.

L'importance que M. Foucault attribue à la première Méditation ne saurait être exagérée. M. Blanchot l'a bien vu, lui qui parle de "la rupture solennelle de la première Méditation" et qui, à propos de la fameuse phrase: "Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples" écrit: "Écoutons cette sentence, il s'agit d'un moment décisif de l'histoire occidentale: l'homme, comme accomplissement de la raison, affirmation de la souveraineté du sujet capable du vrai, c'est l'impossibilité de la folie, et certes il peut arriver aux hommes d'être fous, mais l'homme même, le sujet en l'homme, ne saurait l'être car, seul est l'homme celui qui s'accomplit par l'affirmation du Je souverain, dans le choix initial qu'il fait contre la Dérison; manquer, en quelque manière, à ce choix, ce serait tomber hors de la possibilité humaine, choisir de n'être pas homme" (90). Ne serait homme que celui qui

choisit la Raison contre la Dérison. Allons donc! Personne ne choisit la raison ou la folie, et Descartes moins qu'un autre: n'est-ce pas son Discours de la méthode qui s'ouvre en ces termes: "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée", même si l'ironie n'est pas étrangère aux propos! C'est donc bien à juste titre que le Cercle d'épistémologie s'inquiétait naguère que "l'exemple de Descartes pourrait ici avoir une valeur discriminante" (91); car Descartes n'est en effet qu'un prétexte. Puisque "c'est seulement dans l'acte de séparation et à partir de lui" que l'on peut penser "l'expérience tragique de la folie", ce point le plus proche de la connaissance absolue, il fallait un acte de séparation et c'est aux Méditations de Descartes que l'on imputera la responsabilité théorique du "geste" qui exclut la Dérison. Comme il est dommage de ne pouvoir dire du discours de Foucault: "...ce n'est pas un discours de vérité, mais un discours mythique, au sens fort du terme, et je crois secrètement sans illusion sur l'effet de vérité qu'il produit. C'est d'ailleurs ce qui manque à ceux qui, suivant les traces de Foucault, passent à côté de cet agencement mythique et se retrouvent avec la vérité, rien que la vérité" (92)! Dommage, car Foucault lui-même est de ceux qui "passent à côté de cet agencement mythique" et se retrouvent avec la vérité, dans l'expérience de la folie, en dépit, ou plutôt à cause de l'exclusion de la folie par la ratio cartésienne...folie que Descartes n'exclut jamais.

La lecture foucauldienne de Descartes est une histoire qui induit "des effets de vérité avec un discours de fiction"; écoutons une dernière fois M. Foucault: "Quant au problème de la fiction, il

est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il semble qu'il y ait possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, "fabrique" quelque chose qui n'existe pas encore, donc fictionnel" (93). J. Baudrillard a tort; en faisant "travailler la fiction dans la vérité", Foucault a beaucoup d'illusions sur "l'effet de vérité" que produit un "discours de vérité", le sien, et non pas un "discours mythique". En "fabriquant" la fiction, d'une exclusion de la Dérison par la ratio cartésienne, Foucault induit un effet de vérité et construit la vérité en double de la Raison occidentale. C'est sur le fond de ce "geste" d'exclusion qu'apparaît, telle son ombre négative, la présence récurrente de "l'expérience de la folie" qui revendique pour elle seule les droits à la Vérité. P. Veyne a raison, à tort: Foucault est "le premier historien complètement positiviste", lui qui proclame solennellement que la vérité de l'Occident, c'est la vérité de la Dérison exclue par la ratio de Descartes.

Mais il nous faut arrêter là ce déjà trop long commentaire sur la lecture foucauldienne d'un "quelque chose qui n'existe pas encore, donc fictionnel". Arrêtons-nous, donc, pour mieux proposer une autre lecture de Descartes. Loin d'être exclue par la raison, la folie, au même titre et avec la même valeur heuristique que les sens, le rêve et le dyptique du Dieu trompeur, dont l'hypothèse métaphysique est intimement liée au Dieu créateur des vérités éternelles, et du malin génie, participe d'un doute hyperbolique qui développe les étapes

successives d'une authentique critique de la rationalité humaine. Si l'économie dubitative de la première Méditation peut produire l'argument de la folie, c'est bien, contrairement à ce qu'avance Foucault, parce que la folie est un argument que la raison se propose à elle-même dans son mouvement hyperbolique de disqualification du fondement sensible de la connaissance. Sitôt l'unité du savoir fondée sur l'unité de l'intelligence, la raison est toujours demeurée une et indivisible. Pas même la doctrine de la création des vérités éternelles ne peut entamer cette unité. Cependant, le sol, "le roc et l'argile", sur lequel se meut la raison s'ouvre vers 1630 sur la question du fondement de la rationalité de cette raison. Convoquée par une raison finie, créée, qui s'interroge sur le statut de sa propre rationalité, la folie dont parle Descartes ne peut jamais être celle qui empêche la raison de fonctionner; elle est celle qui trompe la raison, celle qui trompe l'honnête homme d'avant la métaphysique, d'avant le fondement découvert de la rationalité de nos raisons. N'est-ce pas Descartes qui dit à Burman: "...l'auteur considère ici un homme qui commence à philosopher et qui ne fait attention qu'à ce dont il avait pris connaissance" (94). Derrida avait donc raison, contre Foucault, lorsqu'il proposait une lecture "ingénue", un interlocuteur vulgaire", car la naïveté s'avère être essentielle dans l'élaboration d'une métaphysique rigoureuse et de la science (95). Descartes n'exclut pas la Dérison; tout au contraire, il la convoque dans la méditation d'un honnête homme qui accepte l'épreuve de la folie, celle de se considérer comme fou: "La valeur du projet métaphysique vient justement de ce qu'il inclut, au lieu de les (scil. la folie, le



rêve) exclure. Telle est du moins, écrit J.M. Beyssade, la conviction de Descartes, que M. Foucault rejette passionnément" (96). Nulle exclusion, donc, mais inclusion de l'argument de la folie, folie entendue comme chimère, illusion, erreur, dans le travail d'une raison cartésienne qui gagne ses lettres de créance dans un doute radical qui finit par rejaillir sur l'esprit lui-même. Rapport de la raison à la raison, et non pas de la raison à la folie. Rapport de la raison à l'ir - rationnel, c'est-à-dire au fondement rationnel, d'une rationalité incompréhensible puisque toute-puissance divine, de notre rationalité. Relisons Descartes: 'on y trouvera une conception beaucoup plus souple et flexible de la raison que celle que Foucault choisit de voir. On y trouvera une raison qui n'hésite pas à recourir à la fiction de l'ordre - fiction épistémologique où l'ordre inventé retrouve l'ordre préétabli, à la fable du "Monde" - fiction rhétorique qui, sans contrevenir aux lois de la création effective, a pour fonction principale de faire passer la nouveauté de la physique cartésienne tout en répondant à des exigences métaphysiques, et à l'hypothèse du Dieu trompeur - hypothèse métaphysique d'un revers total de notre conscience logique, pour atteindre le fondement de la rationalité de nos raisons. C'est à l'essai de reconstruction de cet extraordinaire cheminement que nous entendons maintenant nous atteler, le thème de la fiction nous servant de point de repère.

Notes.

- (I) M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Tel, 1979, p. 56. Sauf indication contraire, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition. Il convient en effet d'indiquer que dans la première édition publiée chez Plon en 1961 apparaît une préface qui a été supprimée par Foucault dans l'édition Gallimard de 1972. Cette dernière, en revanche, est accompagnée de deux appendices, La folie, l'absence d'oeuvre et Mon corps, ce papier, ce feu, qui ne figuraient pas dans l'édition de 1961 et qui ne figurent pas non plus dans l'édition de la collection Tel. Quant à la synchronie temporelle et structurale dont nous allons faire mention, voir E. Trias, Filosofia y carnaval, Barcelona, Anagrama, 1973.
- (2) Histoire de la folie, p. 57.
- (3) Ibid., p. 58.
- (4) J. Derrida, "Cogito et histoire de la folie", dans L'écriture et la différence, Paris, Le Seuil, 1967, p. 78. Il s'agit d'une conférence donnée le 4 mars 1963 publiée la même année dans la Revue de métaphysique et de morale.
- (5) M. Foucault, op.cit., p. 56.
- (6) J. Derrida, op.cit., p. 75.
- (7) Toutes nos citations de Descartes renvoient à l'édition des Oeuvres de Descartes par C. Adam et P. Tannery, 13 volumes, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Vrin, 1964-1974. Nous désignons cette édition par les initiales A.T, suivies de l'indication du tome (en chiffres romains), de la page et de la ligne (en chiffres arabes). Nous utilisons également l'édition que F. Alquié a donnée des Oeuvres philosophiques de Descartes, 3 volumes, Paris, Garnier, 1963-1973 que nous désignons par les initiales F.A, suivies du tome (en chiffres romains) et de la page (en chiffres arabes).  
Première méditation, A.T, IX-I: "Sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem (si je m'appliquais quelque exemple venant d'eux), A.T, VII, 19, 10-12.
- (8) J. Derrida, op.cit., p. 81.
- (9) Ibid., p. 85.
- (10) Ibid., p. 86-87.
- (11) Ibid., p. 87.

(I2) M. Foucault, Histoire de la folie (1972), "Mon corps, ce papier, ce feu", p. 589.

(I3) Ibid., p. 591.

(I4) Une chose qui pense est pour Descartes "une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent", Méditation seconde, A.T., IX-1, 22. La pensée est "l'attribut principal" de la substance pensante, et c'est à elle que se réfèrent les modes de la pensée; voir les Principes de la philosophie, I, 53.

(I5) M. Foucault, op.cit., p. 594.

(I6) Répondant à des questions de M. Chapsal, M. Foucault précise ce qu'il faut entendre par système: "Par système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient... Avant toute existence humaine, toute pensée humaine, il y aurait déjà un savoir, un système, que nous redécouvrons... Qu'est-ce que c'est que ce système anonyme sans sujet, qu'est-ce qui pense? Le "je" a explosé (voyez la littérature moderne) - c'est la découverte du "il y a". Il y a un on. D'une certaine façon on en revient au point de vue du XVII<sup>e</sup> siècle, avec cette différence: non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité... La tâche de la philosophie actuelle... c'est de remettre au jour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système... Il est le fond sur lequel notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant", La quinzaine littéraire, 16 mai 1966, No 5.

(I7) M. Foucault, op.cit., p. 593-594.

(I8) M. Foucault écrit, op.cit., p. 157: "A l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique. Et c'est sans doute ce qui donne à la reconnaissance de la folie à cette époque - ou, comme on voudra à sa non-reconnaissance - son style particulier. Toute folie cache une option, comme toute raison un choix librement accompli. Ceci se laisse deviner dans l'impératif insistant du doute cartésien; mais le choix lui-même, ce mouvement constitutif de la raison, dans lequel la déraison est librement exclue, se dévoile tout au long dans la réflexion de Spinoza, et les efforts inachevés de la Réforme de l'entendement". S'il est vrai que la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique, nous nous refusons de suivre Foucault dans sa lecture de Descartes et de Spinoza. Nous aurons l'occasion de montrer que la séparation - si séparation il y a - entre raison et folie est la sédimentation archaïque de la pensée occidentale. Il faudra également montrer que la raison foucauldienne prend elle aussi naissance dans le champ de l'éthique. N'est-ce pas Foucault qui a baptisé du nom de décision la dissension entre la raison et son autre? Et n'est-ce pas une valorisation éthique celle qui consiste à choisir l'âge classique, et cela même si L'archéologie du savoir la justifie par des raisons méthodologiques?

- (19) Descartes, Méditation première, A.T., IX-I, I4.
- (20) M. Foucault, op.cit., p. 601.
- (21) Ibid., p. 602.
- (22) Voir D. Giovannangeli, Ecriture et répétition, Paris, IO/I8, 1979, p. I6I et suiv.
- (23) M. Foucault, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p. I6I. "Il ne faut plus situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine, mais reconnaître dans les différentes formes de la subjectivité parlante des effets propres au champ énonciatif", ibid., p. I60.
- (24) M. Foucault, "Réponse au cercle d'épistémologie", dans Cahiers pour l'analyse, No 9, Généalogie des sciences, Paris, été 1968, p. 39-40.
- (25) M. Foucault, L'archéologie du savoir, p. I6I. "L'archéologie n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture: c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n'est pas le retour au secret même de l'origine; c'est la description systématique d'un discours-objet", ibid., p. I83.
- (26) M. Foucault, Maladie mentale et psychologie, Paris, P.U.F., p. 2. La première édition est de 1954 et apparaît sous le titre de Maladie mentale et personnalité. Dans l'édition de 1966 Foucault a substitué à la deuxième partie du livre un matériel entièrement nouveau, modifiant ainsi et la thèse du livre, et la base conceptuelle de la psychiatrie. A. Sheridan écrit: "The real heroes are not the sober, white-coated scientists patiently pushing back the clouds of ignorance and painfully revealing, little by little, the true nature of madness, but rather those glitterary "madmen" who, repudiating the language of reason, crossed over into the territory of "unreason" and, in a language beyond and prior to both, testified to an experience that lay, not beyond the boundary of true humanity, but as its heart", dans M. Foucault, The will to truth, New York, Tavistock publications, 1980, p. 7.
- (27) Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, a cura di Paolo Caruso, Milano, U. Mursia & C, 1969. Notre traduction.
- (28) Ibid., p. III-II2.
- (29) Ces guillemets devraient être l'objet d'une étude à part sur les relations que Foucault maintient tout au long de son oeuvre avec le/s marxisme/s. Ne pas faire mention de Marx n'est pas une garantie que l'on n'est pas marxiste. Mais faire mention de Marx n'est pas une garantie que l'on est marxiste. En réalité, le fait que nous placions le texte de Foucault à l'intérieur du débat idéologie-science est un indice suffisant. Il suffit en effet de rappeler que L. Althusser publia "Les manifestes philosophiques" en 1960, "Sur le jeune Marx" en 1961, "Contradiction et surdétermination" en 1962 pour se faire une idée du climat théorique dans lequel apparaît Histoire de la folie. Pensons également aux relations de Foucault avec J. Hyppolite, qui est un de ceux qui in-

introduisirent Hegel dans l'université française.

- (30) M. Foucault dit à A. Fontana en juin 1976: "Lorsque j'ai commencé mes recherches vers les années 50-55, un des grands problèmes qui se posait était celui du statut politique de la science et des fonctions idéologiques qu'elle pouvait véhiculer. Ce n'était pas exactement le problème Lyssenko qui dominait, mais je crois qu'autour de cette vilaine affaire qui est restée si longtemps enfouie et soigneusement cachée, tout un ensemble de questions intéressantes ont été soulevées. Deux mots vont les résumer toutes: pouvoir et savoir. Je crois que j'ai écrit l'Histoire de la folie un peu sur l'horizon de ces problèmes", dans "Intervista a Michel Foucault", Michel Foucault. Microfisica del potere, Torino, G. Einaudi editore, 1977, p. 3. De larges extraits de cette entrevue ont été publiés dans L'Arc, No 70, p. 16-26.
- (31) M. Foucault, Histoire de la folie (1961), préface.
- (32) M. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 242.
- (33) Sur le positivisme de Foucault, voir S. Le Bon, "Un positiviste désespéré: M. Foucault", Les temps modernes, No 248, janvier 1967, p. 1299-1319.
- (34) "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", Critique, No 242, juillet 1967 p. 599.
- (35) M. Foucault, Histoire de la folie, p. 39.
- (36) Si l'on en croit l'auteur de L'archéologie du savoir, la méthode archéologique ne prétend pas démontrer le réel, mais le montrer. Ce qui intéresserait Foucault, ce ne serait pas la normativité de l'histoire des sciences, normativité facilitée par un certain réductionisme épistémologique (Bachelard, Canguilhem), mais les conditions de possibilité de certains discours qui sont des pratiques discursives - des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Qui plus est, ces conditions de possibilité ne sont pas des conditions kantienne, mais des conditions d'existence pour des énoncés.
- (37) Histoire de la folie, p. 40. Sur le thème de la dimension verticale de l'analyse, voir L'archéologie du savoir, p. 96, 115 et 143; la préface de 1961 de l'Histoire de la folie et la préface de La Naissance de la clinique, Paris, P.U.F., 1963.
- (38) M. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 26-27.
- (39) Ibid., p. 31.
- (40) M. Foucault, Réponse au cercle d'épistémologie, p. 23; voir aussi L'archéologie du savoir, p. 56-67.

- (41) M. Foucault, L'archéologie du savoir, p.12; notons la référence critique aux traces derridiennes.
- (42) Ibid., p.46-47.
- (43) Sur le relativisme de Foucault, voir M. Amiot, "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault", Les temps modernes, No 248, janvier 1967, p.1271-1298. Plus récemment, dans son livre Reason, truth and history, Cambridge, University press, 1981, Hilary Putnam appelle Foucault "a relativist/historian philosopher", p.155.
- (44) M. Foucault, Histoire de la folie (1961), préface, p.I-II.
- (45) Ibid., p.VII.
- (46) Loc.cit.
- (47) Histoire de la folie, p.200: "Si on laisse de côté le grand problème de la folie grecque..."
- (48) Voir par exemple G. Colli, La nascita della filosofia, Milano, Adelphi edizioni, 1975 et Dopo Nietzsche, Milano, Adelphi ed., 1974.
- (49) Ecce homo, III, "L'origine de la tragédie", I, Paris, Gallimard, 1942.
- (50) La naissance de la tragédie, Paris, Gallimard, 1949, p.163. Sur la conception de l'art qui résout les dissonances et l'étroit lien qui unit Dionysos et Apollon, voir ibid., parag.25.
- (51) W. Kaufmann, Nietzsche, Princeton, Princeton university press, 1974, p.129.
- (52) G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., 1977, p.19.
- (53) M. Foucault, Histoire de la folie (1961), préface, p.1.
- (54) 244a-b, dans Oeuvres complètes, Paris, Gallimard-La pléiade, 1966, traduction L. Robin, 2 volumes.
- (55) Histoire de la folie (1961), préface, p.III.
- (56) Platon, Gorgias, 459c.
- (57) P.B. Grenet, Histoire de la philosophie ancienne, Paris, Beauchesne, 1960, p.90-91.
- (58) M. Foucault, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971, p.16-18. Cette volonté de vérité est un système d'exclusion; voir ibid., p.19. Un peu plus loin, se proposant de poursuivre l'analyse des systèmes d'exclusion, Foucault écrit: "...je me placerai d'abord à l'époque de la sophistique

et de son début avec Socrate ou du moins avec la philosophie platonicienne, pour voir comment le discours efficace, le discours rituel, le discours chargé de pouvoirs et de périls s'est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux", p.64.

- (59) Ibid., p.22-23.
- (60) Histoire de la folie, p.181-182;187-188;364;380. et suiv;383;397 et suiv; 530;549 et suiv.
- (61) M.Foucault dans P.Caruso, op.cit., p98; notre traduction; nous soulignons. Voir aussi La Naissance de la clinique, chap.II in finer et Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
- (62) Voir M.Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p.15' et 16. Voir aussi "Entretien avec M.Foucault" (I), dans Raymond Bellour, Le livre des autres. Entretiens, Paris, 10/18, 1978, p.14. Le premier entretien date de 1966.
- (63) Les mots et les choses, p.13.
- (64) L'archéologie du savoir, p.236-240. "Alors que l'histoire des idées trouve le point d'équilibre de son analyse dans l'élément de la connaissance (se trouvant ainsi contrainte, fût-ce contre son gré, de rencontrer l'interrogation transcendante), l'archéologie trouve le point d'équilibre de son analyse dans le savoir - c'est-à-dire dans un domaine où le sujet est nécessairement situé et dépendant, sans qu'il puisse jamais y faire figure de titulaire (soit comme activité transcendante, soit comme conscience empirique)", ibid., p.239.
- (65) Ibid., p.243-247.
- (66) Ibid., p.239. Nous soulignons.
- (67) Les mots et les choses, p.11.
- (68) M.Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", dans Nietzsche, Cahiers de Royaumont VI, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p.185. Le colloque eut lieu en 1964 et Les mots et les choses a été publié en 1966.
- (69) Les mots et les choses, p.72.
- (70) Arnaud et Nicole, La logique ou l'art de penser, Paris, Flammarion, 1970, I<sup>ère</sup> partie, chap.IV, p.80. Le signe est à la fois la chose qui représente, un tableau par exemple, et la chose représentée, un paysage déterminé.
- (71) M.Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", art.cit., p.189 et p.191. Nous soulignons.
- (72) Ibid., p.192. Nous soulignons.

- (73) Ibid., p.188-189. Nous soulignons.
- (74) M. Foucault, "La folie, l'absence d'oeuvre", dans Histoire de la folie (1972), I<sup>er</sup> appendice, p.577.
- (75) "Entretien avec M. Foucault" (I), dans R. Bellour, op.cit., p.24.
- (76) "Entretien avec M. Foucault" (II), dans R. Bellour, op.cit., p.117. Nous soulignons. Le deuxième entretien date de 1967.
- (77) L'archéologie du savoir, p.143-144. Nous soulignons.
- (78) Ibid., p.15. Sur les particularités de l'analyse archéologique et sa différence avec l'histoire des idées, voir ibid., p.182-183 et "Entretien avec M. Foucault" (II), dans R. Bellour, op.cit., p.103-105.
- (79) "Entretien avec M. Foucault" (I), dans R. Bellour, op.cit., p.18.
- (80) Richard Rorty, Beyond Nietzsche and Marx, London Review of Books, vol.3, No 3, 1981.
- (81) "Entretien avec M. Foucault" (II), dans R. Bellour, op.cit., p.125.
- (82) "Un'economia politica del corpo", dans Franco Rella, Il dispositivo Foucault, Venezia, Cluva ed., 1977, p.48.
- (83) M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", dans Hommage à J. Hyppolite, Paris, P.U.F., Epiméthée, 1971, p.146.
- (84) Nietzsche, Aurore, parag.130, Paris, Gallimard, 1970.
- (85) M. Foucault, "Entretien sur la prison; Le livre et sa méthode", propos recueillis par J.J. Brochier, dans le Magazine littéraire, juin 1975, No 101, p.33.
- (86) "Et il n'est pas besoin de passer par l'instance d'une conscience individuelle ou collective pour saisir le lieu d'articulation d'une pratique et d'une théorie; il n'est pas besoin de chercher dans quelle mesure cette conscience peut, d'un côté, exprimer les conditions muettes et, de l'autre, se montrer sensible à des vérités théoriques; on n'a pas à se poser le problème psychologique d'une prise de conscience", L'archéologie du savoir, p.254.  
 Sur le lieu d'articulation et la relation entre la théorie et la pratique, voir l'importante conversation entre Foucault et Deleuze, "Les intellectuels et le pouvoir", L'Arc, No 49, Paris, 1972, p.3-10 et l'entrevue de Foucault avec A. Fontana, op.cit., p.3-28.
- (87) R. Barthes, Savoir et folie, Paris, Critique, No 174, 1961, p.922.



- (88) "Entretien avec M. Foucault", dans R. Bellour, op.cit., p. 110. Pour certains historiens, "Foucault, c'est l'historien achevé, l'achèvement de l'histoire. Ce philosophe est un des très grands historiens de notre époque, nul n'en doute, mais il pourrait être aussi l'auteur de la révolution scientifique autour de laquelle rôdaient tous les historiens... Il est le premier historien complètement positiviste" écrit P. Veynes dans l'appendice "Foucault révolutionne l'histoire" dans Comment on écrit l'histoire, Paris, Le Seuil, 1979, p. 203-204. Nous soulignons. Pour d'autres, "L'oeuvre de Foucault appartient en réalité au genre de la fiction" ("il était une fois...", "si j'étais roi..."). Ses histoires sont des romans. Conclusion bien désagréable, bien peu avouable pour les historiens, dans la mesure où leurs propres travaux présentent les mêmes apparences extérieures que ceux de Foucault: une construction qui séduit et se donne un air vraisemblable par le jeu des renvois érudits", V. Descombes, Le même et l'autre, Paris, éd. de minuit, 1979, p. 139. Nous soulignons. Sur la question d'une fiction inhérente au "récit historique", voir M. De Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975 et "L'histoire, science et fiction", dans La philosophie de l'histoire et la pratique historique aujourd'hui, Ottawa, 1982, Philosophica, p. 19-39.
- (89) J.L. Borges, "Ficciones", dans Obras completas, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 479. Notre traduction.
- (90) L'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969, p. 294.
- (91) "Cahiers pour l'analyse", op.cit., p. 6.
- (92) J. Baudrillard, Oublier Foucault, Paris, Galilée, 1977, p. 11-12.
- (93) La quinzaine littéraire, 1<sup>er</sup> janvier 1977 ("Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps"), p. 6. Propos recueillis par L. Finas au sujet de La volonté de savoir, Histoire de la sexualité, tome I, Gallimard, 1976. Nous soulignons.
- (94) Entretien avec Burman, A.T.V, 146.
- (95) Voir J.R. Vernes, Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant, Paris, Aubier Montaigne, 1982 et notre compte rendu dans Canadian philosophical reviews/Revue canadienne de comptes rendus en philosophie, 1983, vol. III, No 6, p. 311-313.
- (96) J.M. Beyssade, "Mais quoi ce sont des fous. Sur un passage controversé de la Première méditation" "Revue de métaphysique et de morale", 1973, p. 289.

## Chapitre deuxième. La fiction de l'ordre

### I. La certitude contre l'histoire.

"...et si quelqu'un assure que, dans l'histoire de la philosophie, tous les penseurs disent la même chose, c'est là une prétention qui déconcerte le sens commun. A quoi sert encore l'histoire multiforme et embrouillée de la philosophie occidentale, si tous disent en fin de compte la même chose. En ce cas, il suffit d'une philosophie. Tout est toujours déjà dit. Mais ce "la même chose" a justement - et cela constitue la vérité interne - la richesse inépuisable de ce qui est chaque jour comme si c'était son premier jour".

M. Heidegger

La philosophie cartésienne n'est certes pas une "proles sine matre creata", (1) et l'on peut lui appliquer ce que Kipling disait de la France: "la première à promouvoir les vérités nouvelles, la dernière à abandonner les vieilles vérités". Descartes, toutefois, est intimement convaincu d'avoir inventé quelque chose de nouveau, même s'il est vrai qu'il procède avec une extrême précaution. Il prescrit comme première règle de sa morale provisoire "d'obéir aux lois et coutumes de mon pays" (2), il adopte une attitude conservatrice en politique (3) et un rythme lent dans l'entreprise de réforme de ses propres pensées. L'on pourrait donc s'attendre à trouver chez lui une approche historique à la

philosophie, qui permette de choisir entre plusieurs opinions les plus modérées et d'éviter ainsi tout excès. Mais il n'en est rien. Afin de traiter les principales questions - de Dieu et de l'âme - qui doivent être démontrées par les raisons de la philosophie, il nous dit ne pas avoir "ramassé (dans les Méditations métaphysiques) toutes les diverses raisons qu'on pourrait alléguer pour servir de preuve à notre sujet: car je n'ai jamais cru que cela fût nécessaire, sinon lorsqu'il n'y en a aucune qui soit certaine;..." (4). S'il s'agissait d'agir je devrais "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"(5). Mais, "puisque'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître" (6), l'urgence théorique ne retiendra que la certitude, laquelle, selon Descartes, exclut toute récupération du passé et de l'autorité, c'est-à-dire de la tradition. Certitude et histoire n'ont jamais su cohabiter chez le philosophe de Touraine.

Alors que pour Aristote celui qui veut défricher un nouveau champ du savoir doit tenir compte des opinions de ses prédécesseurs (7), excepté dans le cas de l'organon, une des pensées qui vinrent à l'esprit de Descartes lors de l'hiver 1619-1620 fut celle de "considérer que souvent 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" (8). Mieux vaut un seul architecte, un seul urbaniste et un seul Dieu que plusieurs. "Et ainsi je pensai, écrit-il, que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables,

et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les plus simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent" (9). Si nous avons possédé l'usage entier de notre raison depuis notre naissance, nos jugements auraient été, et seraient encore, purs et solides. Mais il n'en est pas ainsi et la méthode est nécessaire. Là où Descartes cherche "le roc ou l'argile", il ne rencontre que "la terre mouvante et le sable", rendant responsable de cette situation ceux qui croient erronément qu'il y a plus de vérité dans les opinions de plusieurs auteurs que dans l'opinion d'un seul. Déjà dans les Regulae il écrivait: "Et il ne serait d'aucun profit de compter les voix, pour suivre l'opinion qui a le plus de répondants: car, lorsqu'il s'agit d'une question difficile, il est plus vraisemblable qu'il s'en soit trouvé peu, et non beaucoup, pour découvrir la vérité à son sujet. Mais quand bien même ils seraient tous d'accord, leur enseignement ne serait pas encore suffisant:..."(10). Face à l'autorité, Descartes caractérise la nouvelle méthode par sa capacité de construire par elle-même la vérité: "...nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose; dans ce cas, en effet, ce ne sont point les sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais l'histoire (ita enim, non scientias videremur didicisse, sed historias)" (11). En nous contant, dans la première partie du Discours, sa biographie intellectuelle, Descartes nous apprend que pour devenir philosophe il est nécessaire de prendre un chemin méthodologique radi-

calement différent du chemin traditionnel. Bien qu'il reconnaisse la valeur éducative de la lecture des "livres des anciens", il n'enseigne pas moins l'extrême danger que suppose une "lecture trop assidue de leurs ouvrages" (12). Voyons la portée de ses considérations dans la perspective de la Sixième partie du Discours, et plus précisément du passage où le philosophe poitevin donne les raisons qui le poussèrent à ne pas publier son Traité du monde et nous renseigne sur l'ordre qu'il suivit dans sa recherche des "principes, ou premières causes" de sa Physique. Devant la possibilité que l'on allègue que la publication de ce Traité pourrait susciter des objections aussi utiles pour son auteur que pour ses lecteurs, Descartes répond qu'il n'y a pas de meilleur censeur de ses opinions que lui-même (13). Ayant pour toile de fond les objections des péripatéticiens de l'époque, il profite de l'occasion pour reprendre ses attaques contre la façon de raisonner des scolastiques: "Et je n'ai jamais remarqué non plus, écrit-il, que, par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles, on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant; car, pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance, qu'à peser les raisons de part et d'autre; et ceux qui ont été longtemps bons avocats ne sont pas pour cela, par après, meilleurs juges" (14). D'un autre côté, la publication de son Traité ne serait pas plus utile pour les autres, car "...on ne saurait si bien concevoir une chose, et la rendre sienne, lorsqu'on "apprend de quelque autre, que lorsqu'on l'invente soi-même". Le texte qui suit immédiatement offre l'avantage de nous présenter une des rares références de Descartes à l'histoire de la philosophie. En premier

lieu, il ne juge pas que les pensées des anciens philosophes étaient fort déraisonnables, "mais seulement qu'on nous les a mal rapportées" (15). En second lieu, il est frappé que leurs sectateurs ne les aient jamais surpassés, et il est certain que "les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux, s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage". Ils sont comme le lierre qui ne peut monter plus haut que l'arbre qui le soutient et qui souvent redescend. En d'autres termes, les sectateurs modernes du stagirite ne font rien de plus que de se livrer à une exégèse qui, d'une part, n'ajoute rien à ce qu'Aristote a dit et, d'autre part, surtout, implique la négation des connaissances de la modernité en physique. Telle cécité ne peut être le fait que de l'absence d'une méthode appropriée. Les péripatéticiens modernes se limitent à exposer et à expliquer, et ils le font mal parce que "non contents de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, (ils) veulent, outre cela, y trouver la solution de plusieurs difficultés, dont il ne dit rien et auxquelles il n'a jamais pensé" (16).

Faudrait-il dire, alors, que Descartes se garde de porter des jugements directement négatifs sur la philosophie d'Aristote et que ses critiques ne rejaillissent que sur les philosophes de l'Ecole qui sont devenus des singes et des perroquets? Certains textes sembleraient nous orienter vers une réponse affirmative. N'est-ce pas Descartes qui écrit au sujet des Principes de la philosophie qu'il n'y a là rien de nouveau: "Mais je désire aussi qu'on remarque que, bien que j'aie ici tâché de rendre raison de toutes les choses matérielles, je ne m'y suis néanmoins

servi d'aucun principe qui n'ait été reçu et approuvé par Aristote et par tous les autres philosophes qui ont jamais été au monde; en sorte que cette philosophie n'est point nouvelle, mais la plus ancienne et la plus vulgaire qui puisse être." (17). En réalité, cette déclaration ne peut guère nous surprendre car l'on y voit plus d'habileté que de vérité. Est-il loisible d'écrire avec Alquié que "Descartes est convaincu que ses innovations, en physique, ont consisté à supprimer, de la scolastique, les principes inutiles, plutôt qu'à en découvrir de nouveaux" (18)? Nous ne le croyons pas. Posséder aujourd'hui le savoir qu'Aristote avait de la nature (physis) ne sert, au mieux, qu'à exposer la physique aristotélicienne et, au pire qu'à l'exposer aux dépens des découvertes scientifiques de l'époque moderne. "Philosopher" aujourd'hui comme Aristote, ou comme quelqu'autre Ancien, ce serait être de nouveau Aristote. Mais l'état actuel du savoir - celui de Descartes - nous en empêche. En ce sens, le présent exclut le passé qui n'offre, tout au plus, qu'un champ théorique périmé pour exercer l'esprit. Cependant, comme cette façon de "philosopher" est fort commode pour ceux qui n'ont qu'une intelligence médiocre et parce qu'il sait qu'il peut encourir le même sort que Galilée, Descartes préfère s'abstenir de publier son Traité. Cette autocensure, d'ailleurs, ne privera pas les meilleurs esprits, car à défaut d'avoir cherché la vérité en eux-mêmes, ils n'obtiendraient guère plus que la "vraisemblance" et non la certitude qui est le produit de ce que chacun examine "par ordre... en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles;..." (19). Certitude et histoire, disions-nous, n'ont jamais su cohabiter chez

Descartes. Et, de fait, elles ne le sauraient puisque l'histoire appartient au domaine du vraisemblable, du probable. Mais, affirmer que la vérité "ne se découvre que peu à peu" veut aussi dire qu'il n'est pas suffisant de vouloir se libérer de l'autorité du passé; pour que la libération soit effective et porte des fruits nouveaux il est indispensable de suivre un ordre, c'est-à-dire, d'être en possession d'une méthode qui, grâce à ses règles, nous permette de découvrir par nous-mêmes la vérité (invenire veritatem). Rompre avec la tradition en montrant qu'elle ne nous est d'aucune aide pour "...diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui" (20) est une étape nécessaire de la méthode. Mais c'est une étape négative qui consiste seulement à identifier ce que la méthode ne doit pas être. Il faut maintenant substituer à la/aux méthode(s) en oeuvre à l'époque la méthode cartésienne, c'est-à-dire, passer de la méthode d'exposition de l'Ecole à la méthode de la "découverte" en chacun de la vérité (21). Or c'est bien ce que Descartes prétend avoir fait: "Comme, pour moi, je me persuade que, si on m'eût enseigné, dès ma jeunesse, toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en auras peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurais acquis l'habitude et la facilité, que je pense avoir, d'en trouver toujours de nouvelles, à mesure que je m'applique à les chercher" (22).

Les années qui suivent la rencontre avec Isaac Beeckman sont d'une extrême richesse pour le jeune Descartes. Son oisiveté et sa paresse qui, selon ses dires, semblent être ordinaires, rencontrent en



son ami une réprobation que le poitevin accepte de bon gré puisqu'elle le pousse à laisser les choses auxquelles il s'adonne alors, la peinture, l'architecture militaire et l'étude du flamand, et à s'occuper de "sujets plus relevés" (23). Ainsi, depuis Breda, il peut écrire à son mentor le 26 mars 1619: "Je suis revenu ici depuis six jours, et j'ai cultivé mes muses avec plus de soin que jamais. J'ai trouvé, en effet, en ce temps si court, quatre démonstrations remarquables et tout à fait nouvelles, et cela grâce à mes compas" (24). Le voilà lancé dans des démonstrations qui, il l'espère, mettront un point final à toutes les découvertes en géométrie (25). Et le Destin, à qui Descartes demandait en cette même lettre de lui accorder "la faveur d'une vie libre", les aléas de la guerre, ou son désir de tranquillité, lui offrirent dans les premiers jours du mois de novembre 1619 l'occasion de concevoir en des songes, qu'il aura tôt fait d'interpréter (26), l'unité de la science et le sentiment de sa mission. Le "projet incroyablement ambitieux" de construire, au moyen d'une seule et même méthode, l'édifice entier de la géométrie se voit maintenant dépassé par la possibilité de construire toutes les sciences au moyen de cette même méthode géométrique: "Lavartae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublati, pulcherrimae apparent. Catenan scientiarum pervidenti, non difficilior videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum" (27) La clé du savoir est l'ordre qui constitue le coeur de la méthode.

Mais avant de suivre Descartes dans sa découverte de l'ordre, nous devons nous demander en quoi l'universalité de la méthode cartésienne se différencie de "l'Art suprême" ou de la "science universelle" dont rêvait l'époque. Nul ne doutera que Descartes ait caressé un tel projet, mais il est difficile de croire avec Rodis-Lewis que peut-être

il n'était pas tout à fait convaincu, comme l'était déjà Beeckman, de la vantardise des Lullistes (28). S'il est vrai qu'à la suite de sa rencontre avec "un homme savant", qui se vantait de pouvoir discourir interminablement sur n'importe quel sujet grâce aux règles de l'Ars brevis, Descartes demanda à son ami de lui écrire au cas où il trouvât "quelque chose d'ingénieux en cet art fameux", il est également vrai que l'on peut lire dans la même lettre le commentaire suivant: "Mais je lui (l'homme savant avec qui Descartes s'entretint) demandais de me dire, avec plus d'exactitude, si cet art ne consistait pas en une sorte de mise en ordre des parties de la dialectique d'où sont tirés les arguments. Il le reconnut, ajoutant cependant que ni Lulle ni Agrippa n'avaient livré dans leurs ouvrages certaines clés nécessaires, à son dire, pour ouvrir les secrets de cet art. Et, assurément, je le soupçonne d'avoir dit cela pour s'attirer l'admiration d'un ignorant plus que pour s'exprimer avec vérité" (29). De fait, il serait surprenant que Descartes ne fût pas, lui aussi, à la recherche de la clé qui permette de déchiffrer "l'écriture de l'univers". Cette clé, toutefois, il ne la trouve pas dans la généralité de la logique, dans "une sorte de mise en ordre de la dialectique", ni même dans la physique de Galilée ou de Beeckman, car il reproche au premier ce qu'il pourrait reprocher au second, à savoir d'avoir "bâti sans fondement" (30), c'est -à-dire, sans ordre. La clé de l'univers est la notion d'ordre, l'épine dorsale de la méthode, et Descartes la cherche dans les mathématiques. C'est dans l'enthousiasme de ses premières découvertes mathématiques qu'il écrivait à Beeckman: "Et certes, pour vous dévoiler simplement l'objet de mon entreprise, je désire donner au public non un Ars brevis de Lulle, mais une science aux fondements nouveaux (scientiam penitus novam),

permettant de résoudre en général toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature" (31).

## II. Dialectique et logique

"...il doit aussi étudier la logique, non pas celle de l'Ecole, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore;..."  
Descartes.

La révolution philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle est indissociable de la nouvelle science et de la nouvelle façon de voir les choses. Ainsi, lorsque Galilée voit tomber un corps, il ne se demande plus "pourquoi?" (διότι) mais "comment?" tombe ce corps. Rejetant l'organon aristotélicien, nos philosophes se servirent des outils notionnels que leur avaient fourni les nouvelles mathématiques, la physique et l'astronomie quant à la structure de l'univers et à la nature de la connaissance. Toutefois, la "libération" ne fut atteinte qu'après bien des détours, et si le terme de "mathématiques" servit de catalyseur aux ennemis du syllogisme à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la structure aristotélicienne de la science était loin d'avoir disparu.

Face à la méthode syllogistique, Descartes est beaucoup moins diplomate dans les Regulae que, comme nous le verrons, dans les Réponses aux

secondes objections. Le problème de la méthode est en effet abordé dans le cadre d'une opposition claire et décisive entre "les connaissances qui ne sont que probables" et la connaissance certaine et indubitable; contre les "machines de guerre" (32) des syllogismes probables de la scolastique, Descartes affirme que "...ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet à propos duquel ils ne puissent obtenir une certitude égale aux démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie" (33). Cette attitude est pour nous le signe que les très nombreuses références au syllogisme que l'on rencontre dans les Regulæ et dans d'autres textes ne sont pas une critique du syllogisme démonstratif mais plutôt du syllogisme dialectique et de ses abus dans la scolastique. Ce que Descartes objecte à ce dernier est que ses opérations sont inutiles ou, mieux encore, qu'il faut les considérer ~~comme~~ des obstacles" (34). Le syllogisme ne sert même pas à déduire une conclusion de quelque chose déjà connue puisque l'entendement peut le faire sans avoir à recourir à des lois formelles. Et voilà le coeur de la critique de Descartes: au moyen de leurs préceptes les dialecticiens "prétendent gouverner la raison humaine en lui prescrivant certaines formes d'argumentation (quasdam formas disserendi), qui concluent avec une telle nécessité que la raison qui s'y confie a beau se dispenser, se mettant en quelque sorte en vacances, de considérer d'une manière évidente et **attentive** l'inférence elle-même, elle peut aboutir tout de même à une conclusion certaine par la seule vertu de la forme (ex vi formae concludere) (35). La critique de Descartes est donc limitée; elle ne porte que sur l'aspect formel de la logique scolastique, sur l'élément formel de son discours, et conserve l'idéal

démonstratif de la science aristotélicienne (36). Cette critique de l'aspect formel de la logique scolastique doit être mise en rapport avec les trois premières règles des Regulae et le premier précepte du Discours. Affirmer que "toute science est une connaissance certaine et évidente", c'est énoncer la manière probable de raisonner où le point de départ est l'existence d'un désaccord (*dissentio*): "Or chaque fois que sur le même sujet le jugement de deux hommes se porte à des avis contraires, il est certain que l'un des deux au moins se trompe; et même aucun des deux apparemment, ne possède la science (*ac ne unus quidem videtur habere scientiam*); car si le raisonnement (*ratio*) de l'un était certain et évident, il pourrait le proposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par lui gagner aussi l'adhésion de son entendement. Sur tout ce qui constitue des opinions probables de cette sorte, nous ne pouvons donc, semble-t-il, acquérir aucune science parfaite (*De omnibus ergo quae sunt ejusmodi probabiles opinionones, non perfectam scientiam videmur posse acquirere*),..." (37). L'alternative est claire: convaincre parce que l'objet de la connaissance est évident, ou, là où il y a désaccord, convaincre "en vertu de la forme" du raisonnement. N'ignorant pas la subtilité de l'argumentation de l'Ecole, Descartes peut alors mettre en garde contre le fait de croire que la vérité est découverte par un grand nombre de personnes.

Se référant à la logique de ses années d'étudiant Descartes écrit que "...ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre" (38). Il lui reconnaît cependant, comme l'indique

Gilson, une double valeur. D'abord, elle est un ~~exercice~~ et une discipline provisoires pour les jeunes gens qui attendent une logique meilleure que leur enseigneront les mathématiques. Ensuite, elle a une valeur d'exposition pour les vérités déjà découvertes. Il nous semble toutefois que afin d'éviter une erreur fort commune, il convient de rappeler qu'il s'agit bien ici de la "logique d'Aristote telle que l'enseigne la scolastique,..." (39), car Descartes distingue deux logiques. La première concerne le syllogisme dialectique - ou topique -, alors que la seconde concerne le syllogisme démonstratif puisque, ainsi que le fait remarquer L. Meyer, la synthèse n'est pas seulement expositive mais aussi apodictique (40). De fait, Descartes réduit la logique scolastique à la "dialectica" (syllogisme topique d'Aristote en usage dans la scolastique) et à l'art d'user des lieux communs, et réserve le terme de "logica" à la science des démonstrations nécessaires (syllogisme démonstratif). Il accepte de cette façon une distinction entre la théorie aristotélicienne de la science - le syllogisme démonstratif - et la logique scolastique, c'est-à-dire le syllogisme dialectique dont les prémisses, et donc les conséquences, sont des thèses probables (ta endoxa). Or, c'est seulement grâce à cette distinction que nous pouvons comprendre la fin du texte des réponses aux secondes objections. Là, lorsque Mersenne demande à Descartes de présenter more geometrico les raisons qu'il a déjà développées dans ses Méditations, ce dernier accède au "conseil" distinguant dans la façon d'écrire des géomètres (modo scribendi geometrico) deux choses: l'ordre et la manière de démontrer (ordinem scilicet, et rationem demonstrandi). L'ordo est ce qui est propre à la méthode géométrique; c'est ce qui la différencie de la méthode des médiévaux et des moyens mis en oeuvre par

la Renaissance pour éviter les aridités de la scolastique (41). De même que dans les Regulae, Descartes nous dit que "l'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent" (42). Mais, que cet ordre puisse à son tour se présenter de deux façons, à savoir, l'analyse, ou résolution, et la synthèse, ou composition, montre que l'on peut procéder more geometrico sans pour autant faire usage de la forme synthétique propre aux Eléments D'Euclide. En d'autres termes, l'ordre est indépendant des formes "Littéraires" sous lesquelles il peut s'exprimer, ce que corrobore le fait que Descartes accepte de présenter more geometrico, par la méthode synthétique, ce qu'il avait présenté more geometrico, par la méthode analytique, dans ses Méditations.

Avant de voir en quoi consiste la démonstration, nous devons toutefois noter que la distinction que nous croyons voir entre le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif n'est nulle part thématifiée par Descartes. Qui plus est, celui-ci, n'a jamais pris la peine de trancher publiquement ou officiellement la question de ses rapports avec Aristote. L.J. Beck peut ainsi écrire: "It would have been decidedly more helpful if Descartes had developed more fully his theory of demonstration and if he had said where it agreed, or differed from, the perfect ἀποδείξεις of Aristotle". Mais Beck se trompe, ou du moins pêche par défaut de précision lorsqu'il ajoute: "For he suggests, in this letter to Mersenne, as he does on other occasions, that his own theory is a development of the aristotlian doctrines, which he presumably learnt at La Flèche,

while at the same time making it quite patent that he ~~des~~agrees fundamentally with the syllogistic logic, based at least in theory on the Prior and Posterior Analytics, which was the Dialectica of the Scholastics. (43).

Nous pensons en effet que dans le contexte cartésien si l'on veut maintenir le terme "syllogistic" on doit modifier la fin de la phrase, de sorte que l'on ne fasse pas dépendre la "dialectica" des scolastiques des Premiers Analytiques et des Seconds Analytiques, mais plutôt des Topiques et des Premiers Analytiques. Nous avons déjà dit que Descartes réserve le nom de "logica" à la science des démonstrations nécessaires et celui de "dialectica" au syllogisme dialectique, ou topique, c'est-à-dire au "syllogisme qui conclut de prémisses probables" (44). Cette distinction est d'importance car l'on a tendance à confondre le sens large du mot "dialectique", à savoir celui de logique formelle en général, avec le sens strict qu'il avait chez Aristote, à savoir celui de logique des syllogismes constitués à partir de propositions communément reçues (ta endoxa) ou encore probables. Or il ne s'agit pas ici d'une simple nuance puisque s'il est vrai que Descartes laisse de côté "les préceptes des dialecticiens" qui prescrivent "certaines formes d'argumentation" grâce auxquelles on "peut aboutir tout de même à une conclusion certaine par la seule vertu de la forme (vi formae)" (45), et rejette ainsi la logique formelle, il est également vrai que Descartes répète sans cesse que nous ne pouvons acquérir aucune science parfaite de tout ce qui constitue des opinions probables. Il semble donc que pour lui les "syllogismorum formae" (logique formelle) et les "probables opinionones" (dialectique au sens de syllogisme topique) aillent de pair dans la mesure où, dans le premier cas, la conclusion obtenue "vi formae"



n'est pas évidente ou nécessaire en soi, même si elle est logiquement nécessaire, et donc les prémisses ne le sont pas non plus, et dans le second cas les prémisses ne sont que probables, et donc la conclusion est aussi probable. La combinaison de cette double critique nous conduit à une meilleure compréhension de l'attitude de Descartes. Au lieu de porter sur la forme des raisonnements et sur les opinions probables, la méthode de Descartes porte sur des natures simples, sur des choses qui sont connues par intuition et qui ne contiennent jamais rien de faux. Il s'agit donc d'une logique matérielle, d'une logique des contenus, où la déduction va être réduite à l'intuition.

### III) Déduction et intuition

Si nous avons voulu insister sur le double registre de la critique cartésienne de la Dialectica - registre de la logique formelle et générale, et registre de la "dialectique" au sens strict que lui donne Aristote - et si nous avons estimé qu'il est nécessaire de ne faire dépendre la Dialectica que des Topiques et des Premiers Analytiques, c'est parce que nous pensons que Descartes conserve de la théorie aristotélicienne de la science son idéal démonstratif et qu'il hérite ainsi des problèmes du foundationalisme (46).

On a coutume de dire que l'idéal aristotélicien de la science est la déduction. Et il suffit de lire les Seconds Analytiques pour s'en convaincre. Cependant, il est bon d'ajouter que la réalisation terrestre de la science est l'induction, puisque l'universel, le concept, ( λόγος ), à partir duquel se construit la démonstration, s'extraît des diverses sensations au moyen d'un procédé psychologique d'abstraction (47).

Il existe donc un double mouvement qui parcourt d'abord le chemin inductif, puis le chemin déductif, même si n'est science que ce qui est connu par la démonstration qui est la seule à nous faire connaître la cause (48). Il reste toutefois la difficulté, pour beaucoup insurmontable dans le cadre des ouvrages d'Aristote, d'expliquer le passage de l'induction de l'universel à l'appréhension par le vous des premiers principes lesquels, parce qu'ils sont indémonstrables, n'ont pas leur place dans l'économie de la science démonstrative. La réponse d'Aristote est connue: "...en dehors de la connaissance scientifique, il existe encore un principe de science (arché epistemés) qui nous rend capables de connaître les définitions" (49). Le passage de l'induction de l'universel à l'intuition des premiers principes pose en effet un problème car les premiers principes ne sont pas connus par la voie du raisonnement (διάνοια), c'est-à-dire, par déduction syllogistique, mais par l'intuition qui est "le principe de la science", le "principe du principe lui-même" et qui n'est pas scientifique (50). L'ouvrage qu'Aristote dédie à l'élaboration d'une science démonstrative offre ainsi la difficulté suivante: il s'ouvre avec l'affirmation que tout enseignement dianoétique "vient d'une connaissance préexistante" et conclut énigmatiquement avec une considération sur l'intuition qui est dite être un genre de connaissance "plus exact que la science". L'appréhension du concept (λόγος) sur laquelle repose tout l'édifice de la démonstration, c'est-à-dire de la science; est le fait du vous, et elle demeure en dehors de la διάνοια comme telle, elle ne fait pas partie de la science, qui est discursive, mais est située au-dessus d'elle. La prise de possession des principes, l'intuition des essences, précède la science et n'en fait pas partie. Par conséquent, est scientifique ce qui est démon-

tratif, et est démonstratif ce qui résulte déductivement des premiers principes. Mais il n'y a pas de science des premiers principes. Ceux-ci ne peuvent être connus que par intuition.

Bien qu'il ait vu cette difficulté, Aristote disqualifie l'objection, peut-être de Xénocrate, de la circularité de la démonstration. La démonstration ne peut pas être circulaire car si elle l'était, si on pouvait démontrer les principes qui doivent être antérieurs à la conclusion et plus connus qu'elle, il faudrait alors admettre que "les mêmes choses sont, par rapport aux mêmes choses, en même temps antérieures et postérieures, à moins que l'on ne prenne ces termes d'une autre façon, et que l'on dise que les unes sont antérieures et plus claires pour nous, et les autres antérieures et plus claires absolument, et c'est précisément de cette autre façon que l'induction engendre le savoir" (51). Nous devrions prendre "antérieur" dans le sens de antérieur pour nous (*secundum nos*) et dans le sens de antérieur absolument (*secundum naturam*), à la façon de l'induction (*ἐπαγωγή*) qui va du particulier connu secundum nos à l'universel connu secundum naturam. Or Aristote pense que cette forme de démonstration, l'induction, "qui part de vérités plus connues pour nous, n'est pas la démonstration au sens propre" (52). De plus, il lui semble impossible d'admettre qu'il puisse y avoir deux sortes de connaissance, une par rapport à nous et une autre absolue. Une forme de démonstration qui part de vérités qui ne sont vraies que pour nous ne peut prétendre au caractère d'universalité de la science. Dans le chapitre II, livre I des Seconds Analytiques Aristote avait déjà remarqué l'ambiguïté des termes "antérieur" et "plus connu" qui s'appliquent aux prémisses du syllogisme démonstratif. Citons le passage in extenso: "... il n'y a pas identité entre ce qui

est antérieur par nature et ce qui est antérieur pour nous, ni entre ce qui est plus connu par nature et plus connu pour nous. J'appelle antérieurs et plus connus pour nous les objets les plus rapprochés de la sensation, et antérieurs et plus connus d'une manière absolue les objets les plus éloignés des sens. Et les causes les plus universelles sont les plus éloignées des sens, tandis que les causes particulières sont les plus rapprochées, et ces notions sont ainsi opposées les unes aux autres" (53). Cette difficulté, toutefois n'est peut-être qu'apparente.

Dans un article intitulé Geometrical method and Aristotle's account of first principles, H.D.P. Lee montre comment il y a dans le traitement aristotélicien de la procédure logique de la science, d'abord un mouvement ascendant intuitif de la pensée par lequel l'esprit appréhende les premiers principes soit par le νοῦς, soit par l'ἐμπεριστατόν et, ensuite, un mouvement descendant déductif par lequel les conséquences nécessaires sont tirées. Il montre également que ces deux mouvements peuvent être aisément comparés à la conception platonicienne de la dialectique, dans la mesure où tous les deux ont pour modèle la géométrie. Tandis que la Noésis platonicienne et le Nous aristotélicien correspondent à l'analyse géométrique, la dianoia et l'epistémè correspondent à la synthèse, à la déduction des conclusions à partir de premiers principes indémontrables telle qu'elle apparaît chez Euclide: "The object of dialectic in mathematics is a reduction of mathematics to its first principles; and the object of Aristotle's scientific procedure, so far as it deals with mathematics, is also precisely this" (54). Cependant, comme nous aurons l'occasion de l'indiquer, les anciens géomètres avaient pour coutume de cacher le mouvement ascendant déductif (notons que nous remplaçons le "intuitif"

de Lee par déductif; nous y reviendrons), laissant seulement une apparence synthétique au mouvement qui permet de trouver ce que l'on cherche. Or, en restituant à la science le mouvement premier de l'analyse, on parvient d'une part à expliquer le passage de l'induction de l'universel à l'appréhension des premiers principes par le Noûs aristotélicien et, d'autre part, à voir que, bien qu'Aristote oppose Noûs et epistème son modèle de science est entièrement géométrique.

Bien que les Premiers Analytiques établissent l'hétérogénéité des procédés inductif et déductif, Aristote écrit que "ce genre de syllogisme (le syllogisme inductif) sert à prouver la prémisses première et immédiate: ..." (55). L'induction fournit en effet à la science des principes qui jouent le rôle de majeure du syllogisme, puisque l'on arrive au concept (λόγος) par la voie de l'induction: "c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel" (56). Si l'on admet que le traitement des premiers principes de la science dans les Seconds Analytiques est un traitement des premiers principes de la géométrie, Lee a donc raison lorsqu'il affirme qu'il ne faut pas voir une opposition entre induction - ἐπαγωγή - et intuition - νοῦς -: "Though he thus speaks of two different ways of apprehending first principles, it is clear that Aristotle does not mean that they are absolutely distinct and unconnected...; νοῦς is not an isolated faculty, but a final act of insight whereby after the experience of particular instances (ἐπαγωγή) we finally see the general principle involved. And thus ἐπαγωγή literally "leads us on" to this final insight. Noûs and ἐπαγωγή are in this way complementary" (57). Le Noûs aristotélicien est donc le dernier moment d'un procédé inductif

qui conduit, sans rupture, du particulier à la saisie des premiers principes . Il correspond donc, de fait, au moment ascendant de l'analyse géométrique. Toutefois cette analyse n'était pas démonstrative pour les anciens géomètres dont Aristote suit la pratique. Et peut-être devons-nous y voir la raison pour laquelle Aristote ne donne pas le statut de science au Noûs, pourquoi il oppose le Noûs, la faculté par laquelle les premiers principes sont appréhendés, à l'ἐπαγωγή, la faculté par laquelle on prouve, on démontre (58), et pourquoi il dit que le Noûs précède la science et n'en fait pas partie. Enfin, élève de Platon pendant près de vingt ans, Aristote ne méconnaissait pas la dialectique platonicienne et savait que son mouvement ascendant répondait à un problème réel, à savoir, celui de fonder dans un principe indémontrable les diverses hypothèses des géomètres. Ainsi, même si en tant que philosophe ennemi de la théorie des Idées il abandonne l'ἀγνοησις le Bien, de la République, même si, en tant que mathématicien il ne qualifie de scientifique que le mouvement descendant déductif, il n'en cherche pas moins, comme Platon, à réduire l'opération privilégiée des mathématiques, la déduction, à ses principes, à savoir, pour utiliser son propre vocabulaire, à des axiomes qu'Euclide, précisément, appelait des "notions communes" (59), qui ne sont connues que par intuition. A la difficulté aristotélicienne d'expliquer le rapport entre l'induction et l'intuition et qui, nous croyons l'avoir montré, trouve une réponse satisfaisante dans le cadre de la réflexion géométrique où elle s'inscrit, correspond la difficulté cartésienne d'expliquer le rapport entre la déduction et l'intuition. Descartes lui aussi a vu cette difficulté, mais il a su la résoudre en donnant à l'analyse la valeur démonstrative qu'elle n'avait pas chez les anciens géomètres et qui lui permit de

pouvoir réduire, à l'intérieur de la science et dans des conditions déterminées, la déduction à l'intuition. Nous avons déjà indiqué que dans le contexte cartésien le terme déduction est polysémique parce que, à défaut d'avoir explicitement dit s'il était ou non d'accord avec l'ἀποδείξις aristotélicienne, Descartes semble prendre ce terme à la fois dans le sens de syllogisme démonstratif et dans celui de syllogisme topique. Nous allons maintenant voir que le terme déduction est polymorphe car là où la déduction est, chez Aristote, une opération logique à trois termes dont la conclusion dérive analytiquement des prémisses, elle est, chez Descartes, une opération à deux termes dans laquelle l'esprit pose un rapport, une relation (respectus) de type mathématique.

Avec Descartes les mathématiques supplantent la logique comme discipline rectrice pour le travail scientifique et, plus généralement, pour les opérations de l'entendement. Si Descartes peut prendre les mathématiques pour le fondement stable sur lequel repose tout l'édifice de la connaissance humaine, c'est parce que celles-ci traduisent l'unité de la sagesse humaine (sapientia humana), c'est-à-dire l'unité de l'esprit, de la raison, et par là montrent qu'il n'y a qu'une seule science, une seule certitude et une seule méthode pour atteindre la vérité, quelle que soit la diversité de ses objets (60). La recherche de la vérité ne requiert rien de plus que le développement de la lumière naturelle de la raison, afin que l'entendement puisse montrer à la volonté le choix qu'il faut faire. Il convient donc d'étudier les deux actes de l'entendement, l'intuition et la déduction, lesquels s'avèrent être aussi les opérations qui dominent les procédés arithmétiques et géométriques, seules disciplines qui, "exemptes de tout vice de fausseté ou d'incertitude" (61), répondent

aux critères de certitude et d'indubitabilité que la connaissance scientifique exige. La logique scolastique a été rejetée parce qu'elle se réduit à un formalisme qui ne prête aucune attention au contenu des raisonnements. Là où la méthode scolastique régleme<sup>n</sup>te la forme des raisonnements (syllogismorum formae) indépendamment de leur contenu, la méthode cartésienne permet de nous situer face aux natures simples que l'on connaît par intuition, ou face aux conséquences que l'on déduit.

"En effet, écrit Descartes, si nous ignorons quelque'une de toutes les choses que nous pouvons savoir, cela n'arrive que pour deux raisons: soit parce que nous n'avons jamais repéré aucune voie qui pût nous mener à une telle connaissance soit parce que nous sommes tombés dans l'erreur contraire. Mais si la méthode explique correctement comment il faut user de l'intuition intellectuelle pour ne pas glisser dans l'erreur contraire à la vérité, et comment on doit trouver des chemins déductifs pour parvenir à la connaissance de toutes choses, on ne peut rien demander de plus, me semble-t-il, pour qu'elle soit complète, puisqu'aucune science ne peut s'acquérir autrement que par l'intuition intellectuelle ou par la déduction, comme il a déjà été dit ci-dessus". Et la méthode, poursuit-il, ne prétend pas nous enseigner comment ces opérations elles-mêmes doivent être faites, car elles "sont de toutes les plus simples et les premières" (62). Mais, affirmer que toute méthode présuppose nécessairement la connaissance des opérations dont elle fait usage ne nous est, malheureusement, que d'une aide fort limitée: "it would have been decidedly more hopeful if Descartes had developed more fully his theory of demonstration...". De fait, bien que les actes de l'entendement qui nous permettent de parvenir à une connaissance certaine soient deux, l'intuition et la déduction, on a coutume



d'insister plus sur le second que sur le premier: est scientifique ce qui est démonstratif, et n'est démonstratif que ce qui est déductif. Qui nierait, en effet, que la mathématique se réalise dans la déduction si "l'arithmétique et la géométrie... consistent tout entières à tirer des conséquences par voie de déduction rationnelle (totae consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis)"(63). On tend toutefois à oublier que pour que la déduction soit rationnelle, encore faut-il qu'elle parte d'un objet qui soit si pur et si simple qu'il puisse être connu directement et immédiatement par l'intuition, de sorte que cette dernière est "plus certaine encore que la déduction" car, tandis que ses objets sont des natures simples, ceux de la déduction sont des natures composées, même si, ajoute Descartes, la déduction "ne saurait, elle non plus, être faite de travers par un esprit humain" (64). La polysémie du terme déduction peut néanmoins facilement nous induire en erreur selon que l'on prend l'une ou l'autre des deux définitions que Descartes donne de la déduction. En effet, si l'on s'en tient à la Règle seconde où la déduction est identifiée à "la pure et simple inférence d'une chose à partir d'une autre (deductionem ... sive illationem puram unius ab altero)"(65), Descartes a le droit d'affirmer qu'elle "peut sans doute être manquée si on ne la voit pas, mais (qu'elle) ne peut jamais être mal faite par un entendement doué de raison, fût-ce au plus faible degré (vel minimum rationali)" car il s'agit alors d'une déduction simple entre deux termes dont la liaison est si immédiate, directe et nécessaire qu'elle possède tous les caractères de l'intuition. Mais, si l'on s'en tient à la Règle troisième où la déduction est définie comme "tout ce qui se conclut nécessairement à partir de certaines autres choses connues avec certitude

(illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitum necessario concluditur)" (66),

il n'est plus loisible d'identifier la déduction à l'intuition. Cette difficulté n'a pas échappé à Descartes qui demande "ingénument" pourquoi, en sus de l'intuition, il a ajouté la déduction. La raison en est que "la plupart des choses sont l'objet d'une connaissance certaine, tout en n'étant pas par elles-mêmes évidentes (quamvis non ipsae sint evidentes)" (67).

La certitude ne suffit donc pas à la connaissance; il faut y ajouter l'évidence qui est propre à la seule intuition. En d'autres termes, bien que certaines, l'arithmétique et la géométrie, qui servent de modèle à Descartes et qui consistent tout entières à tirer des conséquences par voie de déduction rationnelle, ont besoin d'être fondées dans des principes premiers qui ne seront pas seulement certains mais aussi, et surtout, évidents par eux-mêmes. Il s'agit donc bien de réduire l'opération privilégiée des mathématiques, la déduction, à ses premiers principes, c'est-à-dire, de réduire la déduction à cet autre acte de l'entendement qui permet d'appréhender les premiers principes, l'intuition. Et il importe de remarquer que cette réduction n'est pas seulement pensée comme étant souhaitable et théoriquement faisable. En effet, dans la mesure où "cette évidence et cette certitude de l'intuition ne sont pas seulement requises pour les simples énonciations, mais aussi pour toute espèce de démarche discursive" (68), elle est pratiquée par Descartes tout au long des Regulae. Voyons comment.

Alors que l'intuition provoque l'adhésion immédiate et inconditionnelle de l'esprit, la déduction composée est médiate et indirecte. Elle implique une chaîne de raisonnements, une illatio impure et une temporalité scindée en une multiplicité d'instantanés qui ne dépendent pas les

uns des autres (69). A l'immédiateté et à l'évidence actuelle de l'intuition intellectuelle correspondent le mouvement ou succession, et le recours à la mémoire de la déduction composée. Tout le problème consiste donc à montrer comment une énumération complète, suffisante et ordonnée que la pensée effectue dans un mouvement continu et ininterrompu permet de réduire les intermédiaires qui, dans une déduction composée, séparent la conséquence des premiers principes (70). C'est ce que se propose de montrer Descartes dans la Règle VII en réduisant la déduction composée à la déduction simple laquelle, comme nous l'avons vu, présente tous les caractères de l'intuition: "Pour parfaire la science, il faut passer en revue dans leur totalité et une par une, d'un mouvement continu et absolument ininterrompu de la pensée, toutes les choses qui concernent notre propos, et les embrasser en une énumération suffisante et ordonnée". Descartes considère le cas de la déduction composée où l'enchaînement des conséquences est si long qu'une fois que l'on a reconnu par des opérations distinctes la proportion qui existe entre des grandeurs A et B, B et C, C et D, et D et E, on se trouve dans l'incapacité de voir celle qui existe entre A et E, à moins de se les rappeler toutes. Or nous savons que la mémoire est faillible. Afin de voir (intuer) la chaîne des différentes proportions il faudra donc les parcourir plusieurs fois par un mouvement ininterrompu qui voit chaque proposition par intuition (71) et réduit ainsi au minimum le rôle de la mémoire (72). Cette opération, qu'il définit comme une énumération suffisante ou induction et qui a pour fonction de porter remède à la marge d'erreur inhérente à toute déduction composée ou "inférence effectuée à partir de propositions nombreuses et dispersées", va donc maintenant occuper aux côtés de l'intuition la place que Descartes

lui avait déjà octroyée dans la Règle troisième. Ce qui fait problème, en effet, n'est pas que Descartes emploie dans la Règle VII énumération et induction comme des synonymes (73) mais plutôt qu'il écrive dans la Règle III: "... nous allons maintenant passer en revue tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur: l'on n'en admet que deux, l'intuition et l'induction" (74), car là où est écrit "intuitus scilicet et inductio" il faudrait, si l'on suit l'opinion commune à nombre d'interprètes (75), lire "intuitus scilicet et deductio". N'est-ce pas Descartes qui écrit: "Voici l'occasion d'exposer plus clairement ce que nous avons dit plus haut de l'intuition intellectuelle, à la troisième règle et à la septième: car nous l'avons opposée une fois à la déduction, une autre fois à l'énumération seulement...; tandis que la déduction simple d'une chose à partir d'une autre se fait intuitivement, avons-nous dit au même endroit" (76). Certes. Nous pensons cependant que l'apparition du terme inductio sous la plume de Descartes aux côtés de l'intuition pour caractériser les deux actes de l'entendement n'est pas due à l'erreur d'un copiste, à l'inadvertance de Descartes ou à l'absence de rigueur dans la terminologie d'un texte de "jeunesse". Tout au contraire. Il s'explique à la fois par l'idéal cartésien d'une science démonstrative et par le palliatif empirique qui est exigé si l'on veut réduire la déduction composée à une déduction simple qui présente tous les caractères d'une intuition. Rappelons d'abord que le terme déduction est polysémique. En plus du fait que nous avons déjà vu qu'il est souvent pris indistinctement dans le sens de syllogisme démonstratif et dans celui de syllogisme topique, il ne faut pas oublier que Descartes le définit dans les Regulae à la fois comme une

déduction simple, une "illatio pura unius ab altero" et comme une déduction composée, une "illatio ex multis et disjunctis rebus collecta" (77). Or, si l'on s'en tient à la première définition, et puisque la déduction simple est en fait et en droit une intuition, les actes de l'entendement ne sont plus deux, l'intuition et la déduction, mais un seul, l'intuition. Si Descartes appelle inductio cette énumération suffisante par laquelle il prétend pallier aux faiblesses de la mémoire, c'est parce qu'il a conscience que la certitude de cette opération "dépend d'une certaine manière de la mémoire, qui doit conserver les jugements concernant chacune des parties de l'énumération, pour que de leur ensemble une conclusion unique puisse se tirer" (78). En d'autres termes, même s'il est vrai que l'énumération suffisante prétend prêter aux faiblesses de la mémoire une sorte de mouvement continu de la pensée, ce mouvement n'arrivera jamais à exclure complètement le recours à la mémoire (79). Il y a donc une déduction simple qui est réductible à l'intuition (80) parce qu'elle est déjà une intuition, et une déduction composée qui, en droit, peut être réduite à l'intuition mais qui, en fait, ne l'est jamais complètement (81), ce qui justifie que, en toute rigueur, elle ne soit pas seulement nommée énumération suffisante mais aussi inductio. Toute déduction composée implique en effet au pire "une persistance de l'impression sensible" (82) comme point de départ du mécanisme psychologique de constitution de l'universel, du concept, et au mieux un mouvement continu ou succession que la pensée ne peut éviter d'effectuer dans une temporalité scindée qui requiert l'assistance de la mémoire. Ainsi, dans les deux cas la déduction composée implique un palliatif empirique. Et en effet, il convient de rappeler que "la mémoire, du moins celle qui est corporelle..., n'est rien qui soit distinct de

l'imagination (83) et que l'imagination "est une façon de penser particulière pour les choses matérielles" (84). Recourir à la mémoire, n'est-ce donc pas aussi être conduit à accepter avec les philosophes de l'Ecole que "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" (85)? Ce n'est donc pas sans crainte d'erreur que l'on doit avoir recours à l'énumération suffisante ou induction. Paraphrasant ce qu'Aristote dit de l'Etre, nous pouvons écrire que "la déduction se prend en plusieurs acceptions" et, si nous avons raison de croire que la déduction simple est déjà une intuition et que la déduction composée est ramenée à l'intuition par le biais d'une énumération suffisante si problématique qu'elle est aussi nommée induction, ne pourrait-on pas également dire que Descartes pense certainement à Aristote lorsqu'il écrit: "les premiers principes eux-mêmes ne sont connus que par l'intuition, tandis que les conclusions éloignées ne sauraient l'être que par la déduction" (86), si par intuition on entend aussi la déduction simple cartésienne et si par déduction on signifie aussi bien l'ἐπαγωγή aristotélicienne que l'énumération suffisante ou induction cartésienne?

La présence du terme inductio dans la Règle II est donc le signe d'une autre présence, celle d'Aristote et de l'Ecole. Sans méconnaître que Descartes prétend réduire la déduction composée à l'intuition par le biais d'une opération qui accélère le mouvement de la pensée et supplée aux faiblesses de la mémoire, il nous semble que loin de montrer qu'il faut remplacer inductio par deductio, les Règles III, VII et XI indiquent les limites inhérentes à telle réduction. Serait-ce à dire que cette entreprise doit être abandonnée? Certes non. Et nous allons maintenant voir comment cette réponse négative nous achemine vers l'exposition d'une

théorie de la connaissance singulièrement originale et fondée sur l'idée de rapport ou relation (respectus) qui contient "le secret de toute la méthode" (87).

#### IV) Intuition et comparaison.

La substitution progressive des mathématiques à la logique à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle a pour corrélats deux thèmes qui sont communs à l'épistémologie. D'une part l'idée d'une différence de nature, voire même d'une opposition radicale, entre ces deux sciences. D'autre part, cette idée "se superpose à une idée ancienne, sans tout à fait l'effacer...: le syllogisme étant censé représenter la seule forme de déduction valide, on continue à penser, que le raisonnement mathématique se résout finalement, quand on l'analyse dans ses articulations dernières, en syllogismes" (88). Et R. Blanché n'a pas tort de voir dans le chapitre VI du "Système de Descartes" la présence de ces deux thèmes difficilement conciliables. Car, après s'être occupé de la déduction et de l'intuition, Hamelin se demande si la déduction cartésienne "diffère radicalement de la déduction syllogistique. "Nous rechercherons d'abord, écrit-il, si les critiques que Descartes adresse au syllogisme l'obligeaient à renoncer à ce qu'il y a de fondamental dans ce mode de raisonnement. Nous rechercherons ensuite si, par sa manière de comprendre la liaison des natures simples, Descartes est sorti de la syllogistique" (89). Sa réponse, négative, était déjà préfigurée dans ce qu'il écrivait dès la seconde page de son chapitre: "... il ne me semble pas que Descartes ait pu distinguer entre une inférence analytique et une inférence synthétique au sens kantien du mot, qu'il se soit avisé que certaines inférences nous faisaient passer à

des propriétés contenues dans l'essence du sujet" (90). L'erreur d'Hamelin consiste d'abord à identifier la déduction à un syllogisme interprété dans le cadre d'une logique de la compréhension et ensuite à comprendre la déduction cartésienne comme une opération dans laquelle le terme déduit sort analytiquement du premier terme. Bien qu'il se rende compte que les idées de rapports sont des natures simples et que "cette propriété nous fasse pleinement comprendre pour la première fois comment la déduction rentre dans l'intuition" (91), il ne voit pas que ces idées de rapports sont d'ordre mathématique et il persiste à interpréter le syllogisme en compréhension: "Ce qui fait l'essence du syllogisme interprété décidément en compréhension, c'est la médiation, et dès lors on ne voit pas pourquoi les propositions,  $C = A$ ,  $B = C$ ,  $B = A$  ne constitueraient pas un syllogisme. Descartes, parce qu'il prenait pour type la déduction mathématique, ne sortait pas de la syllogistique" (92). Cette dernière citation est un clair indice des raisons pour lesquelles Hamelin se trompe. En premier lieu, dans la déduction cartésienne - déduction qui est mathématique - la médiation n'est pas le moyen terme du syllogisme (93). Le terme qui est inféré d'un premier terme ne sort pas analytiquement de celui-ci comme dans le syllogisme aristotélicien où l'on déduit d'un antécédent qui fait voir - en un troisième terme - le moyen ou la raison pour laquelle les deux termes (sujet et prédicat) de la proposition doivent être unis entre eux. Le terme qui est inféré n'est pas produit par le premier terme, mais par le rapport que l'esprit qui compare pose entre les deux termes. Ensuite, ce n'est pas parce que Descartes prenait pour type la déduction mathématique qu'il ne sortait pas de la syllogistique mais, tout au contraire, c'est parce que Descartes



prenait pour type la déduction mathématique qu'il sortait de la syllogistique. Enfin, c'est précisément grâce aux mathématiques et à l'idée de rapports que Descartes peut réduire la déduction à l'intuition.

"Après avoir considéré intuitivement un petit nombre de propositions simples, si nous en concluons quelque autre, il est utile de toutes les parcourir d'un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, de réfléchir à leurs relations mutuelles (ad mutuos illorum respectus reflectere), et d'en concevoir distinctement plusieurs à la fois, dans la mesure du possible: ...". La principale utilité de cette règle XI consiste en effet "en ce que nous prenons l'habitude en réfléchissant à la dépendance mutuelle des propositions, de distinguer sur-le-champ ce qui est plus ou moins relatif, et par quels degrés on peut le ramener à l'absolu (quid sit magis vel minus respectivum, et quibus gradibus ad absolutum reducatum)" (94). Or, pour distinguer le simple du composé, il faut procéder par ordre, c'est-à-dire disposer toutes les choses sous forme de séries en allant du plus simple au plus composé comme l'on fait dans toute déduction de type mathématique ou, plus précisément, comme l'on fait dans la mathématique universelle qui ne considère que l'ordre et la mesure, et dont l'idée fondamentale est exprimée à la fin de la Géométrie: "En matière de progressions mathématiques, lorsqu'on a les deux ou trois premiers termes, il n'est pas malaisé de trouver les autres" (95). De fait, une progression géométrique consiste essentiellement en une série ordonnée de termes où chaque terme dépend de celui qui le précède. Le postulat du simple énoncé dans la Règle VI à la suite de la règle d'ordre contient donc bien "le principal secret de la méthode" puisqu'il nous fait voir que "toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries ...

en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'il se présente une difficulté, nous puissions aussitôt nous rendre compte s'il sera utile d'en résoudre d'autres au préalable, lesquelles, et dans quel ordre" (96). Il suffit pour cela non pas de considérer isolément la nature des choses mais de les comparer entre elles, car lorsque nous procédons ainsi pour découvrir comment les unes dépendent des autres, nous pouvons appeler les unes absolues et les autres relatives. L'absolu (absolutus) est le simple et sert de norme pour la connaissance du relatif (respectivus). Ce dernier, quant à lui, participe selon des degrés variables de l'absolu et c'est en vertu de cette participation qu'il peut y être rapporté et en être déduit en parcourant une série. "Mais en outre, ajoute Descartes, il (le relatif-respectivus) enferme en son concept d'autres choses que j'appelle relations (respectus); de cette nature est tout ce qu'on nomme dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc. Ces termes relatifs s'éloignent d'autant plus de l'absolu qu'ils contiennent plus de relations (respectus) de cette sorte, subordonnées les unes aux autres; et la présente règle nous avertit qu'il faut distinguer tous ces rapports, et respecter leur connexion mutuelle comme leur ordre naturel, en sorte que nous puissions parvenir du dernier terme jusqu'à celui qui est le plus absolu, en passant par tous les autres" (97). Le secret de la méthode consiste ainsi à identifier en toutes choses ce qui est le plus absolu (maxime absolutus). Toutefois, dans la pratique de la science nous n'avons jamais à remonter jusqu'au plus absolu. Et c'est parce que la science mathématique consiste toujours en des relations (respectus) que Descartes dit que l'absolu est relatif et qu'il donne comme exemples tout ce qui

est considéré comme cause, simple, égal etc. La série ne nous renvoie donc pas à un absolu qui serait un "genre d'être" comme dans les catégories d'Aristote et de ses disciples. La notion d'absolu ne possède ici aucune signification métaphysique. Les choses simples, ou natures simples, n'existent pas parce qu'elles se rapportent à un absolu pris comme catégorie; elles sont connues dans la mesure où l'esprit les dispose sous forme de séries, c'est-à-dire les compare. Ainsi, plus absolu que le particulier sous le rapport de la simplicité de sa nature, l'universel sera aussi plus relatif que le particulier parce que son existence dépend des individus. Il importe donc de donner toute son importance à l'affirmation suivante de Descartes: "Nous considérons ici l'enchaînement cognitif des choses, et non la nature de chacune..." (98).

Une fois identifiée la chose simple (l'absolu) par la règle d'analyse (99), les choses composées (les relatifs) sont déduites de celle-ci par le biais de la règle d'ordre (100) qui construit une série ordonnée. Toutefois, les intermédiaires (relations-respectus) qui séparent les relatifs de l'absolu peuvent être plus ou moins nombreux; il importe donc d'en reconnaître le nombre au moyen d'une énumération (101) afin de savoir combien de degrés séparent les relatifs de l'absolu. Telle est donc la méthode que doit suivre toute question; d'abord disposer les objets considérés en divisant les difficultés en autant de parcelles qu'il se peut et en réduisant le composé au simple, ensuite s'élever par degrés du plus simple jusqu'à la connaissance du plus composé, "supposant même de l'ordre là où il n'y en a pas". Une fois encore nous voyons que l'ordre est l'épine dorsale de la méthode et l'étude du fonctionnement d'une progression géométrique va maintenant nous permettre

d'en comprendre toute l'utilité. Descartes prend l'exemple d'une progression 3, 6, 12, 24, 48 etc., où 3 est le terme absolu duquel 6 est séparé par une relation, 12 par deux relations, 24 par trois relations, 48 par quatre relations, etc. Le nombre de relations qui entrent en jeu dans ce problème, comme dans tout problème donné, est ce qui permet de déterminer le degré qui sépare le premier terme des autres termes qui en sont déduits. Ainsi, ce sont les relations (respectus) qui disposent les termes de la progression en une série qui s'éloigne dans chaque multiplication par 2 (chaque multiplication par 2 étant notre relation) du terme initial 3 et c'est le nombre croissant de relations qui indique le degré de composition de chaque terme déduit. Dans la déduction cartésienne les termes déduits ne sortent donc pas analytiquement du premier terme, car 6 n'est pas contenu dans 3, et, hormis le premier terme, chaque terme déduit n'existe que par la relation que pose l'esprit qui compare. Ce n'est que la relation qui fait sortir le second terme du premier, et non pas le fait que 3 soit contenu implicitement dans 6 ou que l'on aboutisse à 3 par la connaissance analytique de 6. "dans l'illatio ou inférence cartésienne, malgré l'identité des mots, il n'y a donc rien de commun avec l'inférence, même immédiate, des scolastiques. Le terme qui vient après le premier n'en saurait sortir par analyse, n'y étant point contenu; et pourtant il ne vient pas seulement après le premier, puisqu'il s'en déduit nécessairement: il reste qu'il y soit rattaché par un lien qui en quelque sorte s'y surajoute, par un nexus (*mutuum illorum inter se nexum*), par une connexion nécessaire (*necessarias illarum inter se connexiones*), par un rapport qu'il faut considérer à part" (102). C'est aussi grâce à la réflexion sur les relations mutuelles qui existent entre les termes

que l'on parvient à déterminer la valeur des termes inconnus dans une progression. L'ordre, en effet, permet non seulement de mettre chaque terme à la place qui lui est due, mais encore de découvrir la valeur des termes inconnus par la place qui leur est assignée dans la série. Or dans un problème mathématique, les grandeurs inconnues dont il s'agit de trouver la valeur sont toujours liées aux grandeurs connues par relations implicitement définies dans la donnée du problème. C'est ainsi que si je saisis facilement la dépendance qui existe entre 3 et 6, 6 et 12, 12 et 24 etc., j'éprouve une difficulté croissante lorsque j'essaie de saisir la dépendance entre 3 et 12, 3 et 24 et 3 et 48 etc., c'est-à-dire lorsque croît le nombre de relations qui séparent chaque terme déduit du premier terme de la série. La valeur de l'inconnue va alors être dégagée par la solution de l'équation dont le degré sera le signe du nombre de relations qui séparent chaque terme déduit du premier terme. Illustrons le cas de notre progression: étant donné 3 et 6, il m'est facile de trouver le troisième terme 12 car il n'y a qu'une relation qui sépare les deux termes donnés dans mon problème. Mais si l'on ne me donne que les extrêmes, 3 et 12, il me sera plus difficile de trouver la moyenne proportionnelle 6, de même qu'il me sera encore plus difficile de trouver les deux moyennes proportionnelles 6 et 12 si l'on ne me donne que 3 et 24, et ainsi de suite puisqu'à mesure qu'augmente le nombre de relations, le degré de difficulté croît. Mais il existe une solution; il suffit de diviser le nombre de relations jusqu'à ce qu'on arrive, par degrés, à la plus simple relation, ce qui n'est autre que dégager la valeur du terme inconnu par la solution d'une équation: a) étant donné deux grandeurs 3 et 6, trouver une troisième qui soit en proportion continue:  $\frac{3}{6} = \frac{6}{x}$ ,

problème du premier degré.

b) étant donné deux grandeurs 3 et 12, trouver la moyenne proportionnelle:  $\frac{3}{x} = \frac{x}{12}$ , problème de second degré.

et c) étant donné deux grandeurs 3 et 24, trouver les deux moyennes proportionnelles:  $\frac{3}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{24}$ , problème du troisième degré. Or cette difficulté ultime peut se diviser et se simplifier, si l'on cherche d'abord une seule moyenne proportionnelle entre 3 et 24, 12, puis la moyenne proportionnelle entre 3 et 12, 6. On ramène alors le problème du troisième degré au problème du premier degré. Ainsi, lorsque nous connaissons deux extrêmes, ici 3 et 24, et que nous voulons parvenir à la connaissance des intermédiaires (intermedias) dont l'ordre est perturbé, tout l'artifice consiste à supposer connus les termes qui sont inconnus, ici x et y: "... et rien n'empêche que nous n'y parvenions toujours, puisque... nous reconnaissons qu'il existe entre les termes inconnus d'une question et les termes connus, une dépendance telle que les premiers sont complètement déterminés par les seconds:..." (103).

L'extrême importance que Descartes accorde aux notions de relation (respectus) et de comparaison est un indice de la nouveauté de la méthode cartésienne. Jusqu'à-là les logiciens n'attribuaient qu'un rôle secondaire à la notion de relation. Une fois les termes posés, et seulement alors, la/les relation/s venait/aient les unir. En effet, "les termes avaient à leurs yeux une telle importance qu'il suffisait de les poser pour que la liaison fût posée du même coup" (104). Ainsi, dans le syllogisme

Tout homme est mortel

Or Socrate est homme

donc Socrate est mortel

on sait d'avance que si Socrate appartient à la classe "Homme", il appartient aussi à la classe "Mortel", car "mortel" est un attribut essentiel de l'"Humanité". On comprend alors mieux pourquoi Descartes rejette la déduction syllogistique puisqu'elle ne fait nullement avancer la connaissance. Dériver analytiquement la mortalité de l'humanité n'a guère qu'une utilité pratique, à savoir, celle de rendre explicite dans une conclusion ce qui était implicite dans les prémisses. Mais elle est tout à fait superflue si l'on se propose, comme Descartes, de faire progresser la connaissance en découvrant la valeur de termes inconnus (105).

Le secret de la méthode cartésienne réside dans la disposition et la mise en ordre des choses les unes à partir des autres, comparaison qui implique une réflexion sur les relations qui unissent ces choses. Le modèle de déduction cartésienne est donc bien la comparaison, à telle enseigne que "puisque les formes du syllogisme (syllogismorum formae), comme nous l'avons déjà fait plusieurs fois remarqué, ne sont d'aucun secours pour apercevoir la vérité des choses, le lecteur fera bien de les rejeter complètement, et de bien comprendre que d'une façon générale, toute connaissance qui ne s'obtient pas par l'intuition simple et pure d'une chose isolée, s'obtient par la comparaison de plusieurs choses entre elles (per comparationem duorum aut plurium inter se)" (106). Et lorsque la comparaison est trop compliquée (déduction composée) et difficile, c'est-à-dire, lorsque les relations (respectus) sont nombreuses, on doit et on peut opérer une réduction de ces relations, réduction qui n'est autre que l'établissement et la résolution d'une équation. De fait, "la majeure partie du travail humain ne consiste en rien d'autre qu'en

une réduction de ces rapports (respectus), réduction destinée à faire apparaître avec clarté une égalité entre le terme cherché et quelque ~~terme~~ connu" (107). De tout ce qui précède, nous pouvons donc conclure que Descartes a retenu de la mathématique universelle l'exigence de l'ordre dans laquelle consiste l'essence même de la méthode, et que cet ordre est inséparable de l'opération que réalise la règle d'analyse. La méthode se définit à partir de l'ordre selon lequel les termes inconnus d'un problème sont déterminés par les termes connus par le biais de relations qu'il s'agit de disposer en séries et où la valeur de chaque inconnue est dégagée par la solution d'une équation. Ainsi, afin de réduire la déduction composée à une déduction simple, qui possède tous les caractères de l'intuition, Descartes a substitué au binôme problématique Intuition-Déduction, celui de Intuition-Comparaison en prenant pour type la déduction mathématique.



# V. L'analyse et la synthèse.

Les quatre préceptes de la méthode que nous venons de voir à l'oeuvre ne sortent pas ex nihilo. Ils sont le produit d'une réflexion critique sur l'état de trois sciences qui furent enseignées à Descartes lors de son séjour au collège de La Flèche: "J'avais un peu étudié, étant plus jeune, écrit-il, entre les parties de la philosophie, à la logique, et entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre..." (108). Or, nous savons déjà que le défaut qu'il rencontre dans la Dialectica est qu'elle est incapable d'inventer (invenire) et qu'elle n'est pas rigoureuse (109). Lorsque Descartes part à la recherche d'une "logique" de l'invention, d'une méthode d'invention qui soit simple et claire, en même temps que certaine, c'est donc dans les Mathématiques, seules disciplines libres de tout vice d'erreur et d'incertitude, qu'il trouve ce que l'inutile et incertaine scolastique ne sait lui offrir, à savoir une méthode qui permet de penser grâce au mouvement de l'esprit (*motus ingenii*) qui travaille intuitivement et déductivement sur les natures simples et composées. L'arithmétique et la géométrie se transforment dès lors en modèle de la vraie logique, sans échapper toutefois à une réforme qui va donner l'occasion à Descartes d'emprunter le meilleur de l'analyse géométrique des anciens et de l'algèbre des modernes et de corriger tous les défauts de l'une par l'autre (110).

L'arithmétique et la géométrie ont pour défaut commun un manque de généralité. D'une part, l'algèbre ou, plus exactement, une certaine sorte d'arithmétique que l'on appelle avec les modernes l'algèbre, est trop astreinte à certaines règles et à certains

chiffres. D'autre part, l'analyse géométrique des anciens "est toujours si astreinte à la considération des figures qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination" (111). Or, "rien n'est plus vain que de s'occuper de nombres abstraits et de figures imaginaires, au point de sembler vouloir se contenter de pareilles bagatelles; rien n'est plus vain non plus que de s'appliquer à ces démonstrations superficielles, que l'on trouve plus souvent par hasard que par savoir-faire, et qui sont du ressort des yeux et de l'imagination plus que de celui de l'entendement, au point de se déshabituer en quelque sorte de sa raison" (112). Cette critique amène Descartes à chercher une autre méthode qui, libérant les mathématiques de son integumentum, les figures et les nombres, s'adresse seulement à l'ingenium. Aussi, contre la "mathématique ordinaire" qui s'occupe de "bagatelles", Descartes songe à la mathématique universelle dont les figures et les nombres ne sont que le "revêtement": "en y réfléchissant plus attentivement, écrit-il, il finit par devenir clair pour moi que seules les choses, et toutes les choses, dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportent à la mathématique...; que par conséquent il doit y avoir une science général qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit; et que cette science s'appelle non d'un nom d'emprunt, mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, la mathématique universelle (*mathesis universalis*), puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit d'autres sciences qu'elles sont les parties de la mathématique" (113). Fort

de ce que la tradition mathématique lui a légué, et bien qu'insatisfait de l'état en lequel il trouve ces sciences mathématiques, Descartes ne peut que s'étonner de l'importance qu'elles ont occupé tout au long de l'histoire, et cela depuis les premiers philosophes qui les regardaient comme une introduction nécessaire à la philosophie, rôle réservé par les scolastiques à la logique. Certes, une réforme s'impose mais ne peut-on pas croire que les anciens "avaient connu une certaine mathématique tout à fait différente de la mathématique ordinaire de notre temps" (114) quand bien même elle était encore imparfaite? Descartes est enclin à le penser lorsqu'il considère les "semences premières des vérités" point encore étouffées par un excès de lecture et de discussion: "et il me semble que certaines traces de cette vraie mathématique s'aperçoivent encore chez Pappus et chez Diophante... Mais j'ai tendance à croire que par une ruse funeste (*perniciosa, quadam astutia*) ces auteurs l'on ensuite eux-mêmes étouffée; car... ils ont peut-être craint qu'étant très facile et simple, elle ne perde de son prix à se divulguer, et ils ont préféré nous montrer à sa place, pour se faire valoir à nos yeux, quelques vérités stériles démontrées déductivement avec une certaine subtilité (*quasdam veritates ex consequentibus acutule demonstratas*), comme des effets de leur art plutôt que de nous enseigner cet art lui-même, qui aurait levé toute l'admiration" (115). Mais en quoi consiste cette analyse des anciens géomètres, et quelle a été l'influence de la géométrie grecque sur la conception cartésienne de l'analyse?

La description la plus complète de la méthode analytique

est celle que nous donne Pappus d'Alexandrie (floruit 300 d.c) dans sa Collection mathématique, Livre VII: "L'analyse est donc cette démarche par laquelle on part de ce qui est cherché comme s'il était accordé, et passant par les conséquences successives ( $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \epsilon\{\}\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omega\nu$ ) on arrive à quelque chose qui est accordé par la synthèse. En effet, dans l'analyse on suppose ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ ) ce qui est cherché comme s'il était déjà produit ( $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ) et l'on examine l'antécédent d'où ceci peut bien résulter, et de nouveau on examine l'antécédent de ce dernier et ainsi de suite jusqu'à ce que remontant d'antécédent en antécédent on arrive à quelque chose de déjà connu ou appartenant à l'ordre d'un premier principe. Une telle démarche, nous l'appelons analyse à l'instar d'une solution régressive.

Mais dans la synthèse, la démarche est renversée: on prend comme déjà produit ( $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ) ce qui a été obtenu en dernier lieu par l'analyse, et en rangeant selon leur ordre naturel les conséquents qui étaient auparavant des antécédents et en les reliant ensemble les uns aux autres, on arrive facilement à l'établissement de ce qui était cherché. Et ceci nous l'appelons synthèse" (116). Comme l'indique ce texte, l'analyse, pour Pappus, commence par l'assomption (Hypothèse, dans le sens de proposition provisoire) de ce que l'on cherche pour aller, au moyen d'inférences successives, jusqu'aux théorèmes, ou axiomes, ou postulats, c'est-à-dire, jusqu'à ce qui est déjà accepté et établi. La synthèse est alors l'opération inverse. Elle part de ce qui est déjà accepté ou du théorème prouvé et va, au moyen d'inférences successives, jusqu'à la

démonstration du nouveau théorème, c'est-à-dire de ce que l'on cherche. Dans la synthèse, l'hypothèse est donc résolue dans un premier principe. C'est dans la méthode analytique que Descartes voit le secret, partiellement étouffé, de la méthode. Mais de quelle analyse s'agit-il? Selon l'autobiographie intellectuelle de Descartes et selon diverses mentions qu'il fait d'Apollonius, de Pappus et de Diophante, on comprend qu'il s'agit de l'analyse des géomètres et, plus précisément, de cette partie des mathématiques qu'est le τόπος ἀναλυόμενος, qui a pour objet la résolution des problèmes, utilise pour simplifier le travail d'invention des géomètres des questions résolues d'avance ("lieux résolus") et procède par analyse et synthèse (117). S'il y a unanimité pour voir dans la synthèse telle que l'expose Pappus une méthode de déduction, il y a cependant désaccord en ce qui concerne l'analyse. Prenant appui sur l'article de Y. Lafrance, Aristote et l'analyse géométrique (118), nous pensons que l'interprétation intuitionniste de l'analyse proposée par F. M. Cornford est difficilement soutenable. Selon le philosophe anglais la proposition P qui est à chercher est déduite d'une première proposition Q qui est connue par intuition, comme le sont toutes les propositions antérieures à P et desquelles on déduit les autres propositions jusqu'à ce qu'on arrive à une proposition T connue indépendamment de P. De plus, les propositions ne sont pas réciproques. Sans entrer dans les détails de l'argumentation de Lafrance, il nous semble que la définition que donne Pappus de l'analyse exclut l'interprétation intuitionniste. Notre géomètre ne parle pas, en effet, d'intuition mais d'hypothèse, qui n'est pas une vérité de base mais une proposition provisoire: "dans

l'analyse on suppose ( ὑποθέμεν ) comme s'il était déjà produit ( γεγονός )..." Il s'agit donc bien de la position hypothétique d'une proposition qui est encore inconnue et à laquelle le géomètre a recours pour résoudre un problème, en allant d'hypothèse en hypothèse par voie déductive jusqu'à un principe anhypothétique qui doit, chez les anciens, être vérifié par la synthèse. En ce sens, l'analyse est déductive, comme l'indique le tableau suivant:

| <u>Analyse</u> |         | <u>Synthèse</u> |         |
|----------------|---------|-----------------|---------|
| P*             | _____Q  | T*              | _____S  |
| Q              | _____R  | S               | _____R  |
| R              | _____S  | R               | _____Q  |
| S              | _____T* | Q               | _____P* |

où, dans l'analyse, P\* est la proposition cherchée, inconnue, que l'on prend pour connue et T\* est une proposition déjà connue (119).

A l'appui du caractère déductif de la méthode analytique, qui procède à travers de "conséquences successives", Lafrance fait appel à la réciprocity entre les propositions géométriques dont les grecs ont tenté d'établir la loi, même s'il reconnaît que dans certains cas spéciaux cette règle souffre des exceptions (120). Il semblerait donc que l'on peut conclure sans risque d'erreur que la méthode analytique des anciens géomètres procède par voie déductive. Cependant, cette déduction n'implique pas nécessairement la réciprocity des propositions géométriques. Or, c'est précisément cette non-réciprocity des propositions géométriques qui explique que l'analyse des anciens géomètres n'était pas démonstrative et c'est, comme nous allons le voir maintenant, l'introduction de l'algèbre avec Descartes qui va donner à l'analyse une valeur démonstrative qui sera d'une importance décisive dans son application à la métaphysique.

Même s'il est vrai que les géomètres grecs se proposèrent de montrer la réciprocity des propositions géométriques, leur effort n'était qu'un idéal à réaliser, de sorte que si l'on affirme que "la réciprocity des propositions devait apparaître ainsi aux géomètres grecs comme une condition nécessaire à la validité de la méthode analytique" (121), il faut comprendre que c'est précisément parce que montrer la réciprocity des propositions géométriques n'était qu'un idéal qui se voyait limité par des exceptions, que les anciens géomètres niaient à l'analyse la valeur démonstrative qu'ils accordaient à la synthèse. De fait, une fois terminée l'analyse, deux cas pouvaient se présenter: soit la proposition  $T^*$  est vraie, et alors le géomètre conseille de procéder par synthèse afin de vérifier sa vérité, soit la proposition  $T^*$  est fausse, et alors la proposition  $P^*$  que l'on avait "supposée" est fausse et sa contradictoire est vraie; nous avons dans ce deuxième cas une méthode de réduction à l'absurde qui fait partie de la méthode analytique. En d'autres termes, il n'y a réciprocity de  $P^*$  et  $Q$  ( $P^* \longrightarrow Q$ ) que depuis le point de vue de la vérification du processus régressif analytique effectivement réalisée par la démarche synthétique qui seule est apodictique (122), puisqu'elle nous assure que les propositions  $P^*$  et  $T^*$  sont vraies. C'est donc seulement au moment de la synthèse que l'on sait que la conséquence  $P^*$  de la synthèse est une prémisse vraie dans l'analyse et que la prémisse  $T^*$  de la synthèse n'est pas dans l'analyse la conséquence déduite d'une prémisse  $P^*$  qui serait fausse puisque, comme on le sait, de prémisses fausses peut découler le vrai. Peut-être faut-il

voir dans le fait que les propositions géométriques ne sont pas nécessairement réciproques la raison pour laquelle le géomètre grec, une fois qu'il a établi ce qui était cherché par le biais de l'analyse, fait disparaître toute trace du processus régressif pour ne laisser que le processus progressif de la synthèse (123). Il n'en reste pas moins que ce que Descartes attribue à "une ruse funeste" est le signe que les géomètres grecs n'avaient qu'une confiance limitée dans l'analyse: "l'explication que donne Pappus du mot ἀνάλυσις montre combien les grecs sentaient qu'il y a un sens dans une démonstration géométrique et que seule est concluante la déduction qui suit l'ordre de la construction de la génération géométrique. Seule elle confère à la proposition à laquelle elle aboutit la réalité, l'existence géométrique". Mais nous allons voir maintenant que l'introduction de l'algèbre explique "que Descartes accorde à l'analyse une valeur démonstrative que lui avaient déniée les Grecs" (124).

La Règle VI développe les deux moments, réunis dans la seule Règle V dans les Regulae et séparés en deux préceptes dans le Discours, de l'analyse et de la synthèse. Or, cette Règle VI qui "contient le principal secret de la méthode" est celle qui, nous l'avons vu, introduit les notions si fondamentales de rapport-relation (respectus) et de comparaison. Si la mathématique est indispensable à la réflexion méthodologique, c'est parce qu'elle habitue l'esprit à reconnaître la vérité par la pratique du raisonnement" (125). Toutefois, cet avantage ne saurait être tiré de la mathématique vulgaire, sinon de la Mathesis universalis: "Mais je n'eus pas dessein, pour cela, de tâcher d'apprendre toutes ces sciences particulières, qu'on nomme



communément mathématiques, et voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions en général, et sans les supposer que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée; même aussi sans les y astreindre aucunement, afin de les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient" (126).

De fait, toute la science de la "mathématique pure" repose sur la théorie des proportions ou mise en relation des termes selon un rapport déterminé, et ceci grâce aux deux préceptes centraux du Discours. Mais une mathématique ne peut devenir universelle que si elle surmonte la dualité de l'objet arithmétique qui est le nombre, ou quantité discontinue, et de l'objet géométrique qui est la grandeur, ou quantité continue: "il faut donc réduire cette dualité en choisissant la plus simple de ces deux quantités comme symbole de l'autre. Or, on peut toujours exprimer des nombres par des grandeurs et les comparer entre eux sous forme de grandeurs, alors qu'on ne peut pas toujours les comparer entre eux en tant que nombres. La quantité continue ou grandeur, est donc un mode de représentation des rapports plus simple que la quantité discontinue, ou nombre" (127).

Ainsi, pour résoudre un problème, il n'est besoin que de réduire les termes à des lignes et de leur appliquer les opérations de l'arithmétique, savoir l'addition, la soustraction, la multiplication, la division et l'extraction des racines, montrant de la sorte comment le calcul d'arithmétique se rapporte aux opérations de géométrie (128). Ces lignes seront ensuite désignées par des

chiffres, c'est-à-dire par des procédés de notation algébrique que Descartes a simplifiés (129). "Ainsi, voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre, le plus naturellement de tous, en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons: ce qui se nomme une équation, car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre. Et l'on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues" (130). Comme on le voit, ce procédé qui montre comment il faut venir aux équations qui servent à résoudre les problèmes n'est autre que la méthode analytique des anciens, mais une analyse des anciens que Descartes a combiné avec l'algèbre des modernes sur la base d'une double réforme. Nous savons en effet que Descartes reproche au τοπὸς ἀναλυόμενος d'être trop astreint à la considération des figures et qu'il reproche à l'algèbre des modernes d'utiliser des règles et des chiffres qui en font un art confus, peu maniable et obscur. Il se donne alors pour tâche de simplifier l'analyse en la détachant graduellement des figures, remplaçant celles-ci par des lignes, puis par des chiffres, bref en employant l'algèbre pour exprimer les relations, géométriques ou non, et il simplifie l'algèbre en y introduisant l'usage de signes très concis et commodes. Cette double réforme

apparaît énoncée dans le Discours: "Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelque besoin de les considérer chacune en particulier, et quelques fois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensembles, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple, ni que je pusse plus distinctement me représenter à mon imagination et à mes sens; mais que, pour les retenir, ou les comprendre plusieurs ensembles, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible, et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre" (131). Mais elle était déjà formulée dans les Regulae. La Règle XV invite à "dessiner les figures et à les présenter aux sens externes, afin que par là notre pensée soit plus aisément retenue en état d'attention" (132). Elle suit en cela les conseils des Règles XII et XIV qui affirment que le dessin des figures aide à former les images plus distinctement en notre imagination. Il faut "transposer tout ce que nous comprendrons comme affirmable des grandeurs en général dans l'espèce de grandeur qui se peindra plus facilement et plus distinctement en notre imagination que toutes les autres: maintenant, que cette grandeur soit l'étendue réelle du corps, abstraction faite de tout, sauf du fait qu'elle soit figurée, cela résulte de ce qui a été dit à propos de la douzième règle..." (133). Contrairement au Discours et à la Géométrie où Descartes s'en tient aux "lignes", la Règle XV et la Règle XVI (134) font encore correspondre des surfaces aux unités à deux dimensions. G. Milhaud (135), cependant, ne voit pas "la distance qu'on a vue parfois" entre la position des Regulae et

celle du Discours, car la Règle XVIII (136) montre que dès 1628 "c'est le rôle de la longueur qui l'emporte". Mais il ajoute que la différence entre les Regulae et la Géométrie "pourrait tenir à ce que Descartes, quand il publie sa Géométrie, sent moins le besoin de tout éclaircir pour l'imagination". La Règle XVI (137), quant à elle, invite à user de "signes très concis" (brevisssimae notae) au lieu de figures, lorsque l'attention immédiate n'est pas requise. Lorsqu'il s'agit de retenir les longueurs par la mémoire "souvent fuyante", Descartes propose l'usage de l'écriture. Les lettres ordinaires a,b,c, etc., examineront les grandeurs déjà connues, les lettres A,B,C, etc., les inconnues, et les chiffres 1,2,3, etc., seront utilisés en exposants,  $a^2, b^2, c^2$ , etc. Ayant choisi, pour représenter les rapports, la quantité continue ou grandeur, et après avoir corrigé à la fois l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes en les libérant, l'une des figures qui l'encombrent, l'autre des complications de l'écriture, Descartes construit la science véritable, à savoir la science des relations quantitatives, abstraction faite des choses diverses où il peut y avoir lieu de les envisager. Or c'est bien en cela que consiste la mathesis universalis, comme déjà l'indiquait la Règle XIV qui donne la grandeur étendue, figurée, comme devant naturellement représenter toutes les qualités sensibles et concrètes: "Pour que nous puissions exposer maintenant quelles sont, parmi toutes ces figures, celles dont nous allons faire usage, il faut savoir que toutes les relations qui peuvent exister entre des êtres de même genre doivent se ranger sous deux rubriques essentielles: savoir l'ordre et la mesure" (138).

Lorsque les Grecs résolvent tous les problèmes à l'aide de constructions géométriques et en appellent à l'imagination pour diriger la démonstration, (139) Descartes les résout par l'algèbre et use de l'entendement. Descartes conçoit sa méthode par opposition à celle des Grecs qui "est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer l'imagination". Bien qu'il considère toujours l'imagination comme un auxiliaire indispensable (140) dans la recherche mathématique, il est d'avis que si l'entendement en dépend, elle devient un obstacle. La démonstration mathématique est l'oeuvre de l'entendement seul. Mais cela ne veut pas dire que l'on doit exclure l'imagination. Il faut simplement la subordonner à l'entendement et la libérer de sa sujétion aux figures afin que, ne se représentant plus que des lignes, elle facilite la tâche de celui-ci. Ainsi, tracer une figure nous aide à peindre les images sensibles dans notre imagination (141), mais laisser l'imagination diriger la démonstration c'est paralyser la marche du raisonnement (142). Or c'est justement l'introduction de l'algèbre et le rôle recteur de l'entendement dans la démonstration mathématique cartésienne, d'une part, et l'assujettissement de la géométrie grecque à la considération des figures et sa dépendance vis-à-vis de l'imagination, d'autre part, qui nous permettent de comprendre pourquoi l'analyse devient démonstrative avec Descartes. Parce que les Grecs ne peuvent démontrer qu'en construisant géométriquement les éléments connus, puis en déterminant le lieu géométrique des éléments inconnus, les rapports de position donnant des rapports de grandeur qui fournissent la solution cherchée,

l'égalité des anciens est liée à des représentations figurées et à des considérations de position. La même démonstration n'a pas alors une généralité absolue et ce qui est prouvé pour un problème ne peut pas s'étendre à tous les cas particuliers. De fait, l'égalité des grandeurs est basée sur la superposition possible de deux lignes, de deux figures, et dépend des rapports de position. L'égalité n'étant donc pas nécessaire, le processus progressif qu'est la synthèse se doit de vérifier le processus analytique, et lui seul est alors démonstratif. Or, grâce à la résolution algébrique des problèmes géométriques que propose Descartes, l'égalité est nécessaire, puisqu'elle n'est qu'un rapport d'équivalence quantitative (143) qui permet d'opérer des substitutions égales entre les quantités égales et de résoudre les problèmes de la géométrie au moyen des équations. En se plaçant sur le terrain de l'algèbre Descartes travaille sur des propositions qui s'expriment en équations, sont réciproques et peuvent donc se passer de la synthèse. On peut, par conséquent, conclure avec Robert que "l'analyse en algèbre, n'est plus seulement l'invention d'une démonstration mais une démonstration. En effet toute égalité géométrique, étant purement quantitative, est toujours réciproque. Il est donc inutile de vérifier les résultats obtenus en repartant des éléments simples (racines des équations) pour reconstruire les relations complexes (équations) d'où l'on est parti. La synthèse est devenue inutile. L'analyse se suffit: elle est à la fois méthode d'invention et de démonstration. C'est là ce que cherchait Descartes" (144).

Ce n'est pas sans raison que Descartes se plaint de ce que les anciens aient fait disparaître l'analyse par "une ruse funeste". Toutefois, par une ruse non moins funeste pour beaucoup, Descartes a donné dans les Réponses aux secondes objections une définition de la synthèse qui suscite de nombreuses difficultés: "la synthèse, au contraire, examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes)..." (145). En réalité, tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant nous permet de comprendre que cette définition est parfaitement fidèle à la pratique de l'analyse par les géomètres grecs et qu'elle s'explique par l'exemple même du problème de Pappus. Voyons ce que dit L. Brunschvicg à ce sujet. Les lignes sur lesquelles raisonne la méthode analytique sont pour l'imagination les termes élémentaires du problème que l'on cherche à solutionner. Ainsi, s'il est vrai qu'elles représentent l'absolu, cet absolu n'est que relatif puisque les lignes ne sont que les effets, dans la mesure où elles dépendent des relations métriques qui sont contenues dans l'énoncé du problème. Les relations métriques sont donc le véritable absolu, c'est-à-dire le principe simple, la cause, ce qui pour l'esprit commande et engendre un ensemble de déterminations, une relation (respectus) telle que l'indique Descartes dans la Règle VI. Et cette relation doit être exprimée en elle-même et pour elle-même; en cela consiste l'attitude de l'analyse: "l'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes;..." (146); elle rend compte de la position des lignes par les rapports de grandeur.

"Telle est la méthode à laquelle Descartes donne le nom d'analyse bien qu'elle comporte, à coup sûr, un travail de composition après le travail de résolution. La méthode analytique sera, non pas celle qui exclut la synthèse, mais celle qui ne fait intervenir la synthèse que lorsque la résolution a été poussée jusqu'au bout; c'est l'intégralité de l'analyse qui nous paraît être caractéristique et décisive" (147). Et, en effet, la synthèse ne s'oppose pas à l'analyse, de la même façon que l'analyse cartésienne n'exclut pas la synthèse, tout au moins en géométrie où elle peut "utilement être mise après l'analyse" (148). Pour Descartes, comme pour Pappus, le terme de l'analyse marque le point de départ de la synthèse. Seulement, avec Descartes la synthèse ne vient plus confirmer ou vérifier de façon démonstrative le processus régressif, car l'analyse est déjà démonstrative dans la mesure où elle est inventive. Les définitions de l'analyse et de la synthèse dans les Réponses aux secondes objections perdent ainsi leur caractère paradoxal si l'on comprend que l'analyse cartésienne a une force démonstrative. L'analyse est la voie qui nous conduit des causes aux effets car son point de départ est le vrai point de départ du raisonnement, le véritable absolu, la véritable cause logique: "quand on passe à la synthèse, il se produit une conversion, un changement de sens, on prend pour nouveau point de départ le point d'arrivée de l'analyse, pour causes ses conséquences. La synthèse procédant elle aussi par déduction, par enchaînement de conséquences, διὰ τῶν ἀχολουθῶν, on peut dire que "la preuve qu'elle contient", sa force démonstrative est "des effets par les causes" (ce n'est pas une induction). Mais le vrai sens de la démonstration



étant pour Descartes celui de l'analyse, les causes d'où part la synthèse sont en réalité les effets, et les effets auxquels elle aboutit sont les causes du véritable raisonnement de l'analyse. Et l'on peut dire qu'elle examine "les causes par leurs effets" (149).

# VI. La "Ratio demonstrandi" et la métaphysique.

Il est clair maintenant que la philosophie ne peut se constituer en un savoir unitaire de caractère scientifique si ce n'est dans la mesure où, comme dans les mathématiques, elle suit un ordre strict des raisons. Si la vérité est Une et indivisible et si la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des objets, quiconque veut chercher la vérité doit s'en tenir à l'ordre des raisons (150). Cet ordo rationum nous renvoie non seulement à l'ordre qui prévaut dans la "manière de démontrer" (ratio demonstrandi) et que Descartes affirme avoir suivi dans ses Méditations (151), mais aussi à la division qu'il instaure dans la "ratio demonstrandi". Dans ses Réponses aux secondes objections Descartes écrit qu'il a disposé ses raisons selon l'ordre des géomètres et qu'il a procédé par analyse, ou résolution, dans ses Méditations. Or nous sommes maintenant en condition d'évaluer l'importance de cette assertion pour la raison suivante. La règle de méthode, dite de l'analyse, est une exigence de l'ordre et en ce sens, les Méditations ne sont qu'un vaste problème résolu par l'analyse et qui, pour le moins selon Descartes, serait demeuré insoluble sans elle. Si Descartes accède au conseil du P. Mersenne, il le fait sans aucun enthousiasme, peut-être pour relever un défi ou motivé par le désir de se montrer aimable envers ses lecteurs critiques. Il justifie son choix de l'analyse en affirmant que si en géométrie il est possible de se servir de la méthode synthétique, c'est-à-dire de connaître par les causes, lorsqu'il s'agit de la métaphysique on doit faire voir "comment les effets dépendent des causes", car les premières notions souffrent d'une absence de clarté et de distinction, ce qui n'est pas le cas dans la géométrie où les propositions ont de la "convenance avec les sens" (152). Vouloir en métaphysique déduire des propo-

sitions générales est une erreur. Afin de découvrir la vérité (invenire veritatem), il faut toujours partir de propositions claires et distinctes (effets) et atteindre, ensuite, les notions générales bien que, réciproquement, on puisse déduire de ces dernières d'autres notions particulières. Le recours à la synthèse est à son tour justifié puisque celle-ci permet d' "arracher le consentement du lecteur, tant obstiné et opiniâtre qu'il puisse être" lorsque, précisément, l'analyse "n'est pas propre à convaincre les lecteurs opiniâtres ou peu attentifs" (153). Mais le défaut fondamental de la synthèse est qu'elle n'enseigne pas la méthode par laquelle une chose est inventée. Certes elle est apodictique, mais elle ne démontre que des vérités déjà découvertes, de sorte que son utilité ne va pas au-delà d'une exposition bien articulée. Elle est quelque chose de statique qui peut seulement venir en aide au lecteur incapable d'intuition puisque cette dernière est "une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive" (154).

Les raisons données ici par Descartes sont loin d'être satisfaisantes et semblent même parfois ignorer certains aspects de la Géométrie. L'application de la définition de la synthèse, qui apparaît dans les Réponses aux secondes objections, au problème de Pappus et l'explication que nous en avons fournie en nous aidant de L. Brunschvicg ont montré, croyons-nous, que la synthèse ne s'oppose nullement à l'analyse et que les définitions de la synthèse et de l'analyse sont paradoxales seulement en apparence. Toutefois la difficulté ne disparaît pas. L'une des raisons peut s'expliquer par l'attitude même que Descartes adopte face à sa Géométrie: "Ma Géométrie, écrit-il à Mersenne, est comme elle doit être pour empêcher que le Rob. (Roberval) et ses semblables n'en puissent médire sans que cela tourne à leur confusion; car ils ne sont pas capables

de l'entendre, et je l'ai composée ainsi tout à dessein, en y omettant ce qui était le plus facile, et n'y mettant que les choses qui en valaient le plus la peine. Mais je vous avoue que, sans la considération de ces esprits malins, je l'aurais écrite tout autrement que je n'ai fait, et l'aurais rendue beaucoup plus claire; ce que je ferai peut-être encore quelque jour, si je vois que ces monstres soient assez vaincus ou abaissés" (155). De plus, Descartes réaffirme plusieurs fois son désir d'abandonner "la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit", et de "cultiver une autre sorte de géométrie qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature" (156). Or c'est bien ce désir qui apparaît dans son explication de la supériorité de l'analyse sur la synthèse dans ses Réponses aux secondes objections. Là, en effet, jugé "utile", bien que non nécessaire dans la géométrie, l'usage de la synthèse est invalidé dans le champ de la métaphysique où il n'y a pas de convenance avec les sens. Nous pouvons toutefois objecter à Descartes que cette géométrie qui est proche des sens est la partie de la mathématique qui s'avance dans la direction de l'extension de la mathématique à l'universalité des problèmes cosmologiques (quantité vs qualité) et non pas celle qui réduit les problèmes de la géométrie à l'algèbre (157). Car s'il est vrai que toutes deux ont pour base la notion d'espace, alors que la première tourne autour de la dimension spatiale et compromet d'une certaine façon l'usage de l'imagination, et donc des sens, la seconde, la Géométrie, "donne pour base à la mathématique la résolution intellectuelle de la donnée géométrique; la dimension spatiale, fournie par une sorte d'imagination a priori, n'est plus qu'un appui extérieur pour une conception dont la valeur essentielle est indépendante de toute représentation imaginative. Dès lors, l'idée de la

science mathématique est transformée: ...La notion de quantité est purement intellectuelle; elle s'établit a priori par la seule capacité qu'a l'esprit de conduire et de poursuivre à l'infini de "longues chaînes de raisons" " (158). Ainsi, depuis le point de vue de la Géométrie, la justification que donne Descartes de la supériorité de l'analyse sur la synthèse ne tient guère, puisque la géométrie analytique est la démarche naturelle de l'esprit qui s'est libéré de l' "enfance" des sens. De fait si, comme nous l'avons déjà indiqué avec Milhaud, il n'y a pas une si grande distance entre la position des Regulae et celle du Discours, la différence entre les Regulae et la Géométrie "pourrait tenir à ce que Descartes, quand il publie sa Géométrie sent le besoin de tout éclaircir pour l'imagination". Or, nous croyons que c'est la position de la "Géométrie", et non celle des "Regulae", qui prévaut dans les "Méditations avec les objections et les réponses". Dire que l'imagination joue un rôle moins important dans la Géométrie n'est donc pas croire en un certain "évolutionnisme" de Descartes, sinon tout simplement reconnaître que la simplification et la rationalisation du symbolisme mathématique dans la Géométrie accompagnent une modification du rôle, de la valeur et de l'utilité de l'imagination. Contre la dénonciation par J. Brunschwig d'un "préjugé évolutionniste", nous répondrons qu'il faut se garder des dangers d'un préjugé "fixiste" quant à l'imagination. Rappelons que celle-ci est dès les Regulae définie comme une des quatre facultés, avec l'entendement, la mémoire et les sens, qui peut certes aider à connaître lorsque "l'entendement se propose un objet d'examen qui puisse être rapporté au corps", mais qui peut aussi se transformer en un obstacle, car "si l'entendement traite de questions où il n'y a rien de corporel ou qui ressemble au corporel, il ne peut recevoir

aucune aide de ces facultés; au contraire, pour qu'il n'en reçoive point d'entrave, il faut écarter les sens et dépouiller l'imagination, autant que faire se peut, de toute impression distincte" (159). Ainsi, la vraie raison de la supériorité de l'analyse sur la synthèse dans la métaphysique est que les matières qui y sont proposées à l'examen de l'entendement n'ont rien de corporel, ne requièrent pas la mémoire et "semblent ne pas s'accorder avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance" (160). Dans le champ de la métaphysique où Descartes se situe maintenant, abducere mentem a sensibus n'est autre que abducere mentem ab imaginatione "autant que faire se peut" ou, plus précisément, autant que faire se doit.

Il n'y a aucune nouveauté à affirmer que l'ordre méthodologique que suivent les Méditations est un ordre subjectif (161) et nul lecteur tant soit peu avisé de Descartes ne méconnaît l'existence d'un ordre des raisons où, conformément à la règle d'analyse et à son exigence d'ordre, chaque certitude dépend de la certitude antérieure. On a bien affaire à une ligne qui ne s'infléchit jamais, allant du plus simple au plus complexe, a facilioribus ad difficiliora et où chaque certitude est un anneau dans une chaîne ininterrompue de connaissances. Cependant, rien n'autorise à affirmer que l'ordre analytique soit, et lui seul le soit, l'ordre de la connaissance, la ratio cognoscendi, en tant qu'il s'opposerait à l'ordre synthétique, à la ratio essendi: "Je ne vois nulle part que l'ordre synthétique soit l'ordre de la chose, écrit justement Alquié...La chose est vraiment l'unité; c'est l'être, c'est l'unité confuse; c'est moi qui mets un ordre lorsque je connais. Et ce qu'il faut établir, c'est que l'ordre de connaissance, qu'il soit synthétique ou analytique, est vrai" (162). Le problème est donc: quelle est la

vraie méthode du point de vue de la connaissance? Jamais, en effet, Descartes ne sépare l'analyse et la synthèse, rapportant la première à l'ordre de la connaissance et la seconde à l'ordre de l'Être. Et s'il a pu affirmer dans la règle VI qu'il considérerait l'enchaînement cognitif des choses et non la nature de chacune, c'est parce que dans la mesure où elle nous engage dans l'ordre véritable du connaître, l'ordre des raisons, l'analyse nous fait immédiatement découvrir l'ordre de l'être. En remontant des effets aux causes, l'analyse pénètre l'ordre de l'être où le lien interne des choses est une liaison synthétique qui va, bien sûr, des causes aux effets. Loin d'opposer l'analyse à la synthèse, Descartes ne distingue (*distinguo*) ces deux manières de démontrer que dans le contexte d'une définition unique de l'ordre qui s'applique aussi bien à la méthode analytique qu'à la méthode synthétique. Or il importe de voir que l'unité ne vaut pas seulement pour l'ordre mais pour toute la méthode, puisqu'elle unifie, depuis le début des Regulae ad directionem ingenii, la totalité même du savoir: "Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire (*nec majorem ab iis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate...*); ..." (163). Unifier les sciences autour de l'ordre, qui est le propre du modo scribendi geometrico, c'est reconnaître que l'unité du savoir c'est l'unité de la lumière naturelle, et non transcendante, de la raison: "La connaissance est donc le soleil qui éclaire les objets, loin de leur emprunter sa lumière. Elle porte

en soi le principe de cette unité et de cette identité, par laquelle les choses sont reliées universellement et à cette condition seulement deviennent objets de la connaissance unique, universelle. Mais quelle est cette force de la connaissance qui fonde l'unité et répand la lumière? C'est la force de la méthode, de cette méthode qui, par sa puissance spontanée de création, produisant déjà ses effets dans la mathématique des anciens, et, pour y être demeurée encore à un état d'enveloppement, n'en renferme pas moins effectivement les commencements et les semences de toute connaissance... Aussi doit-on préférer la connaissance de la méthode à toute autre, parce qu'elle est la source de toute autre" (164). L'intelligence, donc "n'est rien autre chose que toutes les sciences réunies" ou, mieux, le mouvement qui les constitue (165). Et c'est de ce point de vue que le privilège de la mathématique acquiert toute sa signification car si, comme nous l'avons dit plus haut, Descartes peut prendre les mathématiques pour le fondement sur lequel repose tout l'édifice de la connaissance, c'est parce que celles-ci traduisent l'unité de la sagesse humaine (*sapientia humana*), c'est-à-dire l'unité de l'esprit, de la raison, et par là montre qu'il n'y a qu'une seule science, une seule certitude et une seule méthode pour atteindre la vérité, quelle que soit la diversité de ses objets. Lisons Descartes: "Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon..." (166).

Sans arriver jamais à une complète autonomie par rapport à l'ordre ontique - ordo rerum -, l'ordre épistémologique - ordo cognitionis - se



libère de l'ordre de l'être puisque la mise en séries continues, "principal secret de la méthode" (167), la constitution de l'ordre, "l'essentiel de toute l'industrie humaine" (168), est opérée par l'esprit en opposition ouverte aux catégories aristotéliciennes de l'être. Les règles V, VI, VII accentuent le primat du sujet de la connaissance: c'est lui qui découvre par l'analyse les éléments simples, objets d'intuition, et les subordonne ensuite au tout reconstituit par leur combinaison. Tant que la spéculation humaine s'est placée d'emblée dans l'être et a borné son travail à en définir les degrés - la division des sciences selon leur degré-d'être -, il pouvait exister une connexion entre le syllogisme et l'ontologie. Mais il ne devait plus en être ainsi à partir du moment où la réflexion moderne a mis en question le rapport de la pensée à l'être. Avec Aristote et saint Thomas l'ordre du syllogisme présente une parfaite conformité avec l'ordre objectif des choses. Le contenu de la réalité détermine le contenu de mes définitions, et la logique est la loi de l'intelligibilité de cette réalité, en tant qu'elle consiste à faire passer à l'acte la vérité qui est déjà en puissance dans l'intelligence. Connaître n'est alors qu'actualiser ce qui est en puissance, et ce qui est en puissance l'est seulement dans la mesure où il l'est dans le réel. Connaître n'est pas créer depuis la pensée, mais trouver ou découvrir ce qui jusqu'alors demeurait caché. En d'autres termes, si l'intelligence "crée", elle ne crée pas un objet mais un mode d'explication de l'objet, à l'intérieur de l'objet. Conçue comme une déduction où les termes inférés sortent analytiquement du premier terme, la connaissance répond au modèle de la logique où l'appréhender n'est qu'une modalité du réel.

Il en est tout autrement avec une théorie de la connaissance modelée sur les mathématiques dans laquelle le ou les termes sont produits par le rapport que l'esprit qui compère pose entre l'absolu et les termes déduits, et où "a nosse ad esse, valet consequentia" (169).

Alors que dans la tradition scolastique l'être mesure la connaissance, l'intelligence que nous avons des choses, avec Descartes c'est l'intelligence qui mesure l'être. Mais alors, le problème reste de savoir si, dans la mesure où c'est l'esprit qui pose l'absolu, le premier terme de la série, cette construction est arbitraire, c'est-à-dire si l'ordre ainsi produit est fictif, ou si cette construction suppose une science déjà constituée et prend place dans un ordre rationnel des choses, c'est-à-dire si l'ordre de la pensée - ordo cognitionis - suit l'ordre des choses - ordo rerum. La question est légitime à partir du moment où le point de vue du connaître se substitue à celui de l'être.

#### VII. La fiction de l'ordre.

"Toute méthode est une fiction, et bonne pour la démonstration. Le langage lui est apparu l'instrument de la fiction: il suivra la méthode du langage (la déterminer). Le langage se réfléchissant. Enfin la fiction lui semble être le procédé même de l'esprit humain - c'est elle qui met en jeu toute méthode, et l'homme est réduit à la volonté".  
S. Mallarmé. (notes sur Descartes).

Pivot des Regulae, la règle XII rassemble et enseigne "d'une manière générale (in genere)" ce qui a été dit auparavant au sujet de la relation épistémologique: "Ad rerum cognitionem duo tantum spectanda sunt, nos scilicet qui cognoscimus, et res ipsae cognoscendae" (170). Elle se fait

l'écho de la question que posait Descartes dans la règle VIII:" ...il convient avant de se préparer à connaître les choses en particulier, de s'être demandé avec attention une fois dans sa vie, de quelles connaissances la raison humaine est capable" (171). D'un côté, donc, le "nos qui cognoscimus", "l'entendement" qui est "seul capable de science" (172), et d'un autre côté les "res ipsae cognoscendae", "les choses elles-mêmes" (173). La dichotomie instituée par ces deux règles est fortement atténuée par le commentaire qui accompagne le second membre de notre doublet: "les choses elles-mêmes, qui ne sont à considérer que dans la mesure où elles sont accessibles à l'entendement" (174) et "en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement" (175). Ce commentaire est d'une grande importance car il indique que la méthode ne s'intéresse pas à la nature des choses, mais bien aux relations qui existent entre ces choses, à leur "enchaînement cognitif" (176), dans la mesure où seule cette méthode comparative peut, contrairement à la logique scolastique, faire avancer la connaissance, c'est-à-dire peut nous faire connaître la valeur des inconnues. Contre une nature figée, la physis d'Aristote et la natura des philosophes, qui ne livre ses secrets que dans le passage logique de l'implicite à l'explicite, la méthode cartésienne découvre, invente chaque nature dans le mouvement de va-et-vient entre les termes d'une série mathématique. Ce n'est donc plus la connaissance qui s'inscrit dans la nature, mais la nature qui se donne à connaître en se laissant recréer par le sujet épistémique. Car, là où le sujet du logicien est l'objet même de cette logique en tant qu'il se déroule nécessairement dans l'ἐπιστήμη (177), le

sujet en mathématique est l'acte de celui qui connaît, qui s'exerce dans la science qui construit son objet. L'objet se trouve donc en quelque sorte dénaturalisé au profit du sujet épistémique.

De retour à la règle XII, on note que chacune des deux sections qu'elle introduit commence par une mise en garde: la méthode employée est hypothétique (178). Nous rencontrerons dans le prochain chapitre cette méthode empruntée aux astronomes au sujet de la lumière dont on n'étudie pas la vraie nature (179), et au sujet de la démonstration en physique. La théorie de la supposition se trouve explicitement abordée dans le Discours de la méthode (180) et dans la réponse à Morin du 13 juillet 1638. La supposition rend intelligible, "explique" (76,20) les phénomènes qu'elle insère dans une chaîne de raisons, mais se trouve "prouvée" (76,21) par l'événement effectif des conséquences qui s'en déduisent. La méthode consiste dans des suppositions, des hypothèses, que formule un sujet à la recherche de termes dont la valeur ne peut être connue que dans la mesure où l'entendement peut leur attribuer un degré dans l'ordre des raisons. Il ne s'agit bien sûr nullement de refuser au réel toute vérité, mais de déplacer le poids épistémique, des objets, qui ne sont considérés que pour autant que l'entendement les atteint, vers le sujet, qui connaît ces objets par la faculté de la raison. Car, en rupture ouverte avec la scolastique, les séries que l'esprit construit et grâce auxquelles les "choses elles-mêmes" sont connues, sont étrangères aux catégories aristotéliennes de l'être: "It is as well to note immediately that the "series" does not signify that we are to consider that things or facts can be arranged in a conceptual classification similar to that adopted by the Schoolmen from the aristotelian κατηγορίαι τοῦ ὄντος, the praedicamenta of the manuals. What is meant is that all things or truth

are to be considered seriatim in so far as knowledge of one can be derived, by deduction, from knowledge of another. The series, therefore, is not a static ontological classification based on genus and specific difference but an implicatory sequence of antecedent and consequent in which the important and decisive factor is the logical relation of one to the other" (181).

La règle V enseigne que l'ordre est le centre de gravité de la méthode; il en est le centre unique puisque c'est lui qui unifie toutes les sciences autour du modo scribendi geometrico: "Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité" (182). Et pourtant, l'ordre apparaît si problématiquement, dans son absence ou dans ses défauts, que la règle suivante doit nous en livrer le secret et la forme, celle des proportions géométriques. L'ordre n'est pas là, prêt à être constaté passivement; il ne peut être là que dans la mesure où il est inventé et ceci parce que la règle VI fait observer que "toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leur catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres, en sorte que, chaque fois qu'il se présente une difficulté, nous puissions aussitôt nous rendre compte s'il sera utile d'en résoudre d'autres au préalable, lesquelles, et dans quel ordre" (183). Si la méthode ne consiste pas à reconnaître passivement l'ordre et la disposition, si la méthode n'"enseigne à suivre le vrai ordre" (184)

qu'en "établissant un ordre" (185) c'est parce qu'elle suit un ordre qui n'est pas nécessairement naturel, puisque la règle de synthèse doit supposer "même de l'ordre entre ceux (les objets) qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres" (186). Indépendant de tout Kosmos, au sens où le Kosmos entretient un rapport privilégié à l'Être, c'est-à-dire privilégie le rapport que les choses entretiennent entre elles selon l'Être, l'ordre cartésien supplée aux défaillances de l'ordre naturel par la méthode qui dispose les choses selon l'ordre requis pour conduire les pensées, mais aussi pour que les pensées aient prise sur les choses. Dans cette perspective la méthode court donc le risque d'être une fiction puisque l'ordre construit n'étant pas nécessairement naturel, sa découverte est livrée à un certain arbitraire. Ainsi, en conformité avec les Regulae, Descartes peut écrire à Mersenne en novembre 1629 au sujet du projet d'une langue universelle, qu'une telle langue, qui dépendrait de la "vraie Philosophie", "pourrait être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire, établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres;..." (187). Toutefois, si cette langue est possible on ne doit pas s'attendre à la voir jamais en usage, car "cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses". L'intérêt de cette lettre est qu'elle limite en grande partie les possibilités auxquelles donne lieu la vraie Philosophie, la méthode, à l'existence d'un ordre des choses que l'on ne peut changer si aisément. D'un côté, donc, si l'ordre

des choses considérées ne coïncide pas avec celui des pensées, avec l'ordre génétique où chaque connaissance engendre la suivante, comme "naturellement" les entiers naturels le permettent, il incombe à la méthode d'établir un ordre. D'un autre côté, l'ordre des choses se présente comme un ordre naturel qui, dans les faits, s'avère extrêmement difficile à modifier. De là l'alternative posée par la règle X qui, prenant la mesure de la nécessité de suivre un ordre et des limites de certains esprits, invite à ne considérer d'abord que les techniques les plus simples où règne un ordre facilement accessible, pour s'aventurer ensuite dans l'étude des choses plus difficiles et ardues: "C'est pourquoi, dit Descartes, nous avons prévenu qu'il fallait étudier ces problèmes avec méthode; et la méthode, dans ces questions d'assez peu d'importance, n'est le plus souvent rien d'autre que l'observation scrupuleuse d'un ordre, que cet ordre existe dans la chose même, ou bien qu'on l'ait ingénieusement introduit par la pensée: par exemple, si nous voulons lire une écriture déguisée sous des caractères inconnus, nous ne voyons aucun ordre s'y manifester clairement, mais nous en forgeons un pourtant (nullus quidem ordo hic apparet, sed tamen aliquem fingimus)" (188).

Qu'un même problème puisse être abordé de différentes façons, que l'on puisse construire des séries différentes, n'infirmes nullement l'existence d'un ordre de l'Être car, sitôt inventée la méthode laisse place à l'ordre préétabli. Chez Descartes, contrairement à Kant, l'esprit humain ne constitue pas la vérité; "... il ne fait que la découvrir, puisque Dieu a fixé une fois pour toutes les

relations que les essences soutiennent entre elles" (189). Quel qu'il soit, l'ordre doit apparaître, "... quand bien même la chose existante ne suffirait à le présenter; auquel cas, l'observation se porte à maîtriser un ordre seul, obtenu à force de cogitatio, par une fiction de la pensée; fiction fabricatrice d'un ordre, là où nul n'apparaissait, mais qui ne se comprend jamais comme falsifiante" (190). Certes, comme nous l'avons vu, la découverte d'un ordre déterminé dépend d'un certain arbitraire; procéder par ordre, c'est construire une série où l'absolu une fois posé par l'esprit qui compare les termes entre eux, les inconnues viennent prendre la place qui leur revient seriatim. Mais il existe un ordre naturel, ou plusieurs ordres également légitimes. Construit par l'esprit, l'ordre n'en est pas moins nécessaire et il n'est pas dans le pouvoir de l'esprit de le modifier. Ce que l'esprit fait, c'est construire à force de cogitatio des ordres possibles, mais des ordres qui sont possibles parce qu'ils sont réels et non pas qui sont réels parce qu'ils sont possibles. Nous devons alors supposer qu'il y a en dehors de l'esprit des natures réelles qui imposent leurs propriétés et leurs liaisons à l'esprit qui les considère et les ordonne. Mettre de l'ordre n'est donc pas ordonner ce qui est sans ordre, un chaos, car c'est le propre de la méthode cartésienne que de croire qu'une pensée bien conduite, avec ordre, mord sur l'Être, sur l'ordo rerum; fabriquer - "fingerer" à force de cogitatio un ordre quel qu'il soit, c'est coïncider avec le réel. Et, en effet, si la méthode consiste à découvrir par une fiction de la pensée des rapports entre les choses, c'est parce qu'il



✓  
y a un ordre à découvrir, un ordre naturel des séries, un ordre des réalités spirituelles commandé par le Cogito et la propriété des idées, et un ordre des réalités matérielles commandé par l'étendue et ses modes.

## Notes.

- (1) H. Bergson, La philosophie, dans: La science française, Paris, Larousse, 1916, p. 6-7; cité par J. Sirven, Les années d'apprentissage de Descartes, Albi, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928, p. 9.
- (2) Discours de la méthode, III, A.T., VI, 22-23
- (3) Ibid., VI, A.T., VI, 61: "Car, pour ce qui touche les moeurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer..." ; et ibid., II, A.T., VI, 14.
- (4) A Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris, A.T., IX-I, 6.
- (5) Discours de la méthode, III, A.T., VI, 24. Voir aussi ibid., IV, A.T., VI, 31-32: "J'avais déjà remarqué que, pour les moeurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais, parce qu'alors je désirais seulement vaquer à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable".
- (6) Méditation première, A.T., IX-I, 17.
- (7) Selon Aristote la philosophie est une oeuvre du temps et toute introduction à celle-ci est inséparable de son histoire. Art de dialoguer, c'est-à-dire art du questionner et du répondre, la dialectique aristotélicienne est le chemin obligé pour découvrir la vérité. Son emploi systématique par le stagirite est une preuve suffisante de l'importance qu'il lui attribue: voir, par exemple, Physique, I; Métaphysique, I, VII; De la génération et la corruption, I, 1 et 2; De l'âme, I, 2-4; La politique, II et I; Ethique à Nicomaque, VII, 1, 1145b2 et suiv. Ce dernier ouvrage montre clairement la portée de la dialectique; on y lit, en effet: "Car nous disons qu'une chose est ce qu'elle paraît à tout le monde..." X, 2, 1173a1 (trad. R. A. Gauthier et J. Y. Joly). Ce qui semble à tous est donc la mesure de l'être. Nous ne croyons pas que l'on peut affirmer avec E. Gilson - qui renvoie explicitement à l'approche aristotélicienne de la vérité au moyen de l'histoire dans le Livre A de la Métaphysique - que "The historical approach to philosophy uses the history of philosophy as a handmaid to philosophy", dans God and philosophy, Yale university press, 1979, p. X. Nous souscrivons plutôt à ce qu'écrit P. Ricoeur: "Le plan même d'Aristote dans le livre A (de la Métaphysique) est significatif. Aristote ne se livre pas à l'histoire de la phi-

philosophie sans avoir auparavant justifié sa destination. Son histoire de la philosophie n'est pas celle d'un pur historien: l'histoire de la philosophie est inséparable de son projet même. C'est un projet qui se pose d'abord dans sa maturité et se récupère ensuite de sa propre enfance. (Cela pose, remarquons-le en passant, tout le sens de l'histoire de la philosophie qui ne peut être qu'une oeuvre de philosophie)", dans Être, essence et substance chez Platon et Aristote, Paris, Centre de documentation universitaire, polycopié d'un cours donné à Strasbourg en 1953-1954, p. 91. Quant à l'appréciation de la valeur des opinions dans le champ de la vérité spéculative, Aristote et Descartes sont aux antipodes l'un de l'autre. Il ne faut toutefois pas croire que le premier fait un bon usage et le second un mauvais usage des opinions. Explicite chez Aristote, implicite chez Descartes, l'histoire de la philosophie n'en est pas moins présente.

- (8) Discours de la méthode, II, A.T., VI, 11. Notons comment la suite de ce texte insiste sur les ouvrages humains qui relèvent le plus directement de l'insertion sociale de l'homme: architecture, urbanisme, législation etc.
- (9) Ibid., A.T., VI, 12-13. Très tôt Descartes écrivait: "Au temps de ma jeunesse, à la vue d'ingénieuses découvertes, je me demandais si je ne pourrais pas inventer par moi-même, sans m'appuyer sur la lecture d'un auteur (quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore). De là, peu à peu, je me suis aperçu que je procédais selon des règles déterminées... La plupart des livres, quand on en a lu quelques lignes et regardé quelques figures, sont entièrement connus; le reste n'est mis là que pour remplir le papier", Cogitationes privatae, X, 214. G. Rodis-Lewis remarque cependant que "S'il lisait peu par la suite, il reconnaît dans les Regulae, que lorsqu'il commençait à s'adonner à l'étude des mathématiques, il a d'abord lu presque tous les auteurs traditionnels en la matière", dans L'oeuvre de Descartes, Paris, Vrin, 1971, vol. I, p. 22.
- (10) Règle III, A.T., X, 367, 10-16.
- (11) Loc. cit. Malebranche ne dira pas autre chose, mais il inclut Descartes dans les "historias"; voir De la recherche de la vérité, L. VI, I, chap. I, Gallimard-La pléiade, édit. G. Rodis-Lewis, 1979, p. 590.
- (12) Règle III, A.T., X, 366. Voir aussi Discours de la méthode, I, A.T., VI, 6: "Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires et à leurs fables". "Qu'on ne cherche pas trop le mot "histoire" chez Descartes où il garde surtout, dit Y. Belaval, le sens baconien: description, recueil de faits passés, présents, ou même intemporels...", dans Leibniz critique de Descartes, Paris, Tel, 1978, p. 88. Dans la Lettre à Beeckman du 17 novembre 1630, Descartes se dédend contre un Beeckman qui l'accuse d'avoir appris par l'enseignement - par d'autres, et concrètement par la lecture de ses propres travaux - ce qu'il sait. Il y a ici une opposition très marquée entre "l'autorité" et les "raisons" personnelles de savoir qui sont le produit du travail d'un homme seul. Sur ce problème, voir M. Guérout, Histoire de l'histoire de la philosophie, "L'excommunication majeure: Descartes et le car-

tésianisme", Paris, Aubier, 1984.

- (13) A.T, VI, 68-69. Il est intéressant de noter qu'ici Descartes prétend n' "espérer aucun profit" des objections qu'on peut lui faire. Il en sera tout autrement dans la "Préface de l'auteur au lecteur" des Méditations métaphysiques, A.T, VII, 10.
- (14) Dans les Réponses aux secondes objections, A.T, IX-I, 123, il écrit: "Car de cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il se détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent".
- (15) "...car je ne crois pas que ce qu'on nous rapporte de cet ancien (Démocrite), qui vraisemblablement a été un homme de très bon esprit, soit véritable, ni qu'il ait eu des opinions si peu raisonnables qu'on lui fait accroire;...", Lettre de mars 1638 à Huygens, A.T, II, 18-22.
- (16) "Il ne convient donc pas, écrit Alquié, de chercher dans Aristote la solution des problèmes posés par la science moderne. Descartes a peut-être reçu cette idée de certains de ses maîtres jésuites", F.A, I, 642, note 1.
- (17) Principes de la philosophie, IV, art. 200.
- (18) F.A, III, 515, note 1. Contre l'interprétation d'Alquié qui semble dire que la physique de Descartes n'a été, en ce qui concerne le choix des principes, avant tout qu'une oeuvre de "simplification", qu'il nous soit permis de rappeler que les principes de la métaphysique sont aussi les principes de la physique. C'est ainsi que la distinction - métaphysique - réelle de l'âme et du corps a pour effet de libérer la physique des illusions qui l'encombraient (quant à l'action réciproque de la métaphysique et de la physique sur ce point, voir E. Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, Vrin, 1975, p. 143-168). Mais, laissons la parole à Descartes: "...et je vous dirai, entre nous, que ces six méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote", Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641, A.T, III, 297, 31-298, 7.
- (19) Discours de la méthode, VI, A.T, VI, 71-72. Descartes songe ici au troisième précepte tel qu'il est énoncé dans la seconde partie du Discours.
- (20) Règle I, A.T, X, 359.
- (21) L'histoire expose ce qui est trouvé; la science cherche à trouver: "Par histoire j'entends tout ce qui est déjà inventé et qui est contenu dans les livres. Mais par science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les difficultés et, par là, à découvrir, par son ingéniosité propre, tout ce

qui, en cette science, peut-être découvert par un esprit (ingenio) humain: qui possède cette science, ne désire vraiment rien de plus et, par suite, est appelé, dans toute la vérité du terme,  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ; Lettre à Hogelande du 8 février 1640, A.T., III, Supplément, 1-4, 722-723.

(22) Discours de la méthode, VI, A.T., VI, 72.

(23) Voir la lettre à Beeckman du 24 janvier 1619, A.T., X, 151, 13; aussi celle du 23 avril 1619: "Car vous êtes le seul vraiment à avoir secoué ma nonchalance;... Si donc, par hasard, il sort de moi quelque chose qui ne soit pas à mépriser vous pourrez à bon droit le réclamer entièrement pour vous", A.T., X, 162, 17-163, 5. Dès 1629, Descartes va se brouiller avec Beeckman; ce dernier sera alors un de ceux qui "tâchent d'acquérir quelque réputation à fausses enseignes...", à Mersenne, 25 mai 1637, I, 374-379.

(24) Lettre à Beeckman du 26 mars 1619, A.T., X, 154, 4-6.

(25) Ibid., 157.

(26) Beaucoup d'encre a coulé dans le but d'expliquer les divers textes de 1619 et 1620 qui se réfèrent à "l'admirable science": l'un en marge des Olympica (A.T., X, inventaire, 7: "XI Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis" qui selon Baillet (A.T., X, 179) est de "la même main de l'Auteur"), l'autre en marge du texte: "En l'année 1620, j'ai commencé à comprendre le fondement de l'invention admirable" des Experimenta (A.T., X, Cogitationes privatae, 216: "Olympica, X nov. coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis") avec une référence au songe de novembre 1619. Suivant en cela A.T., X, 175, nous nous en tiendrons à la première date qui apparaît au début des Olympica: "X Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamentum reperirem etc.", et ferons nôtre l'interprétation de Gilson, Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire, Paris, Vrin, 1976, p. 158 du texte parallèle du Discours, II, ab initio: "Pendant la nuit du 10 au 11 novembre, Descartes, qui se sentait plein d'enthousiasme parce qu'il était en train de découvrir (cum reperirem) les fondements d'une science admirable..." Il semble, en effet, que le texte de base indique bien initialement la date du 10 novembre 1619 et que les autres textes sont des ajouts postérieurs (sur l'invention de 1620, voir par exemple Alquié, F.A., I, 49, note 3). De fait, les différentes lettres à Beeckman de 1619, et le climat intellectuel qu'elles dénotent, nous inclinent à penser que l'enthousiasme de cette nuit exceptionnelle doit être mis en rapport avec le "projet incroyablement ambitieux" dont il faisait part à son ami le 26-03-1619. Les songes de Descartes traduiraient alors l'espoir de voir toutes les choses s'entresuivre à la façon des mathématiques: "Ainsi, comme l'écrit G. Rodis-Lewis, la clé du savoir est l'ordre qui constitue le coeur de la méthode: unité de la science, méthode, mathématique universelle ne sont pas ici des inventions particulières entre lesquelles il faudrait choisir. C'est l'aperception de leur corrélation qui est vraiment fondamentale: devant "le fondement de la science", Descartes s'émerveille", op.cit., vol. I, p. 47. Notons enfin, sans vouloir en aucune façon minimiser l'importance des trois songes, que ceux-ci furent,

selon le récit de Baillet, postérieurs à la découverte de la "science admirable". Ce qui importe est donc l'interprétation que fit Descartes de ses songes. Or, la découverte de "l'admirable science" n'est certainement pas le produit de la journée de travail du 10 novembre 1619, aussi intense eût-elle été, mais le résultat encore provisoire d'un cheminement dont les pas sont clairement énoncés dans la correspondance de 1619 avec Beeckman.

- (27) A.T., X, 215, "Cogitationes privatae". Comme le dit Alquié, F.A., I, 46, note 6, nous avons là la première allusion au thème de l'unité de la science.
- (28) G. Rodis-Lewis, op.cit., p. 48-49.
- (29) Lettre à Beeckman du 29 avril 1619, A.T., X, 165, 7-14. Sur la réponse de celui-ci du 6 mai 1619, voir A.T., X, 167-169. On ne sait pas si cette lettre parvint à son destinataire. L'interprétation de Rodis-Lewis est peu probable; Descartes, qui n'a pas entre les mains l'Ars brevis, demande tout simplement à Beeckman d'aller "examiner ce point". Toutefois, et sans l'avoir lu, le commentaire qu'il en fait à son ami dans la lettre du 26 mars 1619 nous montre bien qu'il s'en est déjà formé une idée définitive et négative.
- (30) Lettre à Mersenne du 11 octobre 1638, A.T., II, 380, 16. Voir aussi Gilson, "Etudes", op.cit., p. 176-177.
- (31) Lettre à Beeckman du 26 mars 1619, A.T., X, 156, 7-157, 4.
- (32) Règle II: "...scholasticorum, aptissima bellis, probabilium syllogismorum tormenta:...", A.T., X, 363.
- (33) Ibid., A.T., X, 366.
- (34) Règle IV, A.T., X, 373.
- (35) Ibid., X, 405-406. Descartes renouvelle cette critique dans la règle XIV: "Mais puisque les formes du syllogisme (syllogismorum formae), comme nous l'avons déjà fait plusieurs fois remarquer, ne sont d'aucun secours pour apercevoir la vérité des choses, le lecteur fera bien de les rejeter complètement...", A.T., X, 439-440. La fin de la règle X est plus explicite encore: "...la dialectique telle qu'on l'entend communément (vulgarem dialecticam) est parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses, et (qu') elle ne peut servir, à l'occasion, qu'à exposer plus facilement aux autres des raisonnements déjà connus (sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitae aliis exponendas); et que, pour cette raison, il faut la transférer de la philosophie à la rhétorique", A.T., X, 406, nous soulignons.
- (36) L.J. Beck écrit: "It is the formal aspect of Scholastic logic which Descartes is most anxious that his readers should discard and reject as sterile", dans The method of Descartes, Oxford, 1970, p. 105 et p. 110, note 2: "Two Aris-

totalian scholars have pointed out the similarity between the Cartesian Deductio and Aristotle's apodeictic syllogism. Joachim, in his edition of De generation et Corruptione, p. XXX, n. 3, says: "Aristotle's conception of ἀποδείξις, looked at from this point of view, is in principle identical with Descartes' conception of "deductio". G. E. Mure, in his Introduction to Hegel, p. 115, note 2, notes: "The Regulae of Descartes offers a theory of demonstration which entails much the same difficulties as Aristotle's".

(37) Règle II, A.T., X, 363.

(38) Discours de la méthode, II, A.T., VI, 17.

(39) E. Gilson, "Discours", op.cit., p. 183 et suiv.

(40) "Duplicem enim in fine Respons. ad Secund objectio apodictice demonstrandi rationem agnoscit", dans Prefatio aux Renati Des Cartes principiorum philosophiae, ed. Carl Gebhardt, Spinoza opera, Heidelberg, vol. I, p. 129, L. 5-6.

(41) La reconnaissance du caractère spécial de la connaissance mathématique n'est pas le fait exclusif d'un Descartes ou d'un Spinoza. C'est à eux, cependant, que revient le mérite d'avoir pris la mathématique pour le fondement stable sur lequel repose tout l'édifice de la connaissance humaine: voir la "préface" de L. Meyer aux "Renati Des Cartes Principiorum philosophiae" de Spinoza, op.cit. Ainsi que l'indique L. Roth, en réagissant contre l'aride logique de la scolastique, la plupart des hommes tournèrent leurs yeux vers les mathématiques, dans Spinoza, Descartes and Maimonides, Russel and Russel, 1963, p. 11-12. Selon H. A. Wolfson, l'aversion de la Renaissance envers la méthode scolastique lui fit expérimenter de nouvelles formes littéraires plus "esthétiques" (voir aussi V. Delbos, "La préparation de la philosophie moderne", Revue de métaphysique et de morale, 1929, p. 462). Malheureusement, celles-ci servirent trop souvent à cacher l'absence de logique ou de raisonnement. L'usage de la méthode géométrique serait ainsi la réponse des philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle à cette absence, dans The philosophy of Spinoza, Schocken books, 1969, vol. 1, p. 56-57. Signalons enfin que comme le note Descartes lui-même - et cela a une importance fondamentale - l'intérêt pour les mathématiques n'était pas nouveau: ni Pappus, ni Dio- phante, pour ne citer qu'eux, n'étaient des inconnus. Il fallait toutefois les redécouvrir et avec eux réinstituer l'usage de l'analyse.

(42) Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 121. Voir aussi Règle IV, A.T., X, 378-379 et le Discours de la méthode, II, troisième précepte. Tout en étant pratiquement d'accord avec Wolfson, nous insistons davantage sur la distinction entre le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif, op.cit., vol. 1, p. 45 et suiv. Nous ne croyons pas, en effet, que les "disputations et quaestiones" de la scolastique sont une autre espèce de forme littéraire mentionnée par Descartes et qui peuvent être utilisées dans la méthode géométrique de démonstration (p. 51). Voir M. Guérout, Spinoza, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, vol. 1, p. 34 et note 64, et vol. II, p. 480 et suiv.

(43) Op.cit., p. 101.

- (44) Aristote, Topiques, I, 1, 100a30. Traduction J. Tricot.
- (45) Règle X, A.T, 405-406 et notre note 35.
- (46) Sur le problème du foundationalisme on pourra consulter Ch. Perelman, Rhétorique et philosophie, Paris, P.U.F, chap. IV où l'auteur oppose les philosophies premières et les philosophies régressives.
- (47) Métaphysique A, 1 et Seconds analytiques, II, 19. Sur la double réalisation de la science aristotélicienne, voir P.B. Grenet, Aristote (savant) ou la raison sans démesure, Paris, Seghers, 1962, p. 39-48.
- (48) Voir Seconds analytiques, I, 18 où il est dit qu' "il est clair aussi que si un sens vient à faire défaut, nécessairement une science disparaît, qu'il est impossible d'acquérir". Toutefois I, 31 affirme que l'on ne peut acquérir une connaissance scientifique par la sensation.
- (49) Ibid., I, 3, 72b23-24. Sur le sens que prend ici "définitions", voir la note 2 page 17 de l'édition de J. Tricot (Vrin, 1947). Voir aussi J.M. Le Blond; Logique et méthode chez Aristote, Paris, Vrin, 1973, p. 270 et suiv.
- (50) Ibid., II, 19, 100b15-16.
- (51) Ibid., I, 3, 72b27-30.
- (52) Ibid., lignes 32-33.
- (53) Ibid., I, 2, 71b34-72a5. Aristote est revenu plusieurs fois sur cette distinction : Physique, I, 1, 184a16-25; Métaphysique V, 11, 1018b30-37; VII, 10, 1035b12; XII, 2, 1077b1. G.E.R. Lloyd écrit: "He not only often states, but appears to practice the general principle that, whereas in demonstration the starting point is "what is better known absolutely" and the universal, the process of discovery and learning begins with what is closer to sense, the particulars and "what is better known to us" ", dans Aristotle: the growth and structure of his thought, Cambridge university press, 1980, p. 287.
- (54) H.D.P. Lee, "Geometrical method and Aristotle's account of first principles", The classical quarterly, 1935, p. 124.
- (55) Premiers analytiques, II, 23, 68b30. Dans la note 2 de la page <sup>312</sup> de son édition (Vrin, 1947) J. Tricot s'oppose à l'interprétation qui fait de l'induction un syllogisme. Que l'on nous permette, toutefois, de citer in extenso Lee: "It does not seem that... the method of  $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\eta$  is specifically mathematical in origin... On the other hand in the only place where Aristotle sets out to give an account of the logical procedure in  $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\eta$  (An. Pr. B. 23), we find him outlining a procedure which certainly has its most obvious application, if not its origin, in mathematics... But Aristotle's actual use of "induction" is wider and more general. It means simply the formulation of general principles from particular cases, and cannot be said to have a mathematical origin, It reflects rather Aristotle's study of biology,



and perhaps even shows a socratic influence... (It is possible of course that Aristotle, if pressed, would have maintained that all "inductive" arguments should strictly be reducible to the form given in An.Pr. B 23; and so his view of induction would be due jointly to his desire to reduce all arguments to the form of syllogism and his concentration on mathematics as the model of science. But it is not possible to decide certainly whether this is so), art.cit., p.121-122. Il est probable que l'induction reflète les intérêts de l'Aristote biologiste et pratiquement certain qu'elle subit l'influence de Socrate (voir Métaphysique, A, 6, 987b1; XIII, 4, 1078b17-32; XIII, 9, 1086b3-5). Quant à l'hypothèse formulée par Lee dans la parenthèse de notre citation, nous pensons qu'elle est plus que "possible", même si à première vue la définition de l'induction et celle du syllogisme semblent difficilement conciliables.

(56) Seconds analytiques, II, 19, 100b3-5.

(57) H.D.P. Lee, art.cit., p.122. Voir aussi A.E. Taylor, Aristotle, New York, Dover, 1955, p.36 et suiv.

(58) Par exemple les Seconds analytiques, I, 33, 88b35-37; Ethique à Nicomaque, VI, 6, 1140b33 et suiv., et 1141a7.

(59) Voir Seconds analytiques I, 2 et 11. Aristote pense principalement aux axiomes qui ont une portée universelle comme le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu que "Toutes les sciences partagent entre elles", ibid., I, 11, 77a26.

(60) Règles 1 et 2. L'unité aristotélicienne du savoir, qui repose sur l'unité de l'esprit, s'oppose à la classification aristotélicienne des sciences selon leur degré d'être; voir principalement Métaphysique VI, I, 1025b1-24; XI, 7, 1063b36-1064a15. La classification tripartite des sciences apparaît également indiquée dans les Topiques, VI, 6, 145a15; VIII, I, 157a10; Ethique à Nicomaque, VI, 2, 1139a27. "Autant une chose a d'être, autant elle a de vérité" (Métaphysique II, 993b31), et l'"Être se prend en plusieurs acceptions..." (ibid., IV, 1003a32). Or s'interroger sur ce qu'est l'Être, c'est se demander ce qu'est la substance (ibid., VII, I, 1028b2-4). "Et la philosophie a exactement autant de parties qu'il y a de substances... L'Être et l'Un se divisent, en effet, immédiatement, en certains genres, et cette division entraînera une division correspondante des sciences: il y a aussi des parties dans les mathématiques, où l'on distingue une science première, une science seconde, et d'autres sciences dérivées, dans ce domaine" (ibid., IV, 2, 1004a2-9). On remarquera l'absence de la logique dans la classification des sciences. De fait, celle-ci est un ὄργανον, une méthodologie, une propédeutique, un instrument des sciences, bien plus qu'une science: voir J. Owens, "The aristotelian conception of the sciences", dans Aristotle: The collected papers of Joseph Owens, edited by J.R. Catan, Sunny press, 1981, p.27 et suiv. Ainsi que l'écrit P.B. Grenet, "aristote", op.cit., p.28, "On aurait tort de chercher dans Aristote la logique d'après la science; c'est au contraire la logique d'avant la science qu'il a cherché à mettre en formules".

(61) Règle II, A.T, X, 364.

(62) Règle IV, A.T, X, 372. Descartes nous renvoie ici à la Règle III, A.T, X, 368. Voir aussi Règle XII, O. Hamelin écrit: "La méthode ne nous enseigne pas à voir ou à conclure, mais comment nous devons nous placer pour voir ou pour trouver nos prémisses", Le système de Descartes, Paris, Alcan, 1911, p. 70.

(63) Règle II, A.T, X, 365. A. Hannequin a raison d'écrire: "Cependant, si les natures simples ont dans la connaissance une importance capitale, et si dans chaque ordre de recherches il importe de les découvrir et de les déterminer avec soin, l'objet principal de la science est d'en déduire les vérités qui s'y rapportent, et ces vérités ou propositions, au dire de Descartes, sont innombrables. L'intuition, en ce sens, a en quelque sorte sa fin, du moins dans notre condition humaine, dans la déduction", dans "La méthode de Descartes", Revue de métaphysique et de morale, 1906, p. 763-764.

(64) Sur ce dernier point et sur la définition de l'intuition, voir la Règle III.

(65) Règle II, A.T, X, 365.

(66) Règle III, A.T, X, 369.

(67) Loc. cit. Si la déduction et l'intuition sont toutes deux certaines, seule l'intuition est évidente. Dans l'énoncé de la Règle III, 366, on lit: "... il faut rechercher... ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude;...". Sur le primat de la règle de l'évidence, voir le Discours de la méthode, II, A.T, VI, 18.

(68) Règle III, A.T, X, 369: "At verò haec intuitus evidentia et certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur". Si cette réduction de la déduction composée à l'intuition est non seulement possible en droit (dans certaines conditions) mais est pratiquée en fait, c'est parce qu'elle s'effectue à l'intérieur de la science mathématique. Grâce à l'introduction de l'algèbre, Descartes accorde à l'analyse une valeur démonstrative qu'elle n'avait pas chez les anciens géomètres. Démonstrative, l'analyse va maintenant pouvoir nous conduire à l'appréhension intuitive des premiers principes sans avoir à sortir de la science, comme c'était le cas chez Aristote qui oppose νοῦς et ἐπαγωγή: voir l'Ethique à Nicomaque, VI, 3, 6 et 7.

(69) Règle III, A.T, X, 369-370. Contre la scolastique Descartes défend la conception d'un temps discontinu. La nature du temps est telle que "ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble", Principes, I, art. 21. Son corrélat est la théorie de la création continuée.

(70) Règle VII, et Discours de la méthode, II, A.T, VI, 19.

(71) Notons que les liens (vincula) qui servent à relier les natures simples entre elles sont des natures simples communes "sur l'évidence desquelles reposent toutes les conclusions que nous atteignons par le raisonnement", Règle XII, A.T, X, 419; voir aussi ibid., 421, 425 et 426-427.

- (72) Il s'agit de réduire au minimum le rôle de la mémoire: Règle VII, A.T, X, 388 et Règle XI, 409. La mémoire est, en sus de l'entendement, l'imagination et les sens, un instrument de connaissance (Règle VIII, A.T, X, 395-396 et Règle XII, 410) Elle est considérée dans les Regulae comme une entrave pour l'entendement. Mais la déduction composée doit y recourir; "C'est de la mémoire en effet que dépend, nous l'avons dit, la certitude des conclusions qui embrassent plus de termes que nous n'en pouvons saisir en une seule intuition; or la mémoire est chose instable et fragile; il faut la renouveler et la raffermir grâce à ce mouvement continu et réitéré de la pensée..." (Règle XI, A.T, X, 408). Seulement une fois démontrée l'existence de Dieu, elle parviendra à jouer un rôle positif (Méditation cinquième, A.T, IX-I, 55-56) en permettant à l'esprit de faire l'économie de longs raisonnements. Comme le dit fort bien Gilson, "Il y a entre ce palliatif empirique apporté aux insuffisances de la mémoire sur le plan de la pure méthode et le remède métaphysique qu'apportera plus tard la garantie de l'évidence divine, la même distance qu'entre la constatation empirique de l'évidence propre aux mathématiques (premier précepte) et le criterium métaphysique de l'évidence (qui se déduira du Cogito). Dans les deux cas, la méthode trace le plan de l'édifice que la métaphysique seule pourra fonder", "Discours", op.cit., p.211. Sur le "remède métaphysique" et sa relation avec "l'argument du grand trompeur", voir aussi Gilson, "Etudes", op.cit., p.234-239 et la critique qu'en fait Gouhier dans son Descartes: Essais sur le "Discours de la méthode", la métaphysique et la morale, Paris, Vrin, 1973 (1937), p.173-175.
- (73) Voir F.A, I, 110, note 1.
- (74) Règle III, A.T, X, 368.
- (75) C'est par exemple le cas de J. Brunschwig qui a traduit les Regulae dans l'édition d'Alquié, F.A, I, 87, note 1 et de F. de Samaranch dans l'édition espagnole des Reglas para la dirección del espíritu, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p.43. Notons cependant que aussi bien A.T. (X, 368) que E.S. Haldane et G.R.T. Ross (The philosophical works of Descartes, Cambridge University press, 1981, vol.1, p.7) maintiennent inductio.
- (76) Règle XI, A.T, X, 407.
- (77) "Une inférence effectuée à partir de propositions nombreuses et dispersées", Règle XI, A.T, X, 407. Voir aussi Règle III, 369-370.
- (78) Règle XI, A.T, X, 408.
- (79) C'est bien ce qu'indiquent sans ambiguïté la Règle VII, A.T, X, 388: "... jusqu'à ce que j'aie appris à passer si rapidement de la première proposition à la dernière que je ne laisse presque plus aucun rôle à la mémoire" et la Règle XI, 409: "... jusqu'à passer si rapidement de la première à la dernière que je ne laisse à peu près aucun rôle à la mémoire".
- (80) Règle II, A.T, X, 365; Règle III, 369; Règle XI, 407-408.

- (81) Voir F.A.I., III, note 1. Il importe de remarquer que l'on peut trouver dans la déduction de "très nombreux défauts", Règle XII.
- (82) Aristote, Seconds analytiques, II, 19, 99b36.
- (83) Règle XII, A.T, X, 416.
- (84) Discours de la méthode, IV, A.T, VI, 37. Il est intéressant de noter que Descartes parle en une occasion de l'énumération suffisante ou induction comme d'un "mouvement continu de l'imagination" (Règle VII, A.T, X, 388) pour décrire la même réalité désignée un peu plus haut (énoncé de la Règle et début du paragraphe) sous le nom de mouvement de la pensée (cognitionis motu). Il peut bien évidemment s'agir d'un lapsus ou d'un défaut de rigueur mais, si tel n'est pas le cas, l'emploi de motus imaginationis renforce notre interprétation.
- (85) Discours de la méthode, IV, A.T, VI, 37. Voir aussi Méditation sixième, A.T, VII, 75: "nullam plane me habere in intellectu quam non prius fuerit in sensu".
- (86) Règle III, A.T, X, 370. Sur la différence entre la "déduction...se faisant" et la déduction "toute faite", voir Règle XI, 407-408.
- (87) Règle VI, A.T, X, 382.
- (88) R. Blanché, La logique et son histoire, Paris, A. Colin, 1970, p. 174.
- (89) O. Hamelin, op.cit., p. 88.
- (90) Ibid., p. 79. Voir aussi p. 90.
- (91) Ibid., p. 87.
- (92) Ibid., p. 90. Sur la critique du passage d'une logique de l'extension à une logique de la compréhension. voir E. Gilson, "Discours", op.cit., p. 184-185.
- (93) Il n'en reste pas moins que l'on peut se demander si c'est "jouer sur les mots que de rapprocher la déduction mathématique ou cartésienne du syllogisme en disant, comme fait Hamelin, que l'essence du syllogisme c'est la médiation" (R. Blanché, op.cit., p. 177). N'est-ce pas le même Descartes qui, se défendant contre l'accusation que sa théorie de la démonstration est une petitio principii, écrit dans une lettre de 1641 à Mersenne: "...c'est la méthode de démonstration la plus parfaite, même selon Aristote, à savoir, la méthode selon laquelle la vraie définition d'une chose est utilisée comme un moyen terme (in quo vera definitio habetur pro medio)", A.T, III, 383, citée par Beck, op.cit., p. 98 et commentée à la page 101 et dans la note 1.
- (94) Règle XI, A.T, X, 407 et 409.

(95) A.T., VI, 485.

(96) Règle VI, A.T., X, 381.

(97) Ibid., 382.

(98) Ibid., 383.

(99) Règle V et Discours II, deuxième précepte.

(100) Règle V et Discours II, troisième précepte.

(101) Règle VII et Discours II, quatrième précepte.

(102) A. Hannequin, art. cit., p. 764.

(103) Règle XVII, A.T., X, 460-461; voir aussi Règle VI, 385 et suiv. et Règle XI, 409-410. Notons que la règle d'analyse (Règle V et Discours II, deuxième précepte) qui permet de dégager les natures simples par voie de division est la recherche des équations du problème et que la règle d'ordre (Règle V et Discours II, troisième précepte) qui indique comment l'on doit construire une série qui va du plus simple au plus composé est la composition des équations.

(104) A. Hannequin, art. cit., p. 769.

(105) "...il ne s'agit pas, comme chez Aristote, de chercher si un attribut appartient à un sujet dont la nature est connue d'ailleurs, mais bien de déterminer la nature même du sujet, comme le terme d'une progression est entièrement déterminé grâce à la raison de la progression qui l'engendre. La déduction cartésienne est une solution du problème de la détermination des essences, auxquels se heurtait le péripatétisme", écrit E. Bréhier dans son Histoire de la philosophie, Paris, P.U.F., 1981, vol. II, p. 53.

(106) Règle XIV, A.T., X, 439-440: "...en tout raisonnement, ce n'est que par une comparaison que nous connaissons précisément la vérité", ibid., 439.

(107) Ibid., A.T., X, 440: "et praecipuam partem humanae industriae non in alio collocari, quam in propositionibus istis eo reducendis, ut aequalitas inter quaesitum, et aliquid quod sit cognitum, clare videatur".

(108) Discours de la méthode, II, A.T., VI, 17.

(109) Voir "Cogitationes privatae", A.T., X, 214, et le début de la Règle X.

(110) Discours de la méthode, II, A.T., VI, 20. Voir Gilson, "Discours", op. cit., p. 222.

(111) Discours de la méthode, II, A.T., VI, 17-18, et Règle IV, A.T., X, 377. Descartes simplifie l'analyse géométrique en employant l'algèbre pour exprimer aussi bien les relations géométriques que les autres relations de quantité.

Il simplifie et facilite l'algèbre en y introduisant l'usage de signes clairs et commodes (brevissimae notae), Descartes lui-même, au début de sa carrière de mathématicien avait recours aux "chiffres" et, en particulier, à la notation de Clavius; voir, par exemple, la lettre à Beeckman du 26 mars 1619, A.T.X, 154-156, p.37. Sur la simplification et la rationalisation du symbolisme mathématique, voir la Géométrie III et la Règle XVI.

(112) Règle IV, A.T.X, 375.

(113) Ibid., 377-378. Le projet d'une mathématique indépendante de toute matière particulière n'est pas nouveau. Il apparaît comme la sédimentation archaïque de la pensée occidentale avec le désir d'Anaximandre de géométriser l'univers. L'Académie de Platon ne portait-elle pas sur son fronton l'inscription: "Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre"? N'est-ce pas le même Platon qui, au crépuscule de sa vie, ne fit que parler de mathématiques à un auditoire qui était venu écouter une conférence sur le Bien? Cette idée d'une mathématique "commune" était déjà présente chez les pythagoriciens, comme elle le sera chez le neveu de Platon, Speusippe, son successeur à l'Académie, chez Aristote (par exemple dans la Métaphysique, VI, I, 1026a26-27) et chez certains néoplatoniciens. Occultée durant la scolastique elle réssuscite déjà avec Oresme (1323-1382) et surtout avec Viète (1540-1603). En 1537, sur la couverture de la Nova Scientia de Tartaglia, Euclide apparaît comme le portier et le gardien du monde scientifique et présage le livre du monde de Galilée dont la clé interprétative est le langage mathématique.

(114) Règle IV, A.T.X, 376.

(115) Ibid., 376. Voir aussi la même Règle IV, 373: "Car nous remarquons assez que les anciens géomètres ont fait usage d'une sorte d'analyse qu'ils étendaient à la résolution de tous les problèmes, bien qu'ils l'aient jalousement cachée à la postérité (licet eandem posteris inviderint)", et Réponses aux secondes objections, A.T, IX-I, 122: "Les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de cette synthèse dans leurs écrits, non qu'ils ignorassent entièrement l'analyse, mais, à mon avis, parce qu'ils en faisaient tant d'état, qu'ils la réservaient pour eux seuls, comme un secret d'importance".

(116) La traduction est de Y. Lafrance, "Platon et la géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e", Dialogue, 1980, p.79. Nous sommes également référé à M. Cohen & I.E. Drabkin, A source book in greek science, Harvard University press, 1975, p.38-40 et à Euclide, The thirteen books of Euclid's Elements, tr. from the text of Heiberg, with introduction and commentary by Thomas L. Heath, New York, Dover, 1956. On trouve aussi le texte latin dans E. Gilson, "Discours", op.cit., p.188 qui le présente ainsi: "Le voici tel que Descartes a pu le lire dans la traduction de Commandino". A. Robert, dans son article "Descartes et l'analyse des anciens", Archives de philosophie, 1937, p.229 y renvoie aussi le lecteur et l'introduit de la façon suivante: "Je cite la traduction latine de Commandin qu'a presque

certainement lue Descartes, admirateur avoué de Pappus", Enfin, on pourra consulter E. Gilson, Index scolastico-cartésien, Paris, Alcan, 1913, article 285 et J. F. Montucla, Histoire des mathématiques, Paris, réédition A. Blanchard, 1968, vol. I, p. 165-168: on se sert de la synthèse, ou composition, "quand on veut seulement exposer, aux autres des vérités dont on connaît déjà la liaison avec les principes", alors que l'analyse, ou décomposition, "est nécessaire, lorsqu'il s'agit de la recherche de quelque question géométrique, soit problème, soit théorème" (p. 165).

- (117) A. Robert, art. cit., p. 236. O. Hamelin est d'un avis contraire, op. cit., p. 55 et suiv., mais Gilson ne croit pas que son opinion soit fondée, "Discours", op. cit., p. 182-183.
- (118) A. Lafrance, "Aristote et l'analyse géométrique", Philosophiques 5 (1978), p. 271-272 et "Platon et la géométrie", art. cit., p. 80-83.
- (119) Y. Lafrance, "Aristote et l'analyse géométrique", art. cit., p. 273. En suivant l'article de Lafrance, "Platon et la géométrie", art. cit., p. 88, nous retrouvons certaines idées exposées dans l'article déjà cité de H. D. P. Lee. Depuis la perspective de l'intuition platonicienne d'un principe anhypothétique on peut comprendre le processus/régressif de l'analyse comme le mouvement méthodologique ascendant qui se propose de réduire la géométrie à ses premiers principes, c'est-à-dire, de résoudre la série des hypothèses en un principe non hypothétique. Il ne s'agirait plus alors d'une "succession of sequent steps" (Cornford) où toutes les propositions antérieures à P\* seraient vues par intuition, mais d'une intuition ultime qui couronnerait une déduction strictement rationnelle ( $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \epsilon\pi\iota\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omicron\nu$ ) (voir R. Robinson, "L'emploi des hypothèses selon Platon" Revue de métaphysique et de morale, 1954, p. 262-266): "L'intuition rationnelle est donc considérée par Platon comme le complément de la déduction de sorte que Platon reproche aux géomètres de son temps non seulement de considérer les principes de la géométrie comme premiers, mais aussi de négliger la part de l'intuition dans la recherche du savoir", "Platon et la géométrie", p. 92. Lee, à son tour, écrit: "The downward movement of dialectic ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\omega$ ) Plato himself connects with geometrical method (510c.d) It is a process of the deduction of conclusion from premiss, "hypothesis". But Plato complains that the mathematicians of his day took these "hypotheses" as ultimate and did not enquire further about them. The defect is remedied by  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ , the upward movement of dialectic, which shows that the geometers' hypotheses are not ultimate but deducible from other  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ , and continues the process until it reaches  $\alpha\acute{\nu}\alpha\rho\chi\acute{\eta}$  which is  $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\omicron\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ . The process described is that of the reduction of mathematics to its first principles. Plato wishes to reduce the scattered theorems of contemporary geometry to a single deductive chain (an object afterwards achieved by Euclid)", art. cit., p. 119. Notons enfin que pour Lee, chez Aristote, "in so far as  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  formulates the first principles of geometry, it is performing precisely the same mathematical function as  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ , the reduction of geometry to its first principles", ibid., p. 120. Il ne s'agit pas, bien sûr, de réduire la dialectique platonicienne à la méthode analytique des anciens géomètres.

- (120) Y. Lafrance, "Platon et la géométrie", art.cit., p. 82-83 et "Aristote et l'analyse géométrique", art.cit., p. 295 et suiv.
- (121) Y. Lafrance "Platon et la géométrie", art.cit., p. 82.
- (122) La définition que Arnaud et Nicole donnent de l'analyse des (anciens) géomètres dans "La logique ou l'art de penser", op.cit., p. 374, nous semble illustrer le caractère hypothétique de l'analyse et le caractère démonstratif de la synthèse.
- (123) M. Cohen & I. E. Drabkin, op.cit., p. 40, note 3.
- (124) A. Robert, art.cit., p. 229-230. Nous nous inspirons très directement de cette étude.
- (125) Entretien avec Burman, A.T, V, 177.
- (126) Discours de la méthode, II, A.T, VI, 19-20.
- (127) E. Gilson, "Discours", op.cit., p. 219. Voir F.A, I, 589, note 1. Sur le choix de "l'objet des géomètres", voir Discours de la méthode, IV, A.T, VI, 36, 4-11.
- (128) Géométrie, I, A.T, VI, 369-371. Sur les opérations d'arithmétique dont "il faut faire usage dans le traitement des questions, c'est-à-dire dans la déduction de certaines grandeurs à partir de certaines autres", voir la Règle XVIII.
- (129) Géométrie, I, A.T, VI, 371-372.
- (130) Ibid., I, A.T, VI, 372. Il s'agit ici, dit A. Robert, art.cit., p. 235 de la traduction en langage algébrique des phases de la partie analytique de la méthode grecque: "Ainsi la méthode mathématique de Descartes, écorce, enveloppe ("indetegumentum") de sa méthode générale, rappelle, en son détail, la méthode d'analyse des Géomètres grecs". Selon G. Milhaud, Descartes savant, Paris, Alcan, 1921, p. 67 et suiv., qui critique Hamelin, op.cit., p. 55-56, Descartes ne s'intéresse pas seulement aux procédés extérieurs de la méthode analytique, mais aussi aux "problèmes quantitatifs" que l'analyse des géomètres anciens, sous l'appareil géométrique, se proposait de résoudre. C'est là que Descartes y voit "le commencement de la science véritable, à savoir la science des relations quantitatives, abstraction faite des choses diverses où il peut y avoir lieu de les envisager".
- (131) Discours de la méthode, II, A.T, VI, 20.
- (132) Règle XV, A.T, X, 453.
- (133) Règle XIV, A.T, X, 441. Voir aussi Règle XII, 413: "rien ne tombe plus facilement sous le sens que la figure". Sur la légitimité de prendre en considération des grandeurs particulières, voir notre note 141.
- (134) Règle XVI, A.T, X, 456-457: "ligne ou surface".



- (135) "Descartes savant", op.cit., p.70, note I.
- (136) A.T,X,467-468.
- (137) A.T,X,455-458.
- (138) Règle XIV,A.T,X,451. Descartes indique un peu plus bas que les difficultés qui appartiennent à la science de la mesure peuvent être réduites à des difficultés qui relèvent de la science de l'ordre..
- (139) Voir P.Boutroux,L'imagination et les mathématiques selon Descartes,Paris,Alcan,1900,p.21-22 et p.37-41.
- (140) Règle XII,A.T,411,7-10.
- (141) Sur la légitimité de prendre en considération des grandeurs particulières, voir Règle XII,A.T,X,413,3-20; Règle XIV,A.T,X,440,28-441,1; Règle XIV,A.T,X,441,4-8. Sur le détail de l'analyse des grandeurs, de l'étendue, de la dimension, de l'unité et de la figure, voir Règles XII à XVI. Les Règles XII à XVI montrent "comment il faut abstraire de chacun de leurs objets particuliers les difficultés déterminées et parfaitement comprises et les réduire au point qu'il ne s'agisse plus ensuite que de chercher certaines grandeurs données, selon telle ou telle proportion", Règle XVII,A.T,X,459.
- (142) Voir Entretien avec Burman,A.T,V,177.
- (143) L'algèbre considère tout ce qui est mesurable, indépendamment de toute interprétation.
- (144) A.Robert, art.cit., p.242. "Aujourd'hui, dit P.Tannery, nous ne faisons plus de synthèse, parce qu'il est de règle de ne procéder en analyse que par conclusions immédiatement réversibles. "Si A est vrai, B est vrai" n'est employé que si l'on peut dire: "B est vrai, donc A est vrai" ", dans La géométrie grecque, New York, Arno press, 1976, p.113. Voir aussi Gilson, "Discours", op.cit., p.182-183 et G.Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Paris, P.U.F., 1971, p.32: "Comme on le sait l'équivalence des diverses images géométriques a été définitivement établie quand on eût trouvé que les unes et les autres correspondaient à une même forme algébrique".
- (145) Réponses aux secondes objections,A.T,IX-I,122;VII,156,6-8: "Synthesis e contra per viam oppositam et tanquam a posteriori quaesitam (etsi semper ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa)...". Nous avons vu que s'il n'ignore pas les prétentions d'une méthode de type aristotélicien, Descartes lui objecte qu'elle nous renvoie à un processus inductif qui ne nous donne qu'une connaissance confuse de la cause et qui trouve son point de départ dans une connaissance confuse de l'objet. G.Deleuze voit dans cette critique la vraie raison de la définition dans les Réponses aux secondes objections, Spinoza et le problème de l'expression, Paris, édit. de minuit, 1968, p.144.

- (146) Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 121; VII, 155, 23-24: "Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est...".
- (147) L. Brunschvicg, Les étapes de la philosophie mathématique, Paris, A. Blanchard, 1981, p. 118.
- (148) Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 122.
- (149) A. Robert, art. cit., p. 232. Voir aussi G. Rodis-Lewis, op. cit., p. 175-176 et la note 66 de la page 176. Il importe de noter avec Alquié, F.A., I, 582, note 1 que les définitions en français de l'analyse et la synthèse traduisent un texte latin qui dit seulement "et tanquam a posteriori" pour la synthèse et "et tanquam a priori" pour l'analyse. Clerselier, le traducteur, a donné aux expressions latines le sens philosophique qu'elles avaient depuis le Moyen Âge (mais sur la différence entre l'analyse propre aux sciences mathématiques et celle employée en logique, voir A. Robert, art. cit., p. 221, note 2). Le raisonnement a priori est celui qui va de la cause, principes, aux effets, conséquences: "per quam effectum monstrat", et le raisonnement a posteriori est celui qui remonte des effets, conséquences, aux causes, principes. Mise à part la parenthèse qui l'accompagne, la définition de la synthèse "paraît incompréhensible" à Alquié. Toutefois, écrit-il, "Nous nous demandons si a priori et a posteriori n'ont pas ici un sens très général, relatif aux moments où analyse et synthèse interviennent dans la science. L'analyse, répondant au moment de la découverte, vient d'avant, et comme a priori. La synthèse est cherchée ensuite, et comme a posteriori (tanquam a posteriori quaesitam)". Sans préjuger de la valeur de cette interprétation toute provisoire (Alquié lui-même nous dit que "la difficulté semble demeurer"), nous croyons que cette difficulté et celle qu'offre la définition de l'analyse, trouvent une solution satisfaisante si l'on passe par la réflexion cartésienne sur les mathématiques des anciens. Si cela est vrai la difficulté ne peut que demeurer pour Alquié qui affirme dans son introduction à son édition (F.A., I, 14 et suiv.) ne pas partager l'avis de ceux qui estiment que la connaissance de l'oeuvre mathématique de Descartes est nécessaire à qui veut comprendre les démarches par lesquelles Descartes a construit sa métaphysique. Les raisons que donne Alquié nous semblent non seulement peu fondées, mais essentiellement étrangères à l'esprit de la philosophie cartésienne. La compréhension de l'unité du savoir cartésien ne peut s'obtenir aux dépens des mathématiques de Descartes, même si ces mathématiques ne doivent en aucune façon être privilégiées dans l'étude de la philosophie cartésienne. Nous concéderions fort volontiers ce point à Alquié. La difficulté est très bien résumée par Descartes dans son Entretien avec Burman, A.T., V, 177. Dans son The unity of philosophical experience, New York, Scribner, 1952, Part II, chapter V, p. 125-151, E. Gilson dénonce le mathématisme de Descartes: "If anything can be truly said to express its (scil., the cartesian philosophy) innermost spirit, it is what I venture to call "Mathematicism", for Descartes' philosophy was nothing else than a recklessly conducted experiment to see what becomes of human knowledge when moulded into conformity with the pattern of mathematical evidence" (p. 133). De là l'échec de

la philosophie cartésienne puisque "...metaphysical adventures are doomed to fail when their authors substitute the fundamental concepts of any particular science for those of metaphysics" (p.309 et p.120). C'est dans le même esprit, mais d'une façon beaucoup plus élaborée, que J.L. Allard a écrit son livre sur Le mathématisme de Descartes, Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa, 1963. L'auteur voit dans le mathématisme la "source première de l'échec de la philosophie de Descartes" (Conclusion, p.201-222). Aussi bien pour Gilson (p.316) que pour Allard (p.210), l'échec de Descartes se doit au fait qu'il a substitué la pensée à l'être comme l'objet immédiat de la connaissance, comme l'objet du pouvoir discursif de notre raison.

- (150) C'est ce qu'indique Descartes dans le fameux passage de la lettre à Mersenne du 24 décembre 1640(?) où il écrit: "Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons: ...", A.T., 266, 16-18.
- (151) Voir Abrégé des six méditations, A.T., IX-I, 9.
- (152) Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 122.
- (153) Ibid., 121.
- (154) Règle III, A.T., X, 368.
- (155) Lettre à Mersenne du 4 avril 1648, A.T., V, 142, 24-144, 4.
- (156) Lettre à Mersenne du 27 juillet 1638, A.T., II, 268.
- (157) L. Brunschvicg, op.cit., p.107 et suiv. "Dans la physique la réduction de la qualité à la quantité consiste à ne retenir des phénomènes sensibles que des déterminations mesurables à l'aide des dimensions de l'étendue. Dans la géométrie au contraire les figures spatiales apparaissent comme des sortes de qualités, qui seront ramenées aux formes purement abstraites et intellectuelles de la quantité, aux degrés de l'équation" (p.107). Il reprend cette thèse dans son article "Mathématiques et métaphysique chez Descartes", Revue de métaphysique et de morale, 1927, p.277-324. Dans F.A., I, 74 et suiv. J. Brunschvicg s'oppose à cette interprétation la taxant de "préjugé évolutionniste".
- (158) L. Brunschvicg, Op.cit., p.123.
- (159) Règle XII, A.T., X, 416.
- (160) Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 122-123.
- (161) S. Rabade Romero, Descartes y la gnoseología moderna, Madrid, G. del Tore, 1971, p.46.
- (162) F. Alquié, Descartes, Cahiers de Royaumont, Paris, édit. de minuit, 1957, p.135. Voir aussi F.A., II, 583, note 1. Les commentaires d'Alquié sont dirigés contre

l'interprétation de M. Guérout, "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol. I, p. 25-27, pour qui l'ordre synthétique serait celui de l'existence réelle, celui de la dépendance en soi des réalités.

(163) Règle I, A.T, X, 360, 7-12. J. Brunschwig écrit: "On donnera toute sa portée à cette image si l'on remarque qu'en confiant à l'humaine sagesse le rôle de foyer lumineux, Descartes s'oppose à toute une tradition (platonicienne et augustinienne) pour laquelle l'esprit humain n'est capable d'appréhender son objet que s'il est éclairé par une lumière dont il ne porte pas en lui la source, mais qui lui vient d'un foyer transcendant (l'idée du Bien, Dieu)", F.A., I, 78, note 1.

(164) P. Natorp, "Le développement de la pensée cartésienne depuis les "Regulæ" jusqu'aux "Méditations" ", Revue de métaphysique et de morale, 1896, p. 420.

(165) Règle VII.

(166) Discours de la méthode, A.T, VI, 19. Voir J. Segond, La sagesse cartésienne et la doctrine de la science, Paris, Vrin, 1932, p. 37-45.

(167) Règle VI, A.T, X, 381.

(168) Règle V, A.T, X, 379.

(169) Resp. obj. septimæ, A.T, VII, 520.

(170) A.T, X, 411, 3-4.

(171) A.T, X, 396, 28-397, 1.

(172) Règle VIII, A.T, X, 398, 26.

(173) Ibid., 399, 5.

(174) Loc.cit., 5-6.

(175) Règle XII, A.T, X, 418, 1-3.

(176) Règle VI, A.T, X, 383, 2.

(177) La science consiste à faire que l'objet ( $\tau\acute{o}$ ) montre depuis soi-même ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) ce moment du pourquoi ( $\delta\iota\omicron\tau\alpha$ ) par lequel une certaine propriété lui appartient nécessairement. Savoir est donc démontrer la nécessité interne de ce qui ne peut être autrement.

(178) Règle XII, A.T, X, 412 et 417.

(179) Dioptrique I, A.T, VI, 83, 14-16; 22-24 et passim.

(180) Sixième partie, A.T, VI, 76.

- (181) L.J. Beck, op.cit., p.160-161.
- (182) Règle V, A.T,X,379.
- (183) A.T,X,381.
- (184) Discours de la méthode,II,A.T,VI,21,14.
- (185) A Merseenne, 20 novembre 1629, A.T,I,81,12.
- (186) Discours de la méthode,II,A.T,VI,18,31-19,2.
- (187) A.T,I,80-81.
- (188) A.T,404,22-27.
- (189) J.P.Sartre, "La liberté cartésienne", dans Situations I, Paris, Gallimard, 1947, p.296.
- (190) J.L.Marion, Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 1981, p.77.

### Chapitre troisième.

#### La "fable" du Monde.

"...du "vrai Monde" faux à un  
"autre" Monde fabulé, mais seul  
vrai;..."

J.L. Marion.

Les trois mots latins inscrits sur le livre ouvert que tient Descartes dans le portrait de Jean Baptiste Weenynx" sont bien de style cartésien" (1): Mundus est fabula. Etranges mots qui semblent contraster avec un texte célèbre du Il Saggiatore sur la physique mathématique: "La philosophie est écrite dans ce vaste livre constamment ouvert devant nos yeux (je veux dire l'univers) et on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend à connaître la langue et les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont le triangle et le cercle et autres figures géométriques, sans lesquelles il est humainement impossible d'en comprendre un mot..." (2), mais qui prennent tout leur sens à la lumière du reproche que Descartes adresse à Galilée, à savoir celui d'avoir "bâti sans fondement" car si la "fable" du Monde ne vise nullement à justifier les principes de la physique cartésienne, elle a pour but de faire passer la nouveauté radicale d'une physique dont les lois sont déduites de la nature de Dieu.

Racine de l'arbre de la connaissance, la métaphysique cartésienne

conserve de la scolastique le sens d'un savoir qui joue le rôle d'une omniscience, d'une connaissance qui fonde les autres connaissances.

Toutefois, si la Philosophie continue d'être représentée comme l'omniscience de l'antiquité, elle ne joue déjà plus ce rôle pour plusieurs; la philosophie se spécifie comme science architectonique de savoirs qui ne sont plus produits en son nom. Alors, dire que la métaphysique fonde la physique, dire que le monde doit être fondé avant d'être décrit, c'est prendre la mesure du dilemme d'un Descartes qui, en même temps qu'il donne au monde physique la science mathématique qui lui permet de reconstruire son intelligibilité perdue dans la critique de l'axe aristotélico-thomiste de la connaissance, assujettit la certitude de cette science, et donc celle du monde, à des principes qui ont leur source dans un savoir méta-physique. Selon Victor Delbos, "La philosophie moderne, dès le début et de plus en plus, trouve devant elle, comme puissance constituée sans elle, la science, et une science dont les moyens d'établissement ne dérivent plus directement de la pensée philosophique, mais souvent s'opposent à ce que cette pensée a de plus constant. La science observe, induit, généralise: quand elle déduit, c'est sous la condition que l'expérience vérifie les conséquences; elle propose des lois, des rapports, non plus la détermination d'essences; elle respecte le fait; elle vise à la pratique:...Et la science ainsi entendue devient de plus en plus envahissante: après la matière inerte, la vie; après la vie, la conscience, l'activité morale individuelle, les faits sociaux". Certes, mais peut-on affirmer dans la foulée: "on ne peut plus renouveler le jeu du scepticisme antique, et se demander si la science est certaine" (3)? Nous ne le croyons pas. Il nous semble, au contraire, que le problème de

la certitude rebondit vers 1629 lorsque Descartes est occupé à la rédaction de son Traité de métaphysique, car l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle le Traité de métaphysique de 1629 a été, sinon interrompu, du moins provisoirement délaissé lorsque la certitude de la science d'orientation mathématique des Regulae se trouva mise à l'épreuve des principes de la métaphysique et lorsque ces principes obligèrent Descartes à chercher hors de la science mathématique le fondement de la certitude. Il appert, en effet, que dans la période de gestation du Monde, ou Traité de la lumière la science, quoique certaine comme avant, trouve la source de sa certitude ailleurs qu'en elle-même et s'appuie sur Dieu, créateur des "lois de la nature". Ne serait-ce pas, alors, parce que la doctrine de la création des vérités éternelles a modifié substantiellement le statut de la science aussi bien dans son rapport avec la physique qu'avec la métaphysique que Le Monde nous est présenté comme une "fable"? En d'autres termes, y-a-t-il une relation causale nécessaire entre la doctrine de la création des vérités éternelles, la physique de Descartes et la "fable" du Monde?

La thèse de la création des vérités éternelles, introduite pour la première fois en 1630, s'annonce comme une sorte de préfiguration du critère métaphysique de véracité qui viendra redoubler l'effort fondationnel du critère mathématique de vérité et légitimer la stricte adéquation entre l'ordo cognitionis - ordre des choses supposé par la connaissance. - et l'ordo rerum - ordre qui suit celui de la nature de chaque chose et dépend de la connaissance des principes ou premières causes. S'agit-il, alors, de rendre compte d'une cassure dans l'univocité du critère de vérité requise par la science? S'agit-il d'une



discontinuité radicale ou d'un faux-pas qui justifient la satire, le "Descartes inutile et incertain" (4), ou le qualificatif de "beau roman" (5) pour une physique qui a perdu son droit à la scientificité? Certainement pas. Si Le Monde fournit bien "la charnière indispensable entre la mathématique et la métaphysique" ce n'est pas parce qu'il est "placé avant les textes philosophiques, et après les textes scientifiques" (6), mais parce que Descartes touche en sa physique "plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout "le reste des créatures" (7). Telle affirmation, dont l'esprit appartient probablement au Traité de métaphysique de 1629, devait inévitablement modifier le statut d'une certitude construite sur le modèle de la vérité des mathématiques dans la mesure où les vérités mathématiques sont elles aussi créées, au même titre que "tout le reste des créatures". C'est donc une thèse métaphysique antérieure aux "textes philosophiques" de 1641 qui, lorsqu'elle est mise à l'épreuve dans la physique, infléchit le mathématisme du discours cartésien (8) et cela même si l'évidence métaphysique, plus certaine que celle des mathématiques (9), prend toujours pour modèle la certitude de la méthode des géomètres.

# I. Physique et métaphysique.

Après avoir rappelé la position de L. Liard qui affirme la priorité de la physique, sa critique par O. Hamelin et la prudente synthèse d'E. Gilson, nous allons voir que l'établissement d'une physique cartésienne de jure anti-scolastique est indissociable de la compréhension

d'un système dans lequel la métaphysique, à l'encontre de la tradition scolastique, précède et fonde la physique. Nous pourrions alors mieux comprendre pourquoi la physique cartésienne se présente sous la forme d'une fiction et pourquoi l'ordre qui y est suivi est hypothético-déductif.

Publié en 1882, le Descartes de L. Liard renverse l'ordre établi par Descartes lui-même dans les Principes de la philosophie où la métaphysique est la racine de la philosophie entendue comme ensemble de nos connaissances (10). Si l'auteur questionne l'ordre selon lequel les pensées de Descartes se sont engendrées, et que l'exposé synthétique des Principes traduit, c'est parce que Descartes ne serait pas passé de la mathématique universelle à la métaphysique pour retourner ensuite à la physique. Au contraire, c'est après qu'il eût formulé sa théorie du monde matériel qu'il la mit en contact avec la notion d'un premier principe des choses. Ce qui, dans cette perspective, caractérise la physique cartésienne et en fait quelque chose d'entièrement nouveau c'est l'absence de toute idée métaphysique. D'abord, bien que suspendue à un premier principe créateur, la physique est indépendante de la métaphysique; ensuite, Descartes n'aurait su trouver dans cette dernière de quoi construire sa physique; enfin, et surtout, en faisant appel aux idées claires et distinctes (11), Descartes tire directement des principes de sa méthode, et non de l'idée de Dieu, les propositions de base de sa physique, à savoir que dans le monde des corps tout se réduit à l'étendue et au mouvement. Selon Liard, il suffit de renvoyer le lecteur à la fameuse lettre à Mersenne du 15 avril 1630 pour vérifier que Descartes n'initia ses réflexions métaphysiques qu'en 1629, de mars

à décembre, et à un passage de la fin de la troisième partie du Discours de la méthode (12) pour confirmer le fait que de 1619 à 1628 Descartes ne s'occupa que de physique sans prendre parti pour les disputes des Doctes, et sans rechercher les fondements d'une autre philosophie que celle de la scolastique.

Bien que l'argumentation de Liard soit présentée et défendue avec rigueur, O. Hamelin l'attaque en 1911 dans son Système de Descartes (13). Pour lui, et conformément à ce qui est énoncé dans la Lettre au traducteur qui sert de préface à l'édition française des Principes, la métaphysique précède de fait et de droit la physique et autres sciences. L'usage que fait Liard du passage de la troisième partie du Discours est illégitime car lorsque Descartes affirme qu'avant 1629 il n'avait pas cherché les fondements d'une autre philosophie que la vulgaire, le terme "philosophie" ne saurait être identifié à la seule métaphysique mais à cette omniscience qui inclut la physique. Qui plus est, les textes de jeunesse de Descartes, comme par exemple le Studium bonae mentis, révéleraient certainement la présence de thèmes métaphysiques bien avant 1629, même s'il est vrai que Descartes ait beaucoup travaillé la physique durant la période qui va de 1619 à 1628. Enfin, en plus du fait que la systématisation de la physique cartésienne est postérieure à la métaphysique, l'argument central de Liard selon lequel Descartes fait appel aux idées claires et distinctes, c'est-à-dire à l'essence de la méthode, pour justifier les principes de base de sa physique reste éminemment sujet à caution. D'abord, le principe des idées claires et distinctes est d'une valeur peu sûre dans la mesure où le critère de vérité requiert un critère de véracité. Ensuite, ce

principe est lui-même de nature métaphysique. En résumé, au Descartes physicien de Liard, Hamelin oppose un Descartes métaphysicien.

Dans ce débat, E. Gilson adopte une attitude de prudente synthèse. De fait, quelque peu injuste avec Hamelin (14) qui, comme nous l'avons vu, ne nie pas que Descartes ait pratiqué pendant de nombreuses années la physique, que la métaphysique allait fonder, Gilson entérine la thèse de la priorité de la métaphysique. Si l'on examine la genèse des idées cartésiennes sur la physique, il est clair que l'acception de la physique mathématique est, depuis la rencontre avec I. Beeckman, l'expérience qui détermine toute l'orientation de la pensée de Descartes. Très tôt, en effet, l'ancien élève de La Flèche rejette de facto la physique d'Aristote. Il faut cependant attendre la métaphysique pour trouver une élaboration de cette critique car les qualités réelles et les formes substantielles ne sont expulsées de jure que lorsque Descartes est capable de les remplacer par le mécanisme. Or ce mécanisme requiert le passage par la métaphysique qui seule démontre l'existence des choses matérielles et la distinction réelle entre l'âme et le corps. Mais, si c'est la physico-mathématique qui conditionne les idées de Descartes selon l'ordre psychologique et l'amène à distinguer dans la métaphysique l'âme et le corps, on peut aussi se demander si, en réalité, Descartes n'a été métaphysicien que pour être un meilleur physicien. Alors, par un de ces jeux de l'histoire de la philosophie, la thèse du Descartes physicien viendrait à être confirmée par le rôle que Descartes attribue à la métaphysique. De fait, si la thèse de la subordination de la métaphysique à la science (Liard) est fausse - et il ne s'agit pour

l'instant que d'une hypothèse à vérifier - celle-ci a néanmoins eu une longue carrière puisqu'autour d'elle, bien qu'avec des amendements divers, des Lévy-Bruhl, Laberthonnière, Maritain et déjà Pascal, ont défendu l'idée d'un Descartes qui n'utiliserait la métaphysique qu'en vue de la physique. C'est même l'idée qui semble à Gilson "correspondre à la vérité historique moyenne la plus sûrement établie" (15). Le dernier mot de la métaphysique serait donc le premier mot de la physique. En démontrant dans sa métaphysique la distinction réelle de l'âme et du corps, Descartes affirme que ce qui appartient à l'âme ne peut servir pour expliquer ce qui appartient au corps, et "fonde" par là même le mécanisme. Il suffit de lire le début de la seconde partie des Principes pour voir que les premières définitions de la matière par l'étendue et le mouvement sont aussi les dernières conclusions de la métaphysique. Le récit des Réponses aux sixièmes objections est, à cet égard, d'une importance fondamentale pour l'argumentation de Gilson (16). Là, Descartes raconte comment les raisons métaphysiques qui le conduisirent à conclure que l'esprit humain est réellement distinct du corps n'entraînèrent que l'assentio et non pas la persuasio. Or il s'avère que c'est lorsqu'il porta sa considération sur les choses physiques que Descartes put établir que la nature ou essence du corps est, et n'est que, l'étendue, que les figures et les mouvements en sont des modes, et rejeter la doctrine des formes substantielles. Il semblerait donc que c'est l'exercice de la physique qui a conduit Descartes à réduire le corps à l'étendue et au mouvement. Telle réduction allait cependant à l'encontre des opinions et des jugements qu'il avait formulés dans sa jeunesse et retenus jusqu'alors au sujet des choses naturelles. En effet, ce qui caractérise l'en-

fance est la confusion entre l'âme, ou pensée, et le corps, ainsi que l'explication des choses intellectuelles par le corporel: "...la plus générale occasion pour laquelle il me semble que la plupart ont de la peine à remarquer la distinction qui est entre l'âme et le corps: c'est à savoir, que les premiers jugements que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi la Philosophie vulgaire, nous ont accoutumé à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme en la composition des idées qu'ils forment des qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetées"(17).

Attribuer une qualité sensible à un objet matériel, par exemple à la pesanteur, revient alors à confondre l'idée que l'on se forme de l'objet et ce qui est dans l'objet, à mettre dans ce dernier une âme et donc à penser confusément le corps sous le registre de l'esprit en admettant qu'il est conscience. Or ce n'est, précise Descartes, que lorsqu'il eut distingué "l'idée de l'esprit humain des idées du corps et du mouvement corporel" qu'il put se libérer des "préjugés" de l'enfance, c'est-à-dire abandonner la physique scolastique des qualités réelles, qui définissent les propriétés des corps, et des formes substantielles, qui permettent d'expliquer leurs opérations. Si l'on convient que cette dernière phase correspond à la métaphysique de 1641, la physique ne devient donc cartésienne qu'à partir du moment où les Méditations métaphysiques concluent avec certitude sur la distinction réelle de l'âme et du corps, c'est-à-dire lorsque l'enfance cède le pas non seulement à l'adolescence - la métaphysique de 1629 - mais à la maturité - la métaphysique de 1641.

En ce sens, il est alors légitime d'affirmer que la métaphysique fonde de jure l'exercice de la physique, lequel confirme de facto la distinction métaphysique de l'âme et du corps; "...et je vous dirai, entre nous, écrit Descartes à Marsenne, que ces six méditations contiennent tout le fondement de ma physique. Mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficultés de les approuver; et j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote" (18).

Mais qu'est-ce donc au juste que Descartes entend par forme substantielle? "Il faut entendre par forme substantielle, alors que nous la rejetons, une certaine substance jointe à la matière, formant avec elle quelque tout purement corporel, et qui, pas moins ou même plus que la matière, est vraiment une substance ou une chose subsistant par elle-même, puisque l'une est dite acte, l'autre puissance" (19). Descartes prend donc la forme pour un être subsistant. Une exposition élémentaire de ce qu'est la conception aristotélicienne et scolastique de la nature et de la forme substantielle nous permet de voir que si Descartes en a fait une mauvaise interprétation, il ne pouvait en être autrement étant donné les conclusions auxquelles il arrive dans ses Méditations métaphysiques. La physique d'Aristote est la science de la nature (phúsis) et son objet est le mouvement ou, mieux, le changement (20) qui nous est donné dans l'expérience sensible, laquelle est le point de départ de notre connaissance. Sachant que dans la science de la nature il y a trois principes, à savoir la forme (morphé), la matière (hupokeiménon) et la privation (stéresis), la question est de savoir lequel de ces trois

principes assure son intelligibilité. La réponse d'Aristote est connue: la nature, "c'est le type et la forme, la forme définissable" (21). Que les choses possèdent en elles (êtres naturels) ou en dehors d'elles (êtres artificiels) le principe du changement, la forme est le principe de ce changement. Aristote voit donc dans chaque réalité la présence d'une forme déterminatrice de sa nature spécifique. Qui plus est, si la nature d'une chose est la forme de cette chose, cette forme est un principe analogue à l'âme, puisque le principe de l'action d'une chose est l'âme: "l'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance" (22); elle est la forme du corps organisé. La forme, par conséquent, ne subsiste jamais - à l'exception du premier moteur, des moteurs intelligibles et de l'âme raisonnable - à part. La réalité n'est jamais ni forme, ni matière, mais le composé physique de la forme et de la matière, la substance. Et il est faux, dans le cadre de la physique aristotélico-scholastique, d'affirmer que la forme est un être subsistant. Toutefois, si l'on admet avec Descartes que tout ce qui peut être clairement et distinctement attribué à l'idée d'une chose est vrai de la chose (23), que l'existence que je conçois hors de mon esprit est celle de l'étendue et que la réalité matérielle qui est hors de mon esprit est et n'est que l'étendue, alors, dans l'économie de la méditation cartésienne, il faut poser que rien de ce qui appartient à l'esprit ne peut servir pour expliquer ce qui appartient au corps. Nous devons donc exclure de l'idée de matière les "qualités" des scolastiques, car elles n'appartiennent pas au corps (24), et les "natures" ou formes" qu'Aristote et les scolastiques supposaient être dans les corps animés et non animés comme la cause interne de leur action: ces "natures" ou "formes"



ne sont rien d'autres que des âmes déguisées que les hommes attribuent à la matière. La conclusion de la Méditation sixième, à savoir que la matière existe et qu'elle est l'étendue, offre ainsi à Descartes le premier principe d'une conception purement géométrique et mécanique de l'univers. La critique cartésienne des formes substantielles est donc indissociable de la nouvelle conception de la matière comme étendue.

Le rejet des formes substantielles apparaît pour la première fois sous la forme d'une critique spécifique des fondements de la physique scolastique dans les sept premiers chapitres du Traité du monde dont l'élaboration est immédiatement postérieure au Traité de métaphysique maintenant perdu de 1629. De 1629 à 1630, comme l'indique sa correspondance, Descartes est aux prises avec des problèmes "scientifiques" d'où vont sortir Le Monde et l'Homme. Mais Descartes ne perd nullement l'intérêt pour les questions d'ordre métaphysique; la preuve en est la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 où est présentée la théorie de la création des vérités éternelles qui est appelée à jouer un rôle important, bien qu'indirect, dans la fable du monde cartésien. De plus, c'est dans cette même lettre que Descartes affirme avoir commencé ses études par la "métaphysique" et ajoute que s'il n'avait pas procédé de la sorte il n'aurait su trouver les "fondements" de la physique. Il convient ici d'insister sur le terme "fondement" car il nous semble fort peu plausible que Descartes l'ait employé dans le sens où le voudraient les défenseurs de la thèse de la priorité de la physique. On peut certes fonder a posteriori, mais les nombreuses métaphores que Descartes emprunte à l'architecture (25) montrent que,

en tant qu'édifice la physique repose et s'appuie sur des fondations, c'est-à-dire sur un fondement qui est chronologiquement et structurellement antérieur à la construction. Objectera-t-on qu'un architecte peut s'exercer dans l'art de la construction avant de construire quelque chose qui le satisfasse? A cela nous répondrons que tel est précisément le cas de Descartes. Physico-mathématicien depuis sa rencontre avec Beeckman (et probablement pas avant car il lui doit beaucoup plus qu'il ne veut bien le reconnaître), Descartes ne devient physicien que lorsqu'il assied sa pratique sur une base stable et ferme, c'est-à-dire sur une base capable de rendre compte de jure de l'exercice d'une physico-mathématique qui, parce qu'encore prisonnière de l'enfance et de l'adolescence, est de facto, mais seulement de facto, non scolastique. Ainsi, comme l'écrit H. Gouhier, "Descartes a peut-être été un métaphysicien parce qu'il fut un physicien; mais à coup sûr il a été ce physicien particulier si différent de ses prédécesseurs parce que sa physique impliquait une métaphysique" (26). Descartes a été métaphysicien parce qu'il fut physicien dans la mesure où sa physico-mathématique devint physique lorsqu'elle fut fondée par la métaphysique. C'est en ce sens que la critique des formes substantielles est sans doute l'élément du système cartésien qui est le plus révélateur de "l'originalité" de la "philosophie" de Descartes, et cela même si, voir parce que, d'autres avant lui avaient déjà dénoncé la physique scolastique. Le fait que cette critique soit inscrite dans la problématique que suggère la nature de la relation entre physique et métaphysique est, en effet, l'indice du renversement radical de la structure de l'univers de la scolastique.

Nous avons montré que c'est bien la métaphysique qui fonde la

physique. Toutefois, Liard n'a pas tout à fait tort lorsqu'il fait sortir la physique cartésienne de la méthode, car le fondement métaphysique de la physique est le fruit de la méthode qui conduit la raison à bien s'exercer, à méditer sur les deux questions de Dieu et de l'âme qui sont au coeur de la métaphysique, et donc à se libérer par le doute méthodique des illusions et des erreurs de la physique scolastique que Descartes identifie avec la psychologie de l'enfant. L'importance de la critique cartésienne des formes substantielles ne réside pas dans la destruction de la physique scolastique: "...quand Descartes a entrepris d'édifier sa physique, il n'avait plus besoin de répudier Aristote. Car en dépit de la condamnation de Galilée, la cosmologie aristotélicienne gisait au sol démantelée, sur une terre désormais reconnue en mouvement" (27). En réalité, son importance doit se mesurer par la critique que Descartes adresse à Galilée - et à Beeckman - lorsqu'il lui reproche d'avoir "bâti sans fondement" (28). La distance qui sépare la physico-mathématique de la physique consiste dans la <sup>0</sup> différence qui est entre une physico-mathématique de facto non-scolastique et une physique cartésienne de jure anti-scolastique. Physico-mathématiciens, Galilée et Beeckman se sont certes libérés de la scolastique mais leurs "fondements" sont instables et confus parce qu'ils ne se sont pas appuyés sur les conclusions de la métaphysique, à savoir la distinction réelle entre l'âme et le corps et les définitions de la matière par l'étendue et le mouvement. Or, si les conclusions de la métaphysique sont les premiers principes de la physique elles sont aussi le terminus ad quem d'une démarche qui s'inaugure avec la critique du fondement sensible de notre connaissance. En ce sens, le rejet de la

physique scolastique est indissociable d'une critique de la connaissance qui a ses sources dans les Regulae et qui se poursuit dans les sept premiers chapitres du Monde et dans la Dioptrique sous la forme d'une réflexion sur la perception sensible.

Certes, "toute la conduite de notre vie dépend de nos sens..." (29), et la Sixième méditation (30) ne dira pas autre chose lorsqu'elle recourra à la sensation pour démontrer l'existence des choses matérielles, mais les données sensibles doivent être ordonnées par l'entendement, car "c'est l'âme qui sent et non le corps" (31). En d'autres termes, le problème consiste à considérer les idées des choses matérielles et à se demander si elles sont causées par ces choses matérielles qui sont hors de moi. Cette question, qui est posée dans la troisième méditation à propos de l'analyse des idées, apparaît formulée au tout début du premier ouvrage de physique de Descartes, Le Monde, au sujet de la lumière, et s'inscrit dans le prolongement des Regulae, règle XII, qui s'interrogeaient sur le rapport qui existe entre l'image et la réalité extérieure aux sens, et sur le rôle de l'entendement en égard aux sens externes et à l'imagination. A l'imagination qui est "une véritable partie du corps" s'oppose l'entendement qui est "une force purement spirituelle" (32) et est aussi distincte du corps pris dans son ensemble que la main ne l'est de l'oeil. On rencontre donc déjà dans les Regulae la thèse centrale des Méditations de l'abducere mentem a sensibus, lorsque Descartes distingue entre un entendement qui s'aide de ses auxiliaires quand son objet est corporel et qui écarte ses auxiliaires quand il traite de questions où il n'y a rien de corporel ou qui ressemble au corporel. Cependant, cet abducere

mentem a sensibus ne saurait fonder la physique que dans la mesure où il permet d'identifier l'objet propre de la physique, la matière, de réduire celle-ci à l'étendue et au mouvement, et de rejeter par là-même les qualités réelles et les formes substantielles. Or c'est à ce travail que se livre Le Monde lorsqu'il indique la différence qui existe entre l'idée que nous nous formons d'un objet en notre imagination par l'entremise de nos sens et ce qui est dans les objets: comme l'écrit Gilson, "...dans l'ordre de la sensation, il n'y a rien, hors de notre pensée, qui soit semblable au contenu de notre pensée ou, en d'autres termes, les objets de nos sensations ne sont pas de la même nature que nos sensations" (33).

Descartes trouva sûrement dès l'époque de ses études au collège de La Flèche des raisons pour critiquer ce qu'on lui avait enseigné, mais ce n'est qu'en 1619, lorsqu'il conçut d'abord la possibilité de construire au moyen d'une seule et même méthode l'édifice entier de la géométrie puis, peu après, la possibilité de construire toutes les sciences au moyen de cette même méthode géométrique, qu'il entreprit sur une terre ferme le voyage intellectuel qui devait le conduire à déduire toute sa philosophie, y compris la physique, du cogito, ergo sum, à aller de la pensée à l'être, et à édifier sa métaphysique sur la base de l'analyse du contenu du cogito qui nous est donné comme la première évidence métaphysique. Le abducere mentem a sensibus, et par conséquent le rejet du sensible comme foisonnement de formes substantielles, n'est donc total que lorsque l'application de la mathématique à l'étude de la physique - la physico-mathématique - est à son tour fondée par un principe métaphysique qui réduit le réel à deux idées, à deux substances,

la pensée et l'étendue. Ainsi, la critique cartésienne de la théorie scolastique des formes substantielles, et donc la physique cartésienne, implique à la fois une démarche gnoséologique et une démarche métaphysique (34). Et c'est précisément cette double démarche qui est l'indice de "l'originalité" de Descartes puisque, en plus du fait que maintenant la réalité doit être d'abord fondée avant que d'être décrite, il s'avère que, en tant qu'elle est indissociable du rejet cartésien de voir dans le sensible le fondement de notre connaissance, la dénonciation de la physique des formes substantielles signifie aussi le renversement de l'axe aristotélico-thomiste de la connaissance résumé dans l'adage scolastique: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. S'il est loisible d'affirmer qu'il y a continuité entre la critique épistémologique des actes de la pensée et celle qui, dans le cadre du fondement de la physique, s'attaque à la perception sensible c'est, croyons-nous, parce que toutes deux relèvent, sous des registres différents, d'une nouvelle "conception du monde". Si nous nous sommes proposé de déterminer la nature du rapport qui, chez Descartes, relie la physique à la métaphysique c'est parce que la critique menée par Descartes contre les formes substantielles, critique qui est un des lieux où s'articule ce rapport, est un symptôme d'une singulière importance pour comprendre le passage de la "philosophie vulgaire" à la philosophie cartésienne. Ce passage, nous avons pris soin de le noter, n'est pas le fait unique de Descartes. Il est un des effets de la "révolution copernicienne" avec la fin du géocentrisme, l'abandon du monde clos et la référence à une même matière dont l'essence est l'étendue. Descartes n'a donc pas tué à lui seul la physique scolastique, mais il en a très

certainement dressé l'acte de décès. En mettant la métaphysique avant la physique, Descartes obéit aux nécessités que réclame sa pensée. En affirmant qu'il faut fonder la réalité du monde avant de la décrire, il se place à un point de vue radicalement nouveau par rapport à l'aristotélico-thomiste pour qui le monde existe et est susceptible d'être appréhendé par la sensation. Il s'agit donc bien d'une crise intellectuelle où l'analytique scolastique du devenir et de ses principes, les concepts tirés d'Aristote de la nature et du système des causes, est maintenant identifiée à la "philosophie vulgaire". Aussi, même si Descartes n'est pas l'instigateur de cette crise, il en est le théoricien car ce sont les fondements de la métaphysique cartésienne qui entraînent animisme et anthropomorphisme dans la chute de la physique scolastique (35).

## II. La création des vérités éternelles et la fable du Monde.

Si, selon la doctrine de la création des vérités éternelles, Dieu est créateur des essences autant que des existences (36), le problème suivant se pose: Dieu peut-il créer ce qui est contradictoire? Saint Thomas affirmait: "Dieu n'a pu faire que les lignes tirées du cercle à la circonférence ne soient pas égales ou que le triangle rectiligne n'ait pas trois angles égaux à deux droits" (37). Descartes reprend ces deux exemples lorsqu'il écrit à Mersenne que Dieu "a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le Monde" (38), et lorsqu'il insiste à Mesland que les contradictoires peuvent être ensemble (39). Il apparaît donc que Dieu peut créer ce qui

est contradictoire. Et si cette thèse fait problème, c'est parce que la puissance de Dieu est incompréhensible. C'est déjà ce qu'affirmait la lettre à Mersenne du 15 avril 1630 (40), et c'est ce que confirme la lettre à Mesland du 2 mai 1644: "...nous ne devons point tâcher de le (scil. Dieu) comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable" (41). Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les limites de notre entendement vis-à-vis de la puissance divine ne posent cependant aucune difficulté par rapport à l'esprit des Regulae dont l'objet "doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui" (42), car si la raison peut tout connaître, elle ne peut connaître qu'à l'intérieur des frontières propres à la certitude humaine et dans les limites de ce dont notre esprit est capable -capax. En d'autres termes, notre entendement ne peut concevoir d'autre mathématique que celle qui s'impose avec évidence, mais Dieu était libre d'instituer une autre axiomatique. Tout-puissant, Dieu ne saurait modifier les principes de base de toute axiomatique rationnelle, comme les principes d'identité et de causalité (43) car, si en tant que créature l'homme dépend de Dieu qui l'a créé, la création n'est intelligible que pour une intelligence qui participe d'un modèle de rationalité qui rend les choses créées compréhensibles. Or, il semble que la doctrine de la création des vérités éternelles ait bien pour fonction d'instaurer un rapport de connaissance entre Dieu qui est un être infini et incompréhensible et les vérités éternelles qui dépendent toutes de Dieu et qui, précisément parce qu'elles sont créées par lui, sont compréhensibles sans que Dieu le soit. Reconnaître que les vérités mathématiques dépendent de l'existence de Dieu c'est en effet



reconnaître que "puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance,...elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible" (44). Dieu est comme un Roi dont la majesté est proportionnelle au mystère qui l'entoure. Mais, de même qu'un Roi doit se faire suffisamment connaître pour que ses sujets ne puissent douter de son existence, Dieu tout en restant incompréhensible crée les vérités éternelles et les inscrit en nos âmes afin que nous sachions qu'il existe. L'extrême prudence avec laquelle Descartes use dans le Discours de la méthode de l'argument d'un Dieu qui serait le créateur de notre propre logique, le Dieu trompeur, et qui fait de la Première méditation le renversement de notre conscience logique, est un indice des limites que la rationalité s'impose. Car notre raison n'impose aucune borne à la puissance de Dieu; Dieu étant par nature infini, il reste incompréhensible pour un entendement humain qui est, par nature, fini. Incompréhensible, Dieu crée des vérités compréhensibles pour nous sans toutefois que ce que nous comprenons soit la mesure de ce que Dieu peut faire: "...je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est l'auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir:...car comprendre c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée" (45). Dieu ne saurait donc être, pour nous, la somme des essences. Il y a un quelque chose d'irréductible dans la différence entre Dieu et les essences car

un Dieu qui crée les essences est doublement incompréhensible. En effet, l'entendement humain est d'une part fini et d'autre part il ne peut connaître que ce qu'il peut circonscrire de permanent et de non-contradictoire dans les essences. La doctrine de la création des vérités éternelles, qui a pour fonction d'établir un pont entre le fini et l'infini, a donc aussi pour effet de séparer l'homme de Dieu dans la connaissance.

La thèse de la création des vérités éternelles a sa place dans le projet de 1628 relatif à la divinité. La raison est un don de Dieu, dit Descartes le 15 avril 1630, et il nous incombe d'en user afin de découvrir les premiers principes de la métaphysique. Raison humaine, usage de cette raison et Dieu sont ainsi au coeur de la doctrine de la création des vérités éternelles et s'inscrivent dans le prolongement des réflexions métaphysiques auxquelles Descartes se livra durant les "neuf premiers mois" de son séjour en Hollande. Que la lettre du 15 avril 1630 fasse état du projet relatif à la divinité de 1628 apparaît clairement lorsque Descartes, fort d'un enthousiasme qui lui ressemble peu, demande au R.P. Mersenne de divulguer sa doctrine afin que "le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie" (46). F. Alquié a donc raison de dire que "la raison première de la conception cartésienne est donc bien théologique. Toute autre conception diminue Dieu, nous interdit de le penser comme véritablement infini. L'affirmation de Descartes est conditionnée par l'expérience métaphysique propre que constitue l'idée d'infini". Mais nous ne croyons nullement qu'il faille en conclure: "C'est sans doute pourquoi Descartes, contrairement

à ce qu'annonce cette lettre, ne l'inséra pas dans sa physique" (47).

La lettre du 15 avril 1630 qui affirme l'enchaînement de "toutes les difficultés de physique" sur lesquelles Descartes a "pris parti", de sorte qu'il est "impossible d'en démontrer une, sans les démontrer toutes ensemble", rappelle en effet que sans la métaphysique, Descartes n'eût "jamais su trouver les fondements de la physique" et introduit pour la première fois des questions métaphysiques touchant la physique, "particulièrement" celle de la création des vérités éternelles. Il convient donc de se demander dans quelle mesure Le Monde ou Traité de la Lumière, c'est-à-dire le discours cartésien sur la nature, est redevable de la doctrine de la création des vérités éternelles.

La première question que l'on doit se poser est celle de savoir s'il y a une unité thématique dans la lettre du 15 avril 1630 ou encore, si la thèse de la création des vérités éternelles qui y apparaît formulée pour la première fois appartient au Traité de métaphysique de 1629. La lecture de cette lettre nous enseigne qu'à l'époque Descartes a pour tâche de connaître Dieu et de se connaître soi-même, que les vérités métaphysiques peuvent être démontrées "d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie", que la métaphysique contient les fondements de la physique et qu'il se propose de toucher en cette dernière des questions métaphysiques, particulièrement celle de la création des vérités éternelles. Si l'on s'en tient aux énoncés de cette lettre, il faut bien reconnaître que la physique cartésienne est liée à la théorie selon laquelle les vérités éternelles sont créées. Mais, si la question ne saurait être totalement résolue par une analyse thématique du Traité de 1629, puisque ce "commencement de métaphysique" (48) est maintenant

perdu, il est intéressant de noter que Descartes a interrompu la rédaction de ce Traité lorsqu'il s'est penché sur le problème physique des faux soleils; c'est à Mersenne, le 8 octobre 1629, qu'il écrit: "...il y a plus de deux mois qu'un de mes amis m'en (scil, les Parhélies) a fait voir ici une description assez ample, et m'en ayant demandé mon avis, il m'a fallu interrompre ce que j'avais en main, pour examiner par ordre tous les Météores, auparavant que je m'y sois pu satisfaire" (49). Si, comme nous le croyons, "ce que j'avais en main" renvoie au Traité de métaphysique de 1629, si donc le "commencement de métaphysique" a été interrompu par des préoccupations propres à la physique, ne pourrait-on pas avancer l'hypothèse que la métaphysique ne pouvait demeurer longtemps absente dans la rédaction du Monde, comme l'indique bien le premier ouvrage de physique de Descartes? La lettre du 15 avril 1630 nous donne le sentiment d'un Descartes éminemment satisfait de ses réflexions métaphysiques; nous avons même dit qu'il s'agit là d'un enthousiasme assez rare chez notre philosophe. Faudrait-il alors supposer que Descartes s'est quelque peu laissé emporter et a pu inclure dans cette lettre une théorie qui n'appartenait pas à l'origine au Traité de 1629? Nous ne le croyons pas. Faisant usage de cette raison que Dieu a donnée à tout homme, Descartes a su prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes. Le "commencement" de métaphysique contient donc une démonstration de l'existence de Dieu et le cogito et, vu l'importance décisive du doute dans l'établissement des principes de la métaphysique, vu aussi que le fondement de la physique implique une démarche gnóséologique, celle de l'abducere mentem a sensibus, qui est déjà présente dans les Regulae, rien n'empêche de croire que si Descartes a pensé "faire mettre" dans

la version latine du Discours de la méthode son "commencement de métaphysique" c'est parce qu'en 1629 il était déjà en possession des principes de sa métaphysique. Qui plus est, tout ceci est corroboré par Descartes lui-même car, s'il reconnaît volontiers en avril 1637, et pour les raisons que l'on sait, qu'il n'a pas suffisamment expliqué la distinction qui existe entre l'âme et le corps, rendant ainsi obscure la démonstration de l'existence de Dieu, il ajoute immédiatement: "mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de métaphysique, où cela est déduit assez au long..." (50). Le Traité de métaphysique de 1629 paraît donc être plus complet que ne l'est la quatrième partie du Discours, pour le moins en ceci qu'il développe plus les raisons des sceptiques.

La doctrine de la création des vérités éternelles répond ainsi au désir cartésien de réfuter l'athéisme ou de défendre Dieu contre ceux qui l'assujettissent "au Styx et aux destinées". Les vérités éternelles sont la marque de ~~la toute-puissance~~ divine dans la mesure où, contrairement à Saint Thomas et à Suarez, elles ne sont pas indépendantes de Dieu. Mais, si l'on se demande maintenant pourquoi Descartes entend insérer ces pieux propos dans un traité de physique, il faut répondre que c'est parce que "Dieu a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume" (51). Or, Dieu ne se contente pas d'établir ces lois dans la nature; il les établit en même temps dans nos esprits: "il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes mentibus nostris ingentiae,..." (52) de sorte que par cette création Dieu accorde l'intelligence créée aux intelligibles créés; "la parfaite unité de l'acte de Dieu fait que son

intellection est créatrice, sa création intelligible: le modèle de rationalité devient inhérent à toute créature, l'esprit avec ses idées, le corps avec ses lois renvoient à la même cause:..." (53). Ce sont en effet les idées innées qui donnent l'intelligence des lois de la nature créée par Dieu et qui permettent d'apporter une solution au dilemme que le nouveau statut de l'omniscience pose à Descartes. Provisoirement abandonné dans l'entreprise d'unification des sciences sous la bannière des mathématiques réformées, le rôle fondateur de l'omniscience antique et médiévale se voit réaffirmé avec une force accrue dans l'unité de l'acte créateur de Dieu. Certes, on peut s'étonner que Dieu crée la vérité des vérités éternelles, mais il faut bien vite admettre la cohérence du discours cartésien. Fort d'une expérience de neuf années dans la physique mathématique, Descartes sait la nécessité de construire l'intelligibilité d'un monde dont les mathématiques ne donnent que la syntaxe, l'armature géométrique, et qui se doit d'être fondé dans l'indubitable et le tangible. Telle est la fonction perçue par Descartes des thèses du Traité de métaphysique de 1629, à savoir celle d'intégrer les mathématiques, et donc leur certitude, aux principes métaphysiques dont elles dépendent. L'unité de l'omniscience n'est plus l'unité des mathématiques, car si la science est une c'est parce qu'elle sait que "les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures" (54). Hypothético-déductif, le système cartésien du monde reste mathématique, mais si le monde "est un tissu de res arithmeticas et geometricas: en raconter l'histoire, c'est commencer par dire l'origine de ces res, qui sont à la fois "les vérités

éternelles" de la philosophie classique et "les lois de la nature" dans la nouvelle physique" (55). Il faut en effet se souvenir de la différence qui existe entre la physico-mathématique de facto non-scolastique et la physique cartésienne de jure anti-scolastique, car le rejet du sensible comme foisonnement de formes substantielles n'est total que lorsque l'application de la mathématique à l'étude de la physique - la physico-mathématique - est à son tour fondée par un principe métaphysique qui réduit le réel à deux idées, à deux substances, la pensée et l'étendue. Raconter l'histoire du monde c'est donc ouvrir le monde au travail de l'intelligence, de la pensée et de ses idées, qui invente ce monde, et qui en reconstruit l'intelligibilité en le fondant dans la métaphysique. Ainsi, dans la mesure où elles dépendent des vérités éternelles créées par Dieu, les idées innées déposées par Dieu dans nos âmes posent la correspondance entre nos idées innées et les lois de la nature. Libéré des apparences qualitatives qu'il revêtait pour la sensation dans la physique scolastique, le monde peut maintenant être reconstruit à l'aide du seul entendement grâce à l'idée claire et distincte d'étendue. Et "la commune subordination du rationnel" - les idées innées déposées mentis nostris par Dieu - "et du réel" - le monde régi par les lois de la nature établies par Dieu - "au Créateur, garantit que la déduction n'explore pas seulement les voies du possible, mais s'applique effectivement à la totalité du ou des mondes existants" (56).

Le fait que Descartes se propose d'introduire dans sa physique des thèses métaphysiques et que ce soit "particulièrement" celle de la création des vérités éternelles, indique bien l'importance que recouvre cette doctrine pour sa physique. Ne pourrait-on pas alors supposer que

c'est l'esprit de celle-ci, ou du moins les conséquences qu'elle entraîne, qui explique pourquoi, tandis qu'il annonce à Mersenne le 8 octobre 1629 les Météores, (le dixième discours traitera en effet de l'apparition de plusieurs soleils) et tandis qu'il le prie "de n'en parler à personne du monde; car, dit-il, j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira" (57), il demande au même le 13 novembre 1629 de ne plus attendre l' "échantillon", "car depuis le temps que je vous avais écrit il y a un mois, je n'ai rien fait du tout qu'en tracer l'argument, et au lieu d'expliquer un phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire toute la Physique" (58). Comment, en effet, rendre compte de l'extension d'un projet qui initialement se donne comme un "échantillon" pour devenir, en cinq semaines, celui d' "expliquer...toute la Physique"? Et que l'on ne s'y trompe pas, dit Descartes, "le dessein que j'ai me contente plus qu'aucun autre que je n'ai jamais eu, car je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées, en sorte qu'elles satisferont à quelques-uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire". Quel est ce moyen qui, non seulement satisfait Descartes mais qui lui évitera d'encourir les foudres des "philosophes", théologiens y compris? Ce moyen est, selon nous, La Fable du Monde, car c'est la "fabula" que Descartes introduit dans le chapitre VI du Monde qui va maintenant permettre de faire passer l'extraordinaire nouveauté des idées cartésiennes en présentant le "nouveau Monde" sous la forme d'une fiction rhétorique. "Si Descartes invoquant sans cesse cette doctrine (scil. la création des vérités éternelles) en ses lettres et en ses discussions, n'en parle pas en ses ouvrages construits, c'est



qu'elle exprime moins, selon Alquié, une théorie positive et conceptualisable, que la cassure même par laquelle il y a non plus un ordre, mais deux ordres; la contingence du mécanisme s'y révèle, et la science universelle, désormais incapable de satisfaire le besoin d'unité qui habite l'esprit, comprend qu'elle n'était qu'expérience, et reconnaît que les nécessités qu'elle croyait embrasser, loin d'être des nécessités véritables, n'étaient des nécessités que pour l'homme, et donc des faits" (59). Sans doute, mais que Descartes ne parle pas expressis verbis dans sa physique de cette doctrine ne veut pas dire qu'elle en soit absente. Notre hypothèse est que c'est précisément parce que la résistance ou l'incompréhension de Mersenne, à qui sont adressées les lettres de 1630, ont très probablement échaudé Descartes que la fabula intervient comme un recours rhétorique, un vêtement commode afin de faciliter l'exposition d'une physique que personne avant lui n'avait vraiment osé déduire de la nature de Dieu d'une part, et l'extension universelle du mécanisme d'autre part. C'est pour éviter toute discussion avec les théologiens et tout risque de condamnation qu'il parle de "ce qui arriverait dans un nouveau (monde) si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer", plutôt que de ce qui arrive en effet dans l'univers tel qu'il existe présentement. Si la fabula n'a pas pour fonction de justifier les vérités éternelles, s'il n'y a pas de relation causale nécessaire entre la doctrine des vérités éternelles créées et la "fable" du Monde, puisque la fabula ne change rien aux principes de la physique, Descartes n'en introduit pas moins pour la première fois dans Le Monde des questions métaphysiques touchant la physique, "particulièrement" celle de la

création des vérités éternelles. S'agissant du fondement même de la physique, l'enjeu est trop lourd de conséquences pour que Descartes laisse de côté sa doctrine et retombe dans l'erreur d'un Galilée ou d'un Beeckman, celle des physico-mathématiciens qui ont "bâti sans fondement". Il suffira alors au prudent Descartes de déguiser sa thèse dans une fabula. "Dans le Monde, la fable en question (ou la feinte, comme elle sera nommée plus loin) va être celle de la création par Dieu d'un nouveau monde. Ou plus exactement, il va s'agir à la fois de l'invention par Descartes d'un monde ("que je ferai naître dans les espaces imaginaires"), de la création par Dieu d'un nouveau monde ("supposons que Dieu crée de nouveau"), et de la répétition de la création de notre monde (il faut remonter en deçà des "cinq ou six mille ans" que compte la terre). Il s'agit donc d'une fiction destinée à exposer la vérité de ce monde, par l'explication de sa construction. Mais cela n'est dès lors possible que si la fiction entretient un rapport intrinsèque avec l'explication. Et elle l'entretient par sa propre invention de fiction. Il ne s'agit donc pas de présenter les "choses qui sont en effet dans le vrai monde", mais "d'en feindre un à plaisir (...) qui puisse toutefois être créé tout de même que je l'aurai feint". La fable du Monde est donc bien moins l'instrument d'une exposition que l'organe d'un équivalent de création, et d'une création équivalente (à la Création). En inventant cette fable, je fais - je fais et je feins, je fictionne, je façonne - un monde: il n'est pas, peut-être, celui de l'effectivité, mais il ne contrevient pas aux lois de la création effective. Il peut donc être la vérité savante de ce monde-ci" (60). Grâce à la fiction rhétorique de la "fable" du Monde, la science est sauvée,

puisque la description du monde est scientifique, et les philosophes et théologiens de l'Ecole "n'auront pas occasion d'y contredire", puisque le monde décrit est imaginaire. Commentant les pages du Discours de la méthode sur la "fable", et conscient de son tour de force, Descartes écrira à Vatier le 22 février 1638: "J'ai bien pensé que ce que j'ai dit avoir mis en mon traité de la lumière touchant la création de l'univers serait incroyable; car il n'y a que dix ans, que je n'eusse pas moi-même voulu croire que l'esprit humain eût pu atteindre jusqu'à de telles connaissances, si quelque autre l'eût écrit" (61).

La lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, qui nous informe du petit Traité de métaphysique commencé en Frise, précise les ébauches de rédaction et de publication du projet d'explication de "toute la Physique". On y apprend que la Dioptrique "contiendra une physique tout entière" qu'il appelle "la fable de mon monde" (62). Après avoir résumé l'objet du Monde, Descartes écrit: "pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies" (63). Par espaces imaginaires, il faut ici comprendre les espaces situés en dehors des limites de "ce

monde", de la sphère des fixes (64). Le Monde est ironique dans sa référence au locus imaginarius: "les philosophes nous disent que ces espaces sont infinis et ils doivent bien en être crus puisque ce sont eux-mêmes qui les ont faits" (65). Dans la mesure où, dans ce même chapitre VI, la matière est définie par l'espace, tout espace se doit en effet d'être réel et la notion de locus imaginarius, d'espace imaginaire, n'a aucun sens. Il va donc de soi que c'est bien du locus verus dont va nous entretenir Descartes, comme le montre un peu plus loin sa critique de la matière première des philosophes, et l'assimilation de la matière à l'étendue (66). Descartes ne rentre dans le locus imaginarius que pour l'assimiler au monde de La Bible et y considérer "toutes les créatures que Dieu fit il y a cinq ou six mille ans" (67). Ce monde étant placé dans un espace homogène, il peut alors feindre une seconde création d'un monde qui a toutes les caractéristiques du locus verus cartésien. De plus, si la pensée est invitée à sortir hors du locus verus pour en venir aux espaces imaginaires des "philosophes", il est significatif que la fiction du "nouveau monde" a bien lieu dans le locus verus de Descartes, comme il est significatif, aussi, que ce soit le monde prétendu fictif dans lequel tout se passe selon les exigences de la vérité. De fait, si Descartes semble abandonner le monde réel c'est, comme l'indique sans ambages le Discours, afin de ne pas "être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes".

Contrairement aux prétentions des "Philosophes", le dessein de Descartes" n'est pas d'expliquer...les choses qui sont en effet dans le vrai monde, mais seulement d'en feindre un à plaisir..." (68). En fait,

il suffit d'avoir une idée claire et distincte de la matière pour savoir que l'essence de celle-ci est l'étendue et que, fort des réflexions du Traité de métaphysique de 1629 sur la distinction de l'âme et du corps ainsi que de neuf années de physique, le monde doit être expliqué uniquement par l'étendue, le mouvement et ses modes. Contre les obscurités de la physique scolastique, "...pouvant directement imaginer tout ce que j'y (scil. le nouveau monde) mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau : car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer" (69). Il suffit donc d' "imaginer distinctement", c'est-à-dire de concevoir sans contradiction, de concevoir comme possible le "nouveau monde" pour s'assurer qu'il correspond au monde réel. Les propriétés de l'idée claire et distincte permettent à Descartes de feindre un nouveau monde puisque, indépendamment du fait qu'elle soit ou non une fiction, la nature est intelligible dans la mesure où elle est représentée, c'est-à-dire dans la mesure où elle est connue grâce à la clarté et la distinction de nos idées: "...j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes (in animis nostris notiones impressit), qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde" (70). Comme l'indiquait déjà Le Monde, les lois de la nature sont innées. Et le Discours, qui ajoute que notre âme peut découvrir ces lois par "réflexion" (ad eas satis attendimus), reprend ce que Descartes affirmait dans la lettre du 15 avril 1630: "or il n'y en a aucune (scil. loi) que nous ne puissions

comprendre, si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes mentibus nostris ingenitae...". On peut donc dire qu'il y a une relation entre les lois de la nature et les idées innées "établies" par Dieu, et donc entre la physique et la doctrine de la création des vérités éternelles laquelle, à son tour, est au principe même de la critique des formes substantielles: "La célèbre théorie de la création des essences tient par des liens très étroits à la négation des formes substantielles; tandis, en effet, que les formes substantielles sont assez solidement liées en une sorte de plan d'ensemble pour faire voir comme un monde avant le monde, un monde idéal avant le monde réel, les essences des choses finies, chez Descartes,..., se réduisent à un mode ou à un ensemble de modes dont la production est la conséquence nécessaire des lois universelles du mouvement qui disposent la matière de telle ou telle façon...chez Descartes, Dieu garantit aux essences une immutabilité qui, seule, permet l'exercice de notre intellect: il ne peut la garantir que parce qu'il est lui-même auteur des essences. Création des essences, certitude intellectuelle, procédé déductif en physique sont donc trois termes tout à fait solidaires" (71). A travers l'ironie du locus imaginarius Descartes retrouve le locus verus, le monde dans lequel nous vivons et qu'il n'avait jamais vraiment quitté. Il le retrouve à partir des principes qui régissent aussi bien le monde feint que le monde réel, c'est-à-dire à partir d'une physique strictement mécaniciste en reconstruisant a priori tout le donné.

### III. Déduction a priori et expérience, ou de la différence entre le possible et le réel.

"Je ne puis attendre aucun jugement assez solide de ceux qui, s'étant contentés d'emprunter un exemplaire de mon livre (scil. le Discours), l'auront seulement lu à la hâte... On doit prendre pour mon objet formel (afin d'user des termes des philosophes) les grandeurs, les figures, la situation et le mouvement; et les choses que j'explique, pour mon objet matériel. Et les prémisses d'où je tire ces conclusions ne sont autre que les axiomes sur lesquels les démonstrations des géomètres sont appuyées..., non pas toutefois en tant que séparées de toute matière sensible, comme le font les géomètres, mais en tant qu'appliquées à diverses expériences qui sont connues par les sens et dont on ne peut douter".  
Descartes à Plempius, 20 décembre 1637;  
A.T.I, 476.

Grâce à la systématisation du mécanisme, la continuité est totale entre l'explication des phénomènes du monde: "...par nature, écrit Descartes, je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire; mais...je me sers de ce mot, pour signifier la matière même, en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées, comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée" (72). En réduisant la nature à l'ensemble des lois établies par Dieu et appliquées à une matière homogène qui est l'étendue, au mouvement et à la conservation de ces lois par Dieu, Descartes exclut

toute interprétation de la nature qui en ferait une sorte de "puissance imaginaire", telle la natura scolastique ou la φύσις aristotélicienne. La nature cartésienne s'oppose à un certain ordre de dépendance fondé sur la nature des choses qui, dans l'Ecole, s'interpose entre Dieu et les effets de la physique. En effet, en créant directement les essences elles-mêmes, le Dieu cartésien élimine toutes les causes secondes de la création et donc les formes substantielles. Là où existaient des liens de coordination et de subordination entre les formes substantielles, là où existait une hiérarchie d'intermédiaires entre le Créateur et la natura naturata, il y a maintenant relation directe et immédiate entre l'acte créateur d'intelligibles et les intelligibles créés, la nature. L'acte divin qui établit les lois de la nature est immédiatement, et en lui-même, source d'intelligibilité pour nous.

La géométrisation de la matière, c'est-à-dire le modèle mathématique de la logique du monde, et la conception de la nature conçue comme une machine, un artifice, font de la physique cartésienne une technique de la simulation de la réalité. Des experimenta (73) au Traité de l'homme (74), des Météores (75) aux Principes de la philosophie (passim), nous savons que, contrairement à l'obscur âme sensitive qui servait dans l'Ecole à animer la nature, tout dans l'univers cartésien se produit mécaniquement. Machines et automates servent de modèle à la nature: "...à quoi l'exemple de plusieurs corps, composés par l'artifice des hommes, m'a beaucoup servi: car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres



instruments, qui devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux et ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens" (76). Alors, si comme ce texte le montre, penser la nature en sa vérité c'est la penser comme artificielle, un seul et même système de causalité va suffire pour expliquer ce qui est naturel et ce qui est artificiel. Et, puisque les opérations de l'entendement ont déjà été définies dans les Regulae, à savoir l'intuition et la comparaison (77), ces mêmes opérations vont servir aux physiciens pour re-construire le réel par la pensée. "L'ordre étant partout identique, n'y ayant jamais d'autres causes que celles qu'on peut tirer des principes de la géométrie et de la mécanique, l'inconnu est au connu ce que le lointain est au proche, le petit au grand, l'inobservable à l'observable, l'insaisissable au manipulable, le naturel à l'artificiel, et l'image au modèle" (78). La notion de comparaison, si importante pour expliquer les effets par les causes dans la physique hypothético-déductive, est ainsi un corollaire du mécanisme cartésien. Mais, si l'on peut parler de syntaxe du monde dans la mesure où, s'appuyant sur l'idée innée de l'étendue et la connaissance de la nature de Dieu, la physique cartésienne va se présenter comme une déduction a priori, "expliquer" la logique du monde en allant des causes aux effets qui en découlent n'est pas une garantie que chaque déduction, possible, reconstruise vraiment l'ordre des choses. La logique du possible doit donc se doubler d'une logique du réel qui, basée sur les expériences, va "prouver" les causes par les effets. Aux suppositions et hypothèses de la syntaxe du monde, il faut

ajouter les expériences qui sont la sémantique du monde. (79)

### III. 1 La syntaxe du monde.

Descartes entend fonder la physique sur des principes mathématiques, donc sur des principes certains et évidents: "... outre les trois lois que j'ai expliquées, écrit-il, je n'en veux point supposer d'autres que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations: ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes, que nous ne saurions ne pas les juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci" (80). Mais, si le clair et le distinct reste le modèle de certitude de la physique, nous savons maintenant que la doctrine de la création des vérités éternelles, fruit d'une réflexion sur la toute-puissance de Dieu, redouble le critère de vérité d'essence mathématique des Regulae dans un critère de véracité d'essence métaphysique. Car Descartes qui, dès 1630 lorsqu'apparaît cette doctrine, se fait gloire de connaître Dieu par des démonstrations plus exactes que celles des géomètres, ne se dédiera jamais de la dépendance de la science à l'égard de Dieu. C'est ainsi que le savoir mathématique de l'athée - scientiam athei - est toujours sujet au doute; il n'est pas à l'abri de toute objection et n'est pas, par conséquent, une vraie science (81). Il apparaît alors que si Descartes n'a jamais renoncé à son projet initial

d'une science pure et entièrement déductible qui nous procure sur toutes choses une certitude égale à celle qu'obtiennent les mathématiques touchant les figures et les nombres - Regulae -, les pensées métaphysiques du Traité de 1629 fondent dans la véracité divine la conception réaliste de l'étendue que Descartes exposait dans les Regulae (82) et qui constitue l'armature géométrique de la physique, le code du Monde. En d'autres termes, si la physique cartésienne est déductive ce n'est pas seulement parce qu'elle a pour modèle la science des géomètres mais aussi parce que cette science des géomètres n'a droit au statut de vérité que dans la mesure où elle est elle-même déduite de la connaissance de la nature de Dieu. La physique cartésienne est donc bien mathématique; mais elle est déductive parce que ses effets sont reliés à leurs causes, parce que de l'idée innée que nous avons de l'étendue et de l'idée innée que nous avons de Dieu s'ensuivent apodictiquement les premiers théorèmes qui vont gouverner la physique tout entière jusqu'en ses moindres explications. Qui plus est, au niveau de la syntaxe du monde, les lois de la physique sont aussi bien les lois de tout monde possible que de notre monde, puisque les lois de la nature qui régissent la physique "suivent infailliblement" des vérités éternelles créées par Dieu. Fictif ou réel, le monde est le même dans la mesure où les lois de la nature sont imposées par Dieu qui crée et conserve la matière, laquelle n'est autre que l'étendue dont l'idée est déposée, aussi par Dieu, en nos âmes.

La connaissance de la nature est déduite et des propriétés de l'étendue, grâce à l'idée claire et distincte que nous en avons, et de la connaissance de la nature de Dieu: tels sont les "principes, ou

premières causes, de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde" que Descartes nous dit avoir découverts" sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul qui l'a (scil. le nouveau monde régi par les lois de la mécanique) créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes" (83). Ce qui rend possible la déduction a priori de la physique, c'est l'immutabilité divine et l'innéité des premiers principes dont la physique découle.

Les "semences de vérités" sont les principes innés des mathématiques sur lesquels repose la géométrie. De l'application de ces principes à l'idée innée d'étendue dérive la distinction des trois éléments cartésiens (84), et de l'application des lois du mouvement à ces trois éléments dérive la physique tout entière. La nature de la matière une fois réduite à l'idée innée que nous avons de l'étendue (85), nous pouvons alors, en physicien, affirmer de la matière tout ce que nous pouvons, en géomètre, déduire de l'idée d'étendue: "car, écrit Descartes dans le dernier article de la seconde partie des Principes, j'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité, et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations; et que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements; et enfin que, touchant cela je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui en sera déduit avec tant d'évidence, qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration mathématique" (86). Homogène, la matière peut être divisée en des parties plus ou moins grosses - grandeur - ou prendre des figures différentes du fait de la diversité des mouvements

que Dieu donne à la matière. Ainsi, c'est de la diversité des mouvements impartis par Dieu que s'ensuit la diversité des phénomènes naturels (87). En effet, "Dieu seul est l'auteur de tous les mouvements qui sont au monde" (88), lui qui crée le monde et le conserve à chaque instant, et c'est précisément de cette immutabilité divine que dérivent "les lois de la nature" (89). C'est de l'idée innée de Dieu et de son immutabilité d'où découlent les lois fondamentales du mouvement, à savoir le principe d'inertie (90), le principe de la conservation, dans l'ensemble de la nature, d'une même quantité de mouvement (91), et le fait que tout corps en mouvement "tend toujours à continuer le sien en ligne droite" (92).

Puisque toutes les lois de la physique découlent de la connaissance éternelle et immuable de Dieu et des principes mathématiques innés, il semble difficile de nier que Descartes déduise de la métaphysique les fondements de sa physique: "... ceux qui sauront examiner les conséquences de ces vérités (scil. les vérités éternelles, ou mathématiques, qui sont "mentibus nostris ingentae") et de nos règles (scil. les règles du mouvement) pourront connaître les effets par leurs causes; et, pour m'expliquer en termes de l'Ecole, pourront avoir des démonstrations a priori de tout ce qui peut être produit en ce nouveau monde" (93). Faut-il alors en conclure, comme nombre de textes cartésiens semblent nous y inviter (94), qu'une telle physique apriorique se doit inévitablement de tenir dans le mépris tout recours à l'expérience? Nous ne le croyons pas. C'est au problème formulé dans les termes suivants que nous entendons répondre: comment l'indéniable recours à des expériences est-il compatible avec une physique a priori et déductive? (95)

### III. 2 La sémantique du monde: hypothèses et expériences.

Avant de nous entretenir dans le Discours de l'ordre suivi en physique, Descartes remarque "touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance". Plus le savoir avance, plus le recours aux expériences devient impératif car, si "pour le commencement, il vaut mieux ne se servir que de celles (scil. expériences) qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens", c'est-à-dire ne considérer que les faits observés, le progrès de la connaissance oblige à faire des expériences "plus rares et plus étudiées" (96). Quand à l'ordre suivi dans Le Monde, Descartes a premièrement cherché "les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être", ne considérant que la création divine et les "semences de vérités" dont les effets sont tirés (97). Le premier moment de la physique est celui d'une déduction a priori qui, puisqu'il s'agit des choses générales, va des causes aux effets. Ensuite, en un second moment, du fait de la complexité de la nature l'ordre doit être renversé; lorsqu'il s'agit de descendre aux choses plus particulières, il faut aller des effets aux causes ou venir "au devant des causes par les effets", (98) c'est-à-dire avoir recours aux expériences. Seule l'expérience, en effet, permet de départager les hypothèses envisagées parce que, quand bien même les principes expliquent "assez commodément" les choses de la nature, "il faut aussi que j'avoue, écrit Descartes, que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en

laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient, que de chercher derechef quelques expériences..." (99).

L'écart entre les principes et les expériences est représenté sous le rapport de la simplicité des principes (100) et de la complexité de la nature; mais l'écart est aussi représenté sous le rapport de la raison diverse, avec son pouvoir de forger des possibles, et de la nature unique. Physique déductive et physique positive; déduction a priori et expérience; possible et réel. La nature comme puissance s'écarte de la raison dans le premier sens de l'écart, tandis que dans le second sens, c'est la raison comme puissance qui s'écarte de la nature. Parce que la raison excède la nature et qu'elle peut, par conséquent, déduire de quelques causes simples une infinité d'effets également possibles, c'est à l'expérience, toujours subordonnée à la raison (101), qu'il incombe de faire la différence entre le possible et le réel.

Si le recours à l'expérience s'avère nécessaire c'est donc parce que la déduction a priori des fondements de la physique ne nous fait connaître que les conditions formelles de possibilité des choses particulières: "A priori, en effet, il (Descartes) a réduit la nature à la pure matérialité, caractérisé la matière et défini sa structure. Il a du même coup démontré que rien ne se produit que par mouvement; et il a défini les lois selon lesquelles tout mouvement possible se produit. Les conditions nécessaires de toutes choses dans la nature, les voici donc formellement établies" (102). Le livre du monde peut être lu grâce au code mathématique que Dieu a créé, mais la syntaxe du monde ne nous permet pas d'interpréter les signes, les choses qui peuplent le monde; tel est le rôle de l'expérience, laquelle confirme et ne dément

jamais les principes. La syntaxe du monde autorise plusieurs constructions, et par conséquent plusieurs lectures possibles. Chacune d'elle est une hypothèse intermédiaire et l'expérience a pour objet de trancher entre les diverses interprétations possibles afin d'établir celle qui se trouve effectivement réalisée dans la nature. Ce que l'expérience prouve ce sont donc les hypothèses intermédiaires et non pas les principes qui, étant connus par intuition, n'ont pas besoin d'être prouvés. Comme l'écrit J. Wahl, "... l'intuition d'un côté, l'expérience de l'autre seront les moyens par lesquels nous pourrions condenser d'une part, limiter de l'autre notre pensée" (103). Ce que, comme physicien, je conçois distinctement, ce sont les principes du mécanisme: l'étendue et ses modes ont une existence réelle hors de moi et me donnent la clef de tous les possibles créables à partir des vérités éternelles que Dieu a créées, tout se faisant mécaniquement à partir de la mécanique qui répond à ces vérités éternelles créées. Seulement, lorsque Descartes s'éloigne des principes généraux, naît la difficulté de passer de la généralité universelle des principes à la singularité des faits. Le physicien doit alors avoir recours aux expériences.

### III. 3 Expliquer et prouver: la démonstration.

Dans la mesure où, pour les raisons que l'on sait, Descartes a renoncé à publier son Traité du Monde, l'articulation des démonstrations de physique à leurs causes rationnelles étant incomplète, la physique des Essais apparaît sous forme d'hypothèses et doit se valoir d'expériences. De fait, si l'on pouvait donner le système global de la nature, l'expérience devrait être inutile puisqu'on pourrait déduire a priori en allant



des causes aux effets. Mais, puisque le système est encore incomplet, c'est l'expérience subordonnée à la raison qui va provisoirement représenter l'unité du système. C'est ce qu'indique Descartes dans une lettre de 1638: "Quant à ce que j'ai supposé au commencement des Météores, je ne le saurais démontrer a priori, sinon en donnant toute ma physique; mais les expériences que j'en ai déduites nécessairement, et qui ne peuvent être déduites en même temps d'aucuns autres principes, me semblent le démontrer assez a posteriori. J'avais bien prévu que cette façon d'écrire choquerait d'abord les lecteurs, et je crois que j'eusse pu aisément y remédier, en ôtant seulement le nom de suppositions aux premières choses dont je parle, et ne les déclarant qu'à mesure que je donnerais quelques raisons pour les prouver" (104). Incapables d'offrir un exposé complet de la Philosophie, les Essais ne peuvent être présentés de façon déductive en l'absence du Monde où sont énoncés leurs principes. Cette lettre nous apprend cependant qu'il est possible de donner une présentation a posteriori de la physique où les conséquences prouvent les hypothèses ou suppositions. Curieusement, l'expérience se présente ainsi comme le fondement provisoire d'une philosophie encore incomplète. La suite de cette lettre introduit un argument complémentaire: "comme en effet il n'est pas toujours nécessaire d'avoir des raisons a priori pour persuader une vérité; et Thalès, ou qui que ce soit, qui a dit le premier que la lune reçoit sa lumière du soleil, n'en a sans doute donné aucune preuve, sinon qu'en supposant cela, on explique fort aisément toutes les diverses faces de sa lumière: ce qui a été suffisant pour faire que, depuis, cette opinion ait passé par le monde sans contredit. Et la liaison de mes pensées est telle, que j'ose espérer qu'on

trouvera mes principes aussi bien prouvés par les conséquences que j'en tire" (105). Mais les termes pouvant ici prêter à confusion, il importe de préciser la pensée de Descartes. Si, dans l'absence du Monde, les Essais ne sont pas un exposé complet de la physique et les affirmations qu'ils contiennent ne peuvent pas être déduites à partir de leurs principes (preuve à priori), et si l'on peut déduire de ces affirmations des conséquences dont la conformité avec les faits prouvera que les affirmations sont vraies, dans la preuve a posteriori les conséquences ne prouvent pas les premiers principes; elles prouvent des affirmations qui sont présentées comme des hypothèses intermédiaires, des "suppositions". Dans la mesure où, d'une part le possible cartésien est lié à une logique créée (l'accord de la pensée et du réel est donc assuré non seulement par l'intuition, mais par le principe théologique de la véracité divine), et dans la mesure où, d'autre part, quelles que soient les suppositions, les expériences "ne peuvent être déduites en même temps d'aucuns autres principes", les hypothèses intermédiaires ou suppositions sont encadrées par des premiers principes que les suppositions ne prouvent pas et par des expériences qui ne peuvent que constater l'accord entre l'observation des phénomènes et les moments successifs de la déduction. Lorsque Descartes parle de suppositions, il veut donc dire que ses principes sont des suppositions par rapport aux principes métaphysiques dont ils dépendent, non par rapport à la science physique qui en découle.

La défense contre l'accusation d'avoir commis "la faute que les logiciens nomment un cercle" et les explications données à Morin en 1638 montrent que la démonstration peut être comprise de deux façons qui correspondent aux deux moments de l'ordre suivi dans Le Monde et aux

suppositions et expériences des Essais. Citons d'abord le texte qui provoqua les objections de Morin. Se référant aux suppositions de la Dioptrique et des Météores, Descartes demande de la patience à ses lecteurs: "car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, ces premières le sont également par les dernières, qui sont leurs effets. Et l'on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux. Et je ne les ai nommées des suppositions, qu'afin qu'on sache que je pense les pouvoir déduire de ces premières vérités que j'ai ci-dessus expliquées, mais que j'ai voulu expressément ne le pas faire..." (106). Dans sa lettre du 22 février 1638 Morin objecte que "l'apparence des mouvements célestes" peut être tirée de suppositions contraires et ajoute: "s'il est vrai que prouver des effets par une cause posée, puis prouver cette même cause par les mêmes effets, ne soit pas un cercle logique, Aristote l'a mal entendu, et on peut dire qu'il ne s'en peut faire aucun" (107). Ne faut-il pas alors distinguer ce qui, dans l'oeuvre cartésienne, est mathématique et ce qui est physique à cause du caractère hypothético-déductif de cette dernière? Descartes concède ce point à Morin; il ne faut pas confondre la démonstration mathématique dont les principes sont vrais avec la démonstration physique dont les suppositions peuvent être "fausses ou incertaines". Mais cette objection doit être séparée de celle sur le cercle logique, car il faut distinguer entre expliquer et

prouver. Prouver des effets par une cause, puis prouver cette cause par les mêmes effets serait un cercle logique. Mais prouver une cause par les effets que cette cause explique n'est pas un cercle. Or tel est le cas de la physique où les faits sont tenus pour des effets qui n'ont pas besoin d'être prouvés puisque leur existence est constatée par les sens sans qu'on en puisse douter. Non prouvés, mais constatés, les faits n'en ont pas moins besoin d'être expliqués en les reliant aux principes dont ils sont déduits. Les principes, quant à eux, sont des hypothèses ou des suppositions qui expliquent les effets et sont prouvés par eux lorsqu'ils rejoignent l'expérience. Et Descartes d'affirmer "qu'on peut user du mot démontrer pour signifier" la preuve et l'explication. En toute rigueur, ce sont donc bien les faits qui prouvent les causes et ce sont les causes qui expliquent les effets (108).

Ainsi, même si stricto sensu la physique cartésienne ne part pas de l'expérience, au moins au sens contemporain du terme, c'est cependant à partir d'un donné confus, confus puisque coupé de ses causes, et dont on ne peut raisonnablement douter, que Descartes construit les principes de la démonstration physique, c'est-à-dire les hypothèses ou suppositions, lesquelles jouent le rôle de médiation entre les premiers principes et l'expérience. D'une part, l'hypothèse donne une explication possible d'un fait naturel attesté par l'expérience; c'est la fonction rationnelle de l'hypothèse. Elle explique une expérience. D'autre part, et réciproquement, dans le déroulement de la démonstration rationnelle l'hypothèse représente l'expérience dans la mesure où cette expérience, qui permet de choisir parmi les différentes déductions possibles celle qui correspond aux faits observés, prouve la vérité des suppositions, c'est-à-dire

que l'hypothèse se trouve effectivement réalisée dans la nature. La fonction de l'hypothèse intermédiaire, ou supposition comme l'appelle Descartes, est double: elle explique l'expérience et elle est prouvée par l'expérience. L'hypothèse n'est donc pas nécessairement vraie; elle est seulement possible.

### III. 4 Démonstration géométrique et démonstration physique.

Descartes physicien prend pour modèle les astronomes, c'est-à-dire Kepler et Galilée, qui ne démontrent pas en prenant pour objet le vrai, "ce qu'est au vrai la lumière", par exemple, mais en forgeant une fiction. Ils expliquent des conséquences, effets, qui leur sont attestés par l'expérience, en les rapportant à des hypothèses intermédiaires qui jouent le rôle de causes. Et c'est de cette façon qu'ils fabriquent des vérités qui ont la singulière particularité de n'être par nécessairement vraies, comme celles qui dérivent des premiers principes et n'attendent pas l'expérience pour être prouvées, mais d'être comme si elles étaient vraies. Le "vrai", ce qui sert provisoirement de fondement et qui "prouve" la supposition, c'est l'expérience ou, plus exactement, le fait observé, et le "comme si elles étaient vraies", c'est l'hypothèse qui permet d'"expliquer" le fait. Cette hypothèse n'a pas à être vraie puisqu'elle ne constitue que le point de départ d'une explication possible, mais c'est dans la mesure où elle réussit, c'est-à-dire où elle rejoint le fait qui lui n'a pas à être prouvé et est vrai, que l'hypothèse devient vraie. Ce qui garantit la vérité de la démonstration physique c'est donc la vérité du fait tel qu'il est observé, l'expérience, alors que ce qui garantit la vérité de la démonstration géométrique c'est la vérité des

principes, des causes, d'où les effets sont déduits a priori, c'est-à-dire sans recours à l'expérience. Ce recours à l'expérience comme condition de l'élaboration d'une démonstration physique met au second plan la question du contenu réel de l'hypothèse et ne considère que son efficacité ou "utilité", c'est-à-dire son adéquation avec les faits. Il apparaît, dans la démonstration physique, que les effets sont plus "vrais" que les causes, dans la mesure où les effets sont représentés par des expériences et où les causes sont représentées par des hypothèses. Il apparaît aussi qu'il n'y est pas question, comme dans la démonstration géométrique, de déduire une infinité d'effets à partir d'un nombre réduit de principes, mais qu'il s'agit au contraire d'expliquer un même effet par une multiplicité de causes, étant donné que l'effet réel peut être expliqué en le replaçant dans plusieurs systèmes rationnels également possibles. Illustrons avec l'exemple de la lumière la démonstration physique dont Descartes emprunte le modèle aux astronomes. Il y a deux façons de considérer la lumière. D'une part, on peut s'interroger sur sa vraie nature, sur ce qu'elle est "au vrai": qu'est-ce que la lumière dans son essence propre? A première vue, ce problème semble être de physique puisqu'il porte sur la nature de l'objet physique "lumière". Il apparaît cependant qu'il s'agit aussi d'un problème de métaphysique, car la nature ou essence de la lumière ne peut être connue que si elle est rattachée à ses causes, à ses principes, c'est-à-dire si l'on démontre la place qu'elle occupe dans l'ordre des raisons. Connaissance d'un effet par les causes, ce "problème de métaphysique" est aussi un problème de géométrie puisque, en analysant son objet tel qu'il est dans son essence et en lui donnant la place qui lui revient dans les "longues

chaînes de raisons", Descartes en démontre déductivement et a priori la nature, et en donne par là-même une analyse de type géométrique. Il existe, d'autre part, une autre façon de considérer la lumière qui cette fois met en jeu certaines de ses propriétés, à savoir, ici, la propagation des rayons lumineux. Tel est l'objet de la Dioptrique: "or n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'oeil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature, et je crois qu'il suffira que je me serve de deux ou trois comparaisons, qui aident à la concevoir en la façon qui me semble la plus commode, pour expliquer toutes celles de ses propriétés que l'expérience nous fait connaître et pour déduire ensuite toutes les autres qui ne peuvent pas si aisément être remarquées, imitant en ceci les astronomes, qui, bien que leurs suppositions soient presque toutes fausses ou incertaines, toutefois, à cause qu'elles se rapportent à diverses observations qu'ils ont faites, ne laissent pas d'en tirer plusieurs conséquences très vraies et très assurées" (109). Dans cette question où l'on abstrait une propriété particulière de la lumière, la détermination par l'expérience s'avère non seulement possible mais nécessaire. Et c'est précisément cette détermination par l'expérience qui fait de cette seconde façon de considérer la lumière un problème de physique, là où Descartes ne nous apprend rien sur la vraie nature de la lumière, puisque la Dioptrique est coupée des principes de la philosophie du Monde. Curieusement, donc, la vraie question de physique ne nous dit rien sur la vraie nature de son objet, mais elle nous donne certains éléments de connaissance

possible sur une propriété particulière par le biais de comparaisons et d'hypothèses à la manière des astronomes (110). Un problème de physique n'est pas un problème qui porte sur la vraie nature de son objet, mais c'est un problème qui isole certaines propriétés de la réalité matérielle - suppositions et hypothèses - et qui recourt aux expériences pour choisir parmi les divers systèmes rationnels celui qui correspond à la réalité. La question reste maintenant de savoir si cette seconde approche est aussi un problème de géométrie. La réponse est affirmative car ce problème de physique s'accompagne d'une abstraction qui isole une propriété caractéristique et qui la démontre rationnellement grâce à l'expérience, laquelle prouve qu'il y a au moins un système rationnel qui, au sein de la capacité qu'a la raison de fabriquer une multiplicité d'explications pour un même effet, correspond à la propriété étudiée. En d'autres termes, si notre problème de physique est aussi un problème de géométrie ce n'est pas parce qu'il "explique" a priori les effets par les causes, mais parce qu'il "prouve" a posteriori les causes par les effets car, rappelons-le, "on peut user du mot démontrer pour signifier l'un et l'autre, au moins si on le prend selon l'usage commun, et non en la signification particulière que les philosophes lui donnent" (111). Etant donné l'enjeu et la complexité de cette argumentation, qu'il nous soit permis de citer plus longuement qu'il ne serait souhaitable l'importante lettre à Mersenne du 17 mai 1638 et d'insérer entre parenthèses une partie de notre commentaire: "Vous me demandez si je tiens ce que j'ai écrit de la réfraction (la Dioptrique qui traite de certaines propriétés de la lumière et non de ce qu'elle est "au vrai") soit démonstration (c'est-à-dire un raisonnement déductif vrai); et je crois que oui,



au moins autant qu'il est possible d'en donner un en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été ci-devant - parenthèse de Descartes), et d'autant qu'aucune autre question de Mécanique, ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement géométrique, ou arithmétique, ait jamais été démontrée".

La démonstration proposée par Descartes dans la Dioptrique est donc une vraie démonstration, mais elle l'est dans les limites imposées par l'absence du Monde, c'est-à-dire par une présentation incomplète des principes de la philosophie. Cependant, que l'on aille des causes aux effets ou que l'on vienne "au-devant des causes par les effets", que l'on "explique" les effets par les causes ou que l'on "prouve" les causes par les effets, il y a toujours démonstration. Continuons la citation: "mais d'exiger de moi des démonstrations géométriques (c'est-à-dire des démonstrations a priori des effets par les causes qui permettent de connaître la vraie nature de la lumière) en une matière qui dépend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles. Et si on ne veut nommer démonstrations que les preuves des géomètres (lesquelles démonstrations a priori sont des "explications"), il faut dire qu'Archimède n'a jamais rien démontré dans les Mécaniques, ni Vitellion en l'Optique, ni Ptolémée en l'Astronomie, etc., ce qui toutefois ne se dit pas (puisque l'on peut aussi nommer "démonstrations" les "preuves" des physiciens). Car on se contente, en telles matières (les matières de physique), que les auteurs ayant présupposé certaines choses qui ne sont point manifestement contraires à l'expérience (à l'observation des faits, lesquels n'ont pas besoin d'être prouvés), aient au reste parlé conséquemment et sans faire de paralogismes, encore même que leurs suppositions ne fussent pas exac-

tement vraies (les suppositions sont vraies dans la mesure où le raisonnement est formellement cohérent et ne contredit pas manifestement les faits observés, c'est-à-dire l'expérience). Comme je pourrais démontrer que même la définition du centre de gravité, qui a été donnée par Archimède, est fausse (voir A.T., I, 447), et qu'il n'y a point de tel centre; et les autres choses qu'il suppose ailleurs ne sont point non plus exactement vraies. Pour Ptolémée et Vitellion, ils ont des suppositions bien moins certaines, et toutefois on ne doit pas pour cela rejeter les démonstrations qu'ils en ont déduites. Or ce que je prétends avoir démontré touchant la réfraction ne dépend point de la vérité de la lumière, ni de ce qu'elle se fait ou ne se fait pas en un instant, mais seulement de ce que je suppose qu'elle est une action, ou une vertu, qui suit les mêmes lois que le mouvement local... Et sachez qu'il n'y a que deux voies pour réfuter ce que j'ai écrit, dont l'une est de prouver par quelques expériences ou raisons que les choses que j'ai supposées sont fausses; et l'autre, que ce que j'en déduis ne saurait en être déduit (il y a deux voies pour invalider la démonstration physique, l'une qui met en cause son contenu en proposant d'autres expériences, et l'autre qui met en question sa forme, en montrant qu'il y a une faute logique dans le raisonnement)" (112).

Une conclusion peut être vraie, un raisonnement peut être formellement correct, même si les hypothèses ne sont pas exactement vraies. On peut donc déduire en physique mais, et c'est là la différence avec la géométrie qui déduit le vrai du vrai, la logique de la démonstration physique est une logique du possible et du vraisemblable. Faut-il alors opposer démonstration géométrique et démonstration physique dans la

mesure où dans la première les principes sont vrais alors que dans la seconde ils peuvent être faux? Certes, il semble impossible qu'une démonstration, au sens philosophique du terme, s'appuie sur des principes qui ne soient pas "exactement" vrais parce que ces principes, fondements d'une démonstration au sens philosophique du terme, étant ceux que Dieu a imprimés dans nos esprits, ils ne peuvent être que vrais sous faute de perdre leur nature de principes. Mais Descartes a bien pris soin de préciser à Morin que l'on peut se servir du mot "démontrer" pour signifier la preuve des causes par les effets et l'explication des effets par les causes; "au moins si on le (scil. démontrer) prend selon l'usage commun, et non en la signification particulière que les philosophes lui donnent" (113).

### III. 5. Logique de la nécessité et logique du vraisemblable.

Immédiatement postérieure à l'élaboration des Regulae, la thèse de la création des vérités éternelles est l'indice de la nouvelle orientation de la pensée cartésienne lorsque celle-ci se voit confrontée à la nécessité de fonder la nature. Appliquée aux problèmes de physique, cette thèse métaphysique se traduit en une syntaxe du monde, en une géométrie abstraite qui traite de principes généraux. L'abandon relatif de la géométrie abstraite au profit d'une géométrie concrète (114) correspond à son tour au fait que la non-publication du Monde ampute les Essais de leurs fondements métaphysique. Notre étude sur la syntaxe et la sémantique du monde ainsi que celle sur la démonstration nous ont conduit à invalider l'interprétation selon laquelle Descartes n'aurait pas eu à recourir à l'expérience s'il avait publié les "fondements de

sa philosophie", ce qui veut dire que la physique cartésienne n'est pas seulement une géométrie abstraite. En réalité, s'il est vrai que la physique ne sera géométrique que lorsqu'elle sera fondée par la métaphysique, la physique des Essais est elle aussi géométrique. Et s'il y a une différence entre les deux géométries c'est parce que la ~~thèse~~ métaphysique de la création des vérités éternelles fait du Monde une géométrie abstraite, une physique déduite a priori de la nature de Dieu, alors que l'absence de fondements métaphysiques dans les Essais fait de la Dioptrique et des Météores une géométrie concrète, une physique positive, à la fois hypothétique et empirique. Il serait donc faux de dire qu'il importe peu que les suppositions soient vraies ou fausses, car ce qui fait de la physique cartésienne une physique au sens moderne du terme c'est que l'indice de vérité ne tombe pas seulement sur l'ordre des raisons mais aussi sur ce qu'atteste l'observation des faits. Certes, contre une interprétation trop empiriste, il convient de rappeler, par exemple, que la certitude du principe de la conservation du mouvement est rationnelle, et non sensible (115), c'est-à-dire formellement indépendante de toute expérience sensible. On ne peut en effet trouver aucune raison dans l'expérience, car c'est la raison qui est chargée de remplir l'expérience; la sémantique du monde est donc subordonnée à la syntaxe du monde puisque la multiplicité des interprétations répond à la multiplicité des systèmes rationnels également possibles. Mais il serait faux de dire que la physique cartésienne est étrangère à la réalité des choses naturelles; que le signifiant - raison - excède le signifié - la nature - ne veut nullement dire que la physique de Descartes soit purement a priori. Car pour que cette physique soit, à l'encontre de celle de la scolastique, une physique

du réel, il faut que le possible soit rattaché à la réalité par un certain côté. Or, il ne peut l'être du côté des principes, des vraies causes métaphysiques, puisqu'il y a démonstration physique précisément là où la démonstration métaphysique - celle de la vraie nature de la lumière - est impossible. Il faut donc substituer au rapport à la réalité du côté des principes le rapport à la réalité du côté de l'expérience, car si l'expérience n'intervenait pas dans la démonstration, les suppositions de la physique cartésienne pourraient n'être qu'imaginaires et la physique ne serait qu'une syntaxe du "comme si". On peut donc affirmer que la relation hypothèse - expérience traduit, en physique, la question philosophique du rapport entre le possible et le réel.

Prise à la fois comme syntaxe du monde et comme sémantique du monde, la physique cartésienne apparaît comme l'écart entre le possible - la syntaxe - et le réel - la sémantique. Et, ainsi, le caractère le plus notable de cette physique est que la logique de la nécessité est à la fois une logique du possible et une logique du vraisemblable. C'est par une logique de la nécessité que la syntaxe du monde explique les effets qui sont déduits des idées "mentibus nostris ingentiae" d'étendue et de Dieu. Et, parce que les effets sont déduits nécessairement de ces principes a priori, nous avons une certitude absolue comparable à celle des géomètres. On a "une certitude plus que morale .... lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point lorsque nous en usons bien - et qu'elle nous montre

évidemment qu'une chose est vraie" (116). Mais pour avoir une telle certitude, il n'est pas suffisant que les principes soient évidents et que les conséquences tirées soient fondées sur l'évidence des mathématiques; il faut que "ce que j'en déduis de la sorte s'accorde exactement avec les expériences" (117). L' "explication" des effets par les causes, ou plus précisément, l' "explication" des effets par des suppositions qui jouent le rôle de causes, n'est qu'une logique du vraisemblable tant que les choses déduites ne sont pas "entièrement conformes aux expériences" (118). C'est pour cela que ce que Descartes écrit dans sa physique doit être seulement pris pour des hypothèses, pour des suppositions, qui peuvent ne pas être exactement vraies: "et tant s'en faut que je veuille que l'on croie toutes les choses que j'écrirai, que même je prétends en proposer ici quelques unes que je crois absolument être fausses". Au niveau de la science effective, nous retournons en effet aux hypothèses, aux suppositions, et ne suivons plus nécessairement le réel: nous le retrouvons et le reconstruisons. Telle est la genèse du monde physique à partir de ses éléments qui va à l'encontre des enseignements de la Bible (119). De fait, Descartes a toujours admis que la démonstration par laquelle nous expliquons les phénomènes naturels n'est pas nécessairement conforme à la façon dont les choses se sont effectivement produites. La structure même de l'exposé de la philosophie cartésienne, les Principes de la philosophie, montre en effet que "le monde visible" (III), et "la terre" (IV), ne sont pas déduits des "Principes des choses matérielles" (II), comme le prétend l'article 64 de la deuxième partie.

En tant que mécanisme, la physique de Descartes simule la réalité par des hypothèses qui peuvent être fausses. Mais ce qui l'empêche d'être

purement imaginaire comme celle de la scolastique, c'est qu'elle retrouve la réalité grâce à l'expérience qui vient interpréter le discours du possible de la syntaxe du monde. Qu'un même principe expliqué plusieurs effets ne fait donc pas de la physique cartésienne une "fausse science" où tout se passe "comme si" les explications étaient vraies même si elles sont fausses. Car, si les hypothèses ne sont ni vraies ni fausses, si les suppositions sont des fictions, puisqu'elles ne sont que des systèmes rationnels possibles, elles sont aussi des fictions réelles dans la mesure où même si elle ne sont pas vraies en elles-mêmes, elles le sont au niveau des résultats grâce à leur adéquation avec l'expérience. En plus de l'utilité (120), qui est la visée ultime de la science, la physique s'avère donc être une vraie science où les effets prouvent les causes et où ce qui importe est autant la preuve, le comment, que l'explication, le Giôti d'Aristote. On pourra certes objecter que cette preuve par les effets ne nous donne pas une certitude absolue. C'est vrai, mais il faut prendre bien soin de comprendre ce que Descartes signifie par certitude morale ou vraisemblance.

D'abord, incapable de rattacher les effets aux causes métaphysiques dont ils dépendent, Descartes a compris que sa physique ne pouvait prétendre être déductive a priori. La logique du vraisemblable est alors le signe de l'absence du Monde. Ensuite, la "fable" du Monde est la stratégie d'un philosophe excessivement enclin à la prudence (121). Soucieux d'éviter le sort encouru par Galilée, Descartes emprunte aux astronomes leur méthode et déguise sa physique en une "fable" qui a le double avantage de le satisfaire et de ne pas heurter les théologiens. La "fable" est alors un procédé défensif. Nous savons en effet que même si Le Monde

avait été publié la physique cartésienne exigerait une sémantique du monde si elle prétend rejoindre le réel. Nous savons, d'autre part, que si Descartes recourt au subterfuge qui consiste à présenter les lois de son monde comme si elles étaient celles d'un monde imaginaire, il est convaincu de ne tromper personne car, écrit-il au sujet de son Monde, "j'en veux envelopper une partie dans l'invention d'une fable, au travers de laquelle j'espère que la vérité ne laissera pas de paraître suffisante" (122). E. Denissoff a donc parfaitement raison de voir dans cette invention d'une fable "une reconnaissance formelle d'un certain caractère factice dans la présentation de son oeuvre et une invitation à en dégager le fonds scientifique des subtilités de forme qu'elle revêt". La "fable" du Monde est en effet une fiction rhétorique. Elle permet d'instruire en plaisant, de parler librement tout en se protégeant, si nécessaire, des attaques des scientifiques et des théologiens. Se dire conteur de fictions, c'est un moyen de se faire mieux entendre et d'insister sur l'originalité du propos tenu. Mais nous ne pouvons plus le suivre lorsqu'il écrit au sujet des Méditations métaphysiques et des Principes: "Remarquons en passant, qu'il y continue à feindre de lier ses lois physiques à des principes métaphysiques, car ne pas mentionner Dieu en science, à son époque, serait faire figure d'athée; or il entend bien, comme dans le Discours, se mettre à l'abri d'un tel reproche" (123). Car si la raison excédant la nature, seule l'expérience peut décider en physique de la vérité d'un système rationnel à l'exclusion d'une pluralité d'autres systèmes rationnels également possibles, le passage du possible, possible que Descartes rattache à une logique créée, au réel s'appuie sur le principe théologique de la véracité divine. Il incombe alors au méta-



physicien de montrer que Dieu n'étant pas trompeur, le réel correspond bien à nos idées distinctes et d'élever ainsi la certitude morale de la physique à la certitude métaphysique.

## Notes.

- (1) L. Brunschvicg, René Descartes, Paris, Rieder, 1937, planche XII et p. 92.
- (2) Galilée, cité par J.T. Desanti, "Galilée et la nouvelle conception de la nature", dans La Philosophie, sous la direction de F. Châtelet, Verviers (Belgique), 1979, Nouvelles éditions Marabout, tome II, p. 84.
- (3) "La préparation de la philosophie moderne" (I), art. cit., p. 450-451. Rappelons ici la thèse d'A. Koyré: "...ce qui constitue le véritable sujet du Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde, c'est le droit de la science mathématique, de l'explication mathématique de la Nature, par opposition à celle non mathématique du sens commun et de la physique aristotélicienne, bien plus que l'opposition entre deux systèmes astronomiques... la solution du problème astronomique dépend de la constitution d'une nouvelle Physique; laquelle à son tour implique la solution de la question philosophique du rôle que jouent les mathématiques dans la constitution de la science de la nature", "Galilée et Platon", dans Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Paris, Gallimard, 1973, p. 186. Voir aussi "A l'aube de la science classique", dans Etudes galiléennes, Paris, Herman, 1966, p. 11-79 où Koyré argumente en faveur de la discontinuité de la physique d'Aristote et de celle des nominalistes parisiens avec la physique mathématique, archimédienne ou galiléenne.
- (4) Il s'agit du titre du livre de J.F. Revel publié à Paris en 1976 chez Stock. Voir Pascal, Pensées, édition L. Brunschvicg, Paris, Garnier, 1948, p. 361.
- (5) Emile Namer, Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée, Paris, Vrin, 1979.
- (6) Sylvie Romanowski, L'illusion chez Descartes. La structure du discours cartésien, Paris, Klincksieck, 1974, p. 65.
- (7) A Mersenne, 15 avril 1630; A.T, I, 145.
- (8) La doctrine de la création des vérités éternelles infirmerait donc la thèse du "mathématisme" cartésien. Quant à l'antériorité prétendue du Monde vis-à-vis des "textes philosophiques", nous croyons voir sous la plume de Romanowski la thèse partout présente dans les écrits d'Alquié.
- (9) Voir par exemple à Mersenne, 15 avril 1630; A.T, I, 144: "au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie"; Discours, IV, A.T, VI, 36: "encore plus évidemment", "pour le moins aussi certaine... qu'aucune démonstration de géométrie"; à Mersenne, mars 1637, A.T, I, 350: "mes raisons touchant l'existence de Dieu" sont "plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres".

- (10) L. Liard, Descartes, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1882, chap. III, p. 89-109. Le choix de la séquence Liard, Hamelin, Gilson n'est en aucun cas exclusif. Il permet simplement d'éviter une bipolarisation du rôle de la métaphysique par rapport à la science. Les deux commentaires suivants illustrent les deux points de vue opposés: F. Alquié écrit dans "La démarche métaphysique de Descartes", Revue des sciences humaines, janvier-mars 1951, p. 88: "La démarche métaphysique ne peut donc, chez Descartes, être confondue avec aucune autre, subordonnée à aucune autre, expliquée par une quelconque finalité qui lui serait extérieure et, par exemple, par le désir qu'aurait Descartes de justifier son système scientifique". E. A. Burtt écrit dans The metaphysical foundations of modern science, Atlantic Highlands, N.J., Humanities press, 1980, p. 115: "He (Descartes) was eager to get an absolute guarantee that his clear and distinct ideas must be eternally true of the physical world, and he perceived that a new method would be required to solve this ultimate difficulty... he has satisfactorily (to himself) solved it by conceiving the mathematical laws of nature as established by God, the external invariableness of whose will is deductible from his perfection".
- (11) L. Liard, op. cit., p. 98-100; Le Monde IV et les Principes de la philosophie, IV, 203.
- (12) "Toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire", A.T., VI, 30, 10-14.
- (13) O. Hamelin, op. cit., p. 22-29.
- (14) Bien qu'il reconnaisse qu'Hamelin "a écrit d'excellentes pages sur la place de la métaphysique dans le cartésianisme", Gilson ajoute que "... lui non plus, il n'avait pas compétement raison; car s'il est vrai que le système de la métaphysique cartésienne a, en fait comme en droit, précédé le système de la physique cartésienne, il est également vrai que Descartes pratiquait depuis de nombreuses années, lorsqu'il a constitué sa métaphysique, la méthode physique que cette métaphysique allait fonder", dans "Etudes", op. cit., p. 283, note 1.
- (15) Ibid., p. 282.
- (16) Sextae responsiones, A.T., VII, 440, 1-447, 8.
- (17) A l'abbé de Launay(?), 22 juillet 1641(?), A.T., III, 420. Sur le thème de l'enfance, voir Le Monde IV où la négation du vide est d'abord présentée dans le cadre de la critique des sens et des préjugés de l'enfance: il faut "nous délivrer d'une erreur dont nous avons tous été préoccupés dès notre enfance...", A.T., XI, 17, 1-2.; Principes, I, 71: "Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance". La permanence des jugements que nous portons sur les choses au cours de

notre enfance et qui s'imposent actuellement à nous comme des vérités évidentes est la prévention. Lorsque Descartes parle de prévention et de préjugés il pense généralement à la confusion entre l'âme et le corps qu'engendrent nos sensations et qui est à la base de la doctrine des formes substantielles. Le remède est le doute méthodique vis-à-vis du témoignage des sens. Voir aussi Gouhier, op.cit., p.35-42.

- (18) A Mersenne, 28 janvier 1641, A.T, III, 297-298.
- (19) A Regius, janvier 1642, A.T, III, 502, 6-12. Selon Gilson, "Etudes", op.cit., p.159, note 1, "l'épithète de substantielle" n'ajoute rien au sens de "forme" quant à ses relations avec la "nature". Une forme est "accidentelle" lorsqu'elle confère une qualité nouvelle à une substance déjà formée: ce n'est pas un être qui, par elle, se constitue, mais seulement qui devient "tel ou tel"; exemple, la chaleur. La forme substantielle, au contraire, a pour caractéristique de conférer l'être; il y a donc véritablement génération d'un être nouveau lorsqu'elle s'unit à la matière et destruction d'un être réel lorsqu'elle s'en sépare". Voir Saint Thomas d'Aquin, Sum. Theol., I, 76, 4, ad Resp. - Conimbricenses, Phys., I, 9, 9, 2 et 10, I (texte 209 dans l' "Index scolastico-cartésien" d'E. Gilson, op.cit., p.126-128).
- (20) "La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident", Physique, II, 1, 192b20-22 (traduction H. Carteron, Paris, Budé).
- (21) Ibid., II, 1, 193a30-31.
- (22) Aristote, Traité de l'âme, II, 1, 412a20-21 (traduction J. Tricot, Paris, Vrin).
- (23) Réponses aux secondes objections, définition IX: "Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle", A.T, IX-1, 125.
- (24) Principes de la philosophie, II, 2-4. "...car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle (scil. la matière) aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles...", Discours, A.T, VI, 42, 31-43, 2.
- (25) Voir par exemple le Discours, II.
- (26) La pensée religieuse de Descartes, Paris, Vrin, 1972, p.22.
- (27) J. Theau, Comment on est passé de l'idée cartésienne à l'idée berkeleyenne de la matière, Dialogue, décembre 1972, p.514.
- (28) A Mersenne, 11 octobre 1638, A.T, II, 380, 1-16; voir aussi au même, 14 août 1634, A.T, I, 305, 18-23; 22 juin 1637, A.T, I, 392, 4-13.
- (29) Dioptrice, caput primum, A.T, VI, 584: "totius vitae nostrae regimen a sensibus pendet,..."

(30) A.T, IX, 63.

(31) Dioptrice, caput quartum, A.T, 597: "omnium jam constat animam esse quae sentit, non corpus:..."

(32) A.T, X, 414, 20 et 415, 14.

(33) E. Gilson, "Etudes", op.cit., p. 152.

(34) La réduction de la matière à l'étendue et au mouvement ne met pas seulement un terme à l'ordre physique de la scolastique; elle est aussi le signe que l'unité "hylémorphique" de l'individu doit disparaître au profit du dualisme cartésien de l'âme et du corps. Là où le modèle biologique conduit la physique aristotélicienne à expliquer l'inorganique par l'organique et signale d'entrée les limites de la peri phuséos epistémè, le modèle mathématique conduit Descartes à réduire l'organique à l'étendue, au mouvement et aux figures. Les corps physiques ne sont plus doués de formes dont ils tiennent à la fois leur mouvement et leurs propriétés. La nature, et donc aussi une de ses instances quelconque qu'est le corps humain, est une machine qui n'est plus habitée par une âme. Il appartient maintenant au Rationalisme de rendre compte de la communication de deux substances distinctes et indépendantes.

(35) Sur le problème de la communication de l'âme et du corps, on pourra consulter le récent article de Murray Lewis Miles, "Psycho-Physical union: the problem of the person in Descartes", Dialogue, XXII (1983), p. 23-46.

(36) Les textes relatifs aux vérités éternelles sont les suivants: Lettres à Mersenne du 15 avril 1630, 6 mai, 1630 et 27 mai 1630; à Mesland, 2 mai mai 1644; à Arnaud, 29 juillet 1648; à Morus, 5 février 1649; V<sup>e</sup> rép. dans Méditation cinquième, parag. I, A.T, VII, 380; VI<sup>e</sup> rép., parag. 6 et 8, A.T, IX-I, 232-233 et 235-236; Entretien avec Burman, A.T, V, 159-160.

(37) Summa contra gentes, II, 25. Voir E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Paris, Vrin-reprise, 1982, p. 96 et suiv. On sait par la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, A.T, II, 629-630 que Descartes avait avec lui une Somme de Saint Thomas: "...je ne suis pas si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de Saint Thomas, et une Bible que j'ai apportée de France". Bien qu'il soit raisonnable de penser qu'il s'agissait de la Somme théologique, rien ne permet d'inférer avec Gouhier: "autrement dit: il avait sous la main la Somme théologique...", dans "Pour une histoire des Méditations métaphysiques" Revue des sciences humaines, janvier-mars 1951, p. 29. Depuis la publication de La liberté chez Descartes et la théologie et l'Index scolastico-cartésien, les études cartésiennes ont montré que Saint Thomas n'est pas "l'adversaire privilégié, voire unique de Descartes... nous le savons mieux depuis d'autres travaux, Descartes - particulièrement en 1630 - cite et réfute des positions de Suarez que curieusement les deux thèses de 1913 identifient aux positions thomistes ou passent sous silence", écrit J.L. Marion dans son avertissement à la

réédition de La liberté chez Descartes et la théologie, p.11; Marion montre aussi que Gilson devient rapidement conscient des limites de ses premiers travaux. Voir du même auteur, "L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes", dans Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire, Paris, Vrin, 1980, p.13-34. Sur des références à Suarez dans le contexte des thèses cartésiennes de 1630, voir J.L. Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1981, le livre 1: "L'analogie perdue de Suarez à Galilée"; voir aussi G. Rodis-Lewis, "L'oeuvre de Descartes", op.cit., p.128-129 et "Quelques compléments sur la création des vérités éternelles", dans "Etienne Gilson et nous", op.cit., p.73-77.

(38) 27 mai 1630, A.T, I, 152.

(39) 2 mai 1644, A.T, IV, 118.

(40) A.T, I, 146: "...sa puissance est incompréhensible, et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre;..."

(41) A.T, IV, 118.

(42) Règle I, A.T, X, 359.

(43) Voir l'important article 49 des Principes de la philosophie, I.

(44) A Mersenne, 6 mai 1630, A.T, I, 150.

(45) A Mersenne, 27 mai 1630, A.T, I, 152. E. Bréhier a fort bien vu les conséquences épistémologiques de la création des vérités éternelles: "en séparant aussi profondément Dieu des créatures, on met les essences au niveau de l'intelligence humaine, mais on place en même temps Dieu au dehors de ses prises:...", dans "La création des vérités éternelles dans le système de Descartes", La philosophie et son passé, Paris, P.U.F. '1950, p.119.

(46) A Mersenne, 15 avril 1630, A.T, I, 146; voir au même, 5 mai 1630, A.T, I, 150: ce qui rend difficile la compréhension de la doctrine des vérités éternelles, "...c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes les choses dépendent; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que Dieu veut dire la même chose que ce qui s'appelle Deus en latin, et qui est adoré par les hommes".

(47) F.A, I, 261, note 3, au passage<sup>de</sup> la lettre du 15 avril 1630 cité dans la note précédente. Se référant au "Monde", A.T, XI, 38 où, avant d'exposer les lois fondamentales de la nature, Descartes rappelle que "Dieu agit toujours de la même façon" et ajoute: "sans m'engager dans ces considérations métaphysiques". H. Gouhier écrit lui aussi: "Descartes s'abstient d'écrire dans sa physique ce qu'il avait annoncé avec tant d'assurance et il est facile de marquer dans le traité du Monde la place laissée vide", art.cit., p.23.

Voir aussi H. Frankfurt, "Descartes on eternal truths", The philosophical review, january 1977: "despite his eagerness in 1630 to have Mersenne broadcast the doctrine freely, Descartes never included it in any of his scientific works;..."

- (48) Dans la lettre du 18 juillet 1629 au P. Giboeuf, Descartes annonce "un petit traité que je commence", A.T., I, 17; dans la lettre à Mersenne du 26 novembre 1630 on lit: "Je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité", A.T., I, 182 et dans la lettre aussi dirigée à Mersenne et qui date probablement d'avril 1637, on lit: "Il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique...", A.T., I, 350. Descartes songe même à utiliser ce "commencement de Métaphysique" dans une traduction latine du Discours de la méthode: "...si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre", loc. cit.
- (49) A.T., I, 23. Nous soulignons.
- (50) A Mersenne, mars 1637, A.T., I, 350. Attirant l'attention sur cette lettre d'avril - de mars selon A.T. - ainsi que sur celle à Vatier du 22 février 1638, F. Alquié en conclut que le doute jusqu'en 1637 "ne porte que sur des vérités d'ordre scientifique, sur des relations", reprenant "la critique des qualités sensibles... moins pour nous conduire à la découverte ontologique de l'âme et de Dieu que pour épurer l'objet", dans La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1950, p. 147-148. Voir ibid., p. 82 et p. 145-146.
- (51) A Mersenne 15 avril 1630, A.T., I, 145.
- (52) Ibid., "Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer... que Dieu seul qui l'a créé ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes", Discours, VI, A.T., VI, 63-64.
- (53) G. Rodis-Lewis, "L'oeuvre de Descartes", op. cit., p. 128.
- (54) A. Mersenne 15 avril 1630, A.T., I, 145.
- (55) H. Gouhier, art. cit., p. 22. Sur les "res arithmeticas et geometricas", voir Meditatio tertia, A.T., VII, 35, 30.
- (56) G. Rodis-Lewis, "L'oeuvre de Descartes", op. cit., p. 136.
- (57) A.T., I, 23.
- (58) A.T., I, 70.

(59) F. Alquié, "La découverte...", op.cit., p.94. Nous soulignons.

(60) J.L. Nancy, Ego Sum, Paris, Flammarion, 1979, p.103, cité par G. Rodis-Lewis, Descartes, Textes et débats, Paris, Le livre de poche, 1984, p.397.

(61) A.T, I, 561.

(62) A.T, I, 179.

(63) Discours V, A.T, VI, 42. Nous soulignons "feindre". Selon Gilson, "Descartes adopte ce procédé d'exposition afin de ne pas mettre son explication de la formation du monde en contradiction ouverte avec le récit de la création que propose la Bible. Sous ce rapport, deux difficultés principales ont retenu son attention: I) est-il possible d'accorder l'ordre de succession que la physique cartésienne introduit dans l'apparition des êtres avec celui que le récit de la Genèse affirme avoir été suivi par Dieu dans leur création? II) Est-il possible d'accorder une description génétique du monde à partir de ses éléments avec le récit de la Genèse qui suppose que Dieu créa les êtres sous leur forme adulte?", dans "Discours", op.cit., p.379. Quant à la première difficulté, voir p.379-383 et quant à la seconde, voir p.390-392. Voir aussi Principes, III, 45.

(64) "Locus alius est verus, alius imaginarius. Imaginarius quidem est ut extra coelum spatium illud imaginarium quod sibi quisque imaginari potest. Et vacuum etiam hic in mundo, si esset, imaginarius esset locus, videlicet spatium. Posset etiam imaginari superficies vacua", Toletus, Physic., Lib. IV, cap. 5, tex. 49, qu. 8 cité dans Gilson, Index scolastico-cartésien, parag. 164, p.96-97. Voir aussi la lettre à Mersenne du 18 décembre 1629, A.T, I, 86 où Descartes demande "s'il n'y a rien de déterminé en la Religion, touchant l'étendue des choses créées, savoir si elle est finie ou plutôt infinie, et qu'en tous ces pays qu'on appelle les espaces imaginaires, il y ait des corps créés et véritables", et à Mersenne, 27 mai 1638, A.T, II, 138, No 2: "Pour la question, savoir s'il y aurait un espace réel, ainsi que maintenant, en cas que Dieu n'eût rien créé...", Descartes opine que "non seulement il n'y aurait point d'espace, mais même que ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que totus est majus sua parte, etc., ne seraient point vérité, si Dieu ne l'avait établi...".

(65) Le Monde, chap. VI<sup>e</sup>, A.T, XI, 31.

(66) "Mais concevons-la (scil. la matière) comme un vrai corps parfaitement solide qui remplit également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée;...", Le Monde, chap. VI<sup>e</sup>, A.T, XI, 33. Rappelons les Réponses aux sixièmes objections, A.T, IX-1, 239: "Mais après que j'eus porté ma considération sur les choses physiques ou naturelles... je reconnus qu'il n'avait rien qui appartint à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ses figures et mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui". Sur la conception



cartésienne de la matière, voir Le Monde, chap. VI<sup>e</sup>, A.T., XI, 32-36.

(67) Ibid., 32.

(68) Ibid., 36.

(69) Loc. cit.

(70) Discours, V, A.T., VI, 41. Le terme "établies" est celui dont se sert généralement Descartes pour désigner l'acte divin qui a créé les lois qui régissent le monde; par exemple, Le Monde, A.T., XI, 34, 19; à Mersenne, 15 avril 1630, A.T., I, 145, 14-15.

(71) E. Bréhier, "La création continuée chez Descartes", dans La philosophie et son passé, Paris, P.U.F., 1950, p. 130-131; nous soulignons. Pour Rodis-Lewis, "on comprend que loin d'être une pièce de circonstance, la théorie de la création des vérités éternelles est au coeur même de l'articulation de la physique et de la métaphysique", "L'oeuvre de Descartes", op. cit., p. 131.

(72) Le Monde, chap. VI<sup>e</sup>, A.T., XI, 36-37. "Le terme nature signifie: I) Dieu lui-même considéré comme auteur des lois que suivent les choses et comme source immuable de l'efficace que leur confère son action conservatrice ... En ce sens, la nature est immuable comme Dieu, étant l'action de Dieu lui-même. II) La matière créée par Dieu, avec sa figure, son mouvement, et les lois qui résultent nécessairement de leur seule conservation immuable par Dieu. En ce sens, la nature est le lieu de changements continuels, encore qu'ils s'effectuent conformément aux lois immuables que son législateur a établies", E. Gilson, "Discours", op. cit., p. 373.

(73) A.T., X, 215-216.

(74) A.T., XI. Voir aussi Discours, V, A.T., VI, 55-56. On pourra consulter de G. Canguilhem, "Machinisme et organisme", dans La connaissance de la vie, Paris, Hachette, 1952, p. 124-159.

(75) A.T., VI, 343.

(76) Principes, IV, 203. Citant la lettre de Descartes à Renieri pour Pollot, avril ou mai 1638, A.T., II, 39-41, qui la date de mars 1638, F. alquié écrit: "Rien ne nous paraît plus propre à opposer l'esprit de Descartes à celui du siècle qui suivra le sien que ce texte extraordinaire: l'état d'innocence, source de vérité, n'y est pas celui de l'abandon à une nature que le jeu artificiel de l'esprit risquerait, par la suite, de pervertir, il est celui d'un esprit spontanément technicien concevant la nature comme semblable à ce qu'il peut faire", dans "La découverte...", op. cit., p. 52-53.

(77) Voir notre second chapitre.

(78) N. Grimaldi, L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes, Paris, Vrin, 1978, p. 157.

- (79) L'expression "syntaxe du Monde" est de N. Grimaldi, *op.cit.* p90, 171-173, 176-177. Nous ajoutons l'expression "sémantique du Monde". Aucune des deux n'est prise dans le sens ultra formaliste qu'elles ont, par exemple, chez Carnap.
- (80) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 47.
- (81) "...scientiam athei...non esse immutabilem et certam...", V<sup>ae</sup> Resp., A.T, VII, 428.
- (82) Regulae XIV, A.T, 442: contre les philosophes de l'Ecole qui font usage de "distinctions si subtiles qu'ils brouillent la lumière naturelle", il faut bien voir "qu'on ne désigne ici par étendue rien qui soit distinct et séparé du sujet lui-même". Les Principes, II, 10 diront la même chose: "L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents que par notre pensée".
- (83) Discours, VI, A.T, VI, 64. Voir aussi Principes, I, 24.
- (84) Le Monde, chap. V<sup>e</sup>, A.T, XI, 23-31.
- (85) Principes, II, 4, 9, 10, 22.
- (86) Ibid., II, 64.
- (87) Le Monde, chap. VI<sup>e</sup>, A.T, XI, 34. Voir aussi Principes, II, 23.
- (88) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 46.
- (89) "Après avoir examiné la nature du mouvement, il faut que nous en considérions la cause, et parce qu'elle peut être prise en deux façons, nous commençons par la première et plus universelle, qui produit généralement tous les mouvements qui sont au monde; nous considérons par après l'autre, qui fait que chaque partie de la matière en acquiert, qu'elle n'avait pas auparavant. Pour ce qui est de la première, il me semble qu'il est évident qu'il n'y en a point d'autre que Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il a mis en le créant... Nous connaissons aussi que c'est une perfection en Dieu, non seulement de ce qu'il est immuable en sa nature, mais encore de ce qu'il agit d'une façon qu'il ne change jamais: ... De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles, que je nomme les lois de la nature, et qui sont les causes secondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps; ...", Principes, II, 36-37. Il convient ici de préciser ce que Descartes entend par "cause seconde": "Ce que Dieu produit et conserve, d'instant en instant, comme cause première, directe, ce sont les qualités de la matière et les lois de son mouvement; ce qu'il produit, sans les conserver, comme cause seconde, ce sont les états successifs de la matière. Cause seconde signifie:

action conforme aux qualités de la matière et aux lois de son mouvement établies avec la création", Y. Belaval, op.cit., p.438-439. La "cause seconde" ne renvoie donc pas à une réalité substantielle permanente qui s'interposerait entre l'action de Dieu et l'état actuel de chaque être.

- (90) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 38, 9-21 et Principes, II, 37.
- (91) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 41 et suiv. et Principes II, 40. Notons que la seconde loi de la nature du Monde est la troisième des Principes.
- (92) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 44 et Principes, II, 39. Notons que la troisième loi de la nature du Monde est la seconde des Principes. Sur l'infinité de Dieu comme fondement de la physique, voir Principes, III, 1.
- (93) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 47.
- (94) Parmi les nombreuses références, on peut citer: Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T, XI, 43: "Encore que tout ce que nos sens ont jamais expérimenté dans le vrai Monde semblât manifestement être contraire à ce qui est contenu dans ces deux règles (scil. le principe d'inertie et celui de la conservation de la même quantité de mouvement), la raison qui les a enseignées me semble si forte, que je ne laisserais pas de croire être obligé de les supposer dans le nouveau que je vous décris"; La Dioptrique, disc. I<sup>er</sup>, A.T, VI, 81-82: "c'est à la honte de nos sciences" que les lunettes aient été découvertes "par l'expérience et la fortune", "par bonheur", et non par méthode; Les Principes, II, 52: les démonstrations de la physique "sont si certaines, qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voire le contraire; nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens".
- (95) Se demandant si la physique de Descartes est positive ou déductive, E. Denissoff dénonce le "paradoxe d'un Descartes fortement attaché à la méthode déductive et faisant en même temps figure d'observateur attentif de la nature" (p.39). Selon lui, "le vrai problème ne consiste donc pas à rechercher comment Descartes, soi-disant partisan de la physique déductive, s'applique à des recherches de caractère positif, mais bien comment il se fait qu'en parlant de sa méthode, un homme de science comme lui puisse laisser croire qu'il est inféodé au savoir déductif" (p.40), dans Descartes, premier théoricien de la physique mathématique, Louvain-Paris, publications universitaires de Louvain - éditions B. Nuyelaerts, 1970. Bien que fort instructif quant au rôle de l'expérience dans la physique cartésienne, ce livre tend à oublier, voire même à nier, le rôle non moins fondamental de la métaphysique dans cette physique. Sur le rôle de l'expérience dans le système d'un Descartes interprété avant tout comme un "scientist", voir Desmond. M. Clarke, Descartes' philosophy of science, The Pennsylvania State University press, 1982.
- (96) Ibid., A.T, VI, 63, 18-30. Pour les expériences "plus rares et plus étudiées", voir Principes, préface, A.T, IX-2, 20, 10-12: certains faits "ne se rencontrent jamais par hasard, et doivent être recherchés avec soin..."

Sur les différents sens du terme expérience, voir E. Gilson, "Discours", op.cit., p. 451-452, qui distingue trois sens étroitement apparentés: 1) la constatation empirique des faits que la physique a pour objet d'expliquer, 2) la constatation de l'accord qui s'établit entre l'observation des phénomènes et les mouvements successifs de la déduction, 3) l'expérience conçue d'une manière analogue à l'expérience cruciale de Bacon, "avec cette différence, toutefois, que l'Instantia crucis baconienne a plutôt pour objet de discerner la cause au milieu de la complexité des faits donnés, tandis que l'expérience invoquée par Descartes a pour objet de trancher le débat entre deux déductions a priori également possibles, et dont une seule s'accorde avec les faits", ibid., p. 456-457.

- (97) Discours VI, A.T., VI, 63, 31-64, 5. La sixième partie du Discours est originellement pensée pour servir de "préface" à la Dioptrique et aux Météores: à Huygens, 1<sup>er</sup> novembre 1635, A.T., I, 330. Le Monde est l'écrit achevé "trois ans" avant les Essais: Discours, VI, A.T., VI, 74, et à la publication duquel Descartes affirme avoir renoncé à cause de la condamnation de Galilée. Sur Descartes et Galilée, voir les lettres à Mersenne de fin novembre 1633, A.T., I, 270-272; février 1634, A.T., I, 281-284; avril 1634, A.T., I, ~~284-286~~; 14 août 1634, A.T., I, 305-306; 22 juin 1637, A.T., I, 392; 11 octobre 1638, A.T., II, 380. Sur la condamnation de Galilée, voir C. Adam, vie de Descartes, A.T., XII, p. 165-179.

Commentant le passage du Discours, VI, A.T., VI, 63, 18-65, 17 sur l'ordre suivi dans Le Monde, E. Denissoff écrit: "Aussi étrange que cela puisse sembler, aucun des commentateurs, sans exception, ne relève que Descartes annonce ici qu'il va nous décrire la succession de ses travaux, où la rédaction du "Traité de la Lumière" précède celle de la Dioptrique et des Météores... Il ne s'agit donc pas pour Descartes "de faire sortir des principes l'univers par voie de déduction", comme le veulent les commentateurs, mais simplement de donner la liste des matières traitées dans son ouvrage", op.cit., p. 65 et 71.

- (98) Discours, VI, A.T., VI, 64, 21.

- (99) Ibid., 64, 27-65, 5.

- (100) Les causes sont les principes rationnels, peu nombreux et simples: à Villebressieu, été 1631, A.T., 212-218.

- (101) Les Regulae distinguent l'expérience qui est souvent trompeuse (Règle II, A.T., X, 365) et l'expérience qui ne saurait être trompeuse (Règle XII, A.T., X, 422-425).

Conformément au privilège qu'il accorde à l'ordre des raisons, M. Guérout écrit: "Ainsi, la philosophie se développe comme une géométrie qui tient toute sa certitude de l'enchaînement interne de ses raisons, sans aucune référence à la réalité extérieure. Invoquer l'expérience "selon l'usage commun" contre telle ou telle raison de la chaîne est aussi dépourvu de sens que de vouloir réfuter les vérités démontrées de la géométrie au nom de l'expérience", dans "Descartes selon l'ordre des raisons".

op.cit., vol. I, p. 22. Prenant une position radicalement opposée à celle de Denissoff, Guérault écrit: "Ce qui oppose Descartes à la science expérimentale, c'est qu'il ne tire pas de l'expérience même, mais a priori, des mathématiques les principes qui doivent servir à l'expliquer. L'expérience peut bien servir à vérifier, non à suggérer, les hypothèses. C'est pourquoi, l'expérience a un rôle discriminatoire à l'égard des divers principes que la raison fournit et entre lesquels Dieu a choisi pour réaliser cet univers-là plutôt qu'un autre (Principes, III, art. 46). Cette origine rationnelle et mathématique des principes est d'ailleurs ce qui oppose Descartes à la science scolastique, laquelle s'appuie sur l'expérience vulgaire (Principes, II, art. 37), en vertu du principe que de "l'être au connaître la conséquence est bonne" "loc.cit.", note 23. Bien qu'éclairante, la comparaison que Guérault établit entre la subordination de l'expérience à la raison chez Descartes, et le nouveau vecteur épistémologique qui "va sûrement du rationnel au réel et non point, à l'inverse de la réalité au général comme le professaient tous les philosophes depuis Aristote jusqu'à Bacon" (G. Bachelard, "Le nouvel esprit scientifique", op.cit., p. 8) nous paraît quelque peu excessive. Car, s'il est vrai que ce nouveau vecteur est bien l'indice du "progrès scientifique", il convient de ne pas oublier que l'épistémologie bachelardienne veut être une épistémologie "non-cartésienne" (Le nouvel esprit scientifique, chap. VI) Il est vrai, toutefois, que le récent travail de M. Vadée, G. Bachelard, ou le nouvel idéalisme épistémologique, Paris, éd. sociales, 1975, a su montrer que toute l'oeuvre de Bachelard est imprégnée de thèmes cartésiens idéalistes.

(102) N. Grimaldi, op.cit., p. 170.

(103) Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes, Paris, Vrin, 1953, p. 3.

(104) Lettre au Père Vatier, 22 février 1638, A.T., I, 563. Nous soulignons "suppositions". Voir aussi à Mersenne, 27 mai 1638; sur la date de cette dernière lettre, voir notre note 112.

(105) A.T., I, 563-564.

(106) Discours, VI, A.T., VI, 76, 11-26.

(107) A.T., I, 538.

(108) Lettre à Morin du 13 juillet 1638, A.T., II, 196-198.

(109) Dioptrique, disc. I<sup>er</sup>, A.T., VI, 81. Principes, III, 15: titre de l'article: "Qu'on peut user de diverses hypothèses pour expliquer les phénomènes des planètes", conclusion: "à cette fin les astronomes ont inventé trois différentes hypothèses, ou suppositions, qu'ils ont seulement tâché de rendre propres à expliquer tous les phénomènes, sans s'arrêter particulièrement à examiner si elles étaient avec cela conformes à la vérité". Principes, III, 19: "Je proposerai ici l'hypothèse qui me semble être la plus simple de

toutes et la plus commode, tant pour connaître les phénomènes que pour en rechercher les causes naturelles. Et cependant j'avertis que je ne prétends point qu'elle soit reçue comme entièrement conforme à la vérité, mais seulement comme une hypothèse qui peut être fausse".

(110) Sur la méthode hypothético-déductive, voir déjà les Regulae XII, A.T., 412, et suiv., et 418 et suiv.

(111) A Morin, 13 juillet 1638, A.T., II, 198.

(112) A.T., II, 141-143. La lettre est datée du 27 mai 1638 par A.T., mais Alquié, F.A., p. 61, note 2 "tient compte des corrections que" lui a "communiquées M.B. Rochot, éditeur de la correspondance de Mersenne".

(113) A Morin, 13 juillet 1638, A.T., II, 198. Nous soulignons.

(114) Descartes écrit à Mersenne le 27 juillet 1638: "Mr Des Argues m'oblige du soin qu'il lui plaît avoir de moi, en ce qu'il témoigne être marri de ce que je ne veux plus étudier en géométrie". Dira-t-on que Descartes abandonne cette science qui depuis 1619 permettait d'unifier sous la bannière de sa méthode toutes les autres sciences? Point du tout car, poursuit Descartes, "je n'ai résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature. Car s'il lui plaît de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connaîtra bien que toute ma physique n'est autre chose que géométrie", A.T., II, 268.

(115) Le Monde, chap. VII<sup>e</sup>, A.T., XI, 43.

(116) Principes, IV, 206.

(117) Ibid., III, 43.

(118) Ibid., III, 44.

(119) Ibid., III, 45. Sur le problème de la formation du monde, voir notre note 63.

(120) Dès "qu'on s'en pourra servir en même façon pour disposer les causes naturelles à produire les effets qu'on désirera", une explication fautive "ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie", Principes, III, 44. Toute la sixième partie du Discours est pleine de références à la valeur pratique et à l'utilité de la science.

(121) Le thème du philosophe au masque a été l'objet d'un ouvrage de M. Leroy, Descartes, le philosophe au masque, Paris, Rieder, 1929. "Les comédiens appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur

front,mettent un masque.Comme eux,au moment de monter sur ce théâtre du monde où,jusqu'ici je n'ai été que spectateur,je m'avance masqué",Cogitationes privatae,A.T,X,213.Si Descartes "revêt un masque"ce n'est pas pour"altérer les traits de son visage" mais seulement pour les "cacher",Objectiones septimae,A.T,VII,454,7-11.Quant à la prudence,Descartes recommande à Regius "de se taire dans certaines occasions,de ne pas donner au public tout ce qu'il pense"A.T,IV,256,15-19:"Sur les formes substantielles et les qualités réelles,quelle nécessité avez-vous de les rejeter ouvertement?Vous souvenez-vous pas que dans mes Météores j'ai prévenu en termes exprès que je ne les rejetais ni ne les niais aucunement,mais seulement que je n'en avais pas besoin pour expliquer mes raisons",A.M,V,112-113,cité par Denissoff,op.cit,p.43,note 30:"Je voudrais aussi surtout vous voir ne proposer jamais d'opinions nouvelles mais vous en tenir toujours de nom aux anciennes,et vous contenter de donner des raisons nouvelles,ce que personne ne pourrait critiquer;et qui saisi-rait bien vos raisons,en conclurait de lui-même ce que vous voudriez faire entendre",A.T,III,491,8-492,2;trad.A.M,V,111,cité par Denissoff,loc.cit.

(122)Le Monde,chap.V<sup>e</sup>,A.T,XI,31.

(123)E.Denissoff,op.cit.,p.48.

## Chapitre quatrième.

L'hypothèse du Dieu trompeur et la fiction du malin génie: penser l'impensable.

"Celui qui feint un Dieu trompeur, même le vrai Dieu, mais que ni lui ni les autres pour lesquels il fait cette supposition, ne connaissent encore assez distinctement, et qui ne se sert pas de cette fiction à mauvais dessein, pour tâcher de persuader aux autres quelque chose de faux touchant la divinité, mais seulement pour éclairer davantage l'entendement, et aussi afin de connaître lui-même, ou de donner à connaître aux autres plus clairement la nature de Dieu; celui-là dis-je, ne fait point de mal afin qu'il en vienne du bien, parce qu'il n'y a point du tout de malice en cela, mais il fait absolument un bien; et personne ne le peut reprendre, si ce n'est par calomnie".  
R. Descartes.

En faisant des lois qu'il a instituées en la nature, des idées "mentibus nostris ingentiae" (1), Dieu fonde à la fois la rationalité du monde et la rationalité de nos raisons, car le Dieu qui crée les vérités éternelles et les dépose en nos esprits, n'est autre que ce "Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis" (2). Face à l'incompréhensibilité de la toute-puissance divine naît alors la question de savoir si ce qui est évident pour la créature finie l'est aussi pour son créateur. C'est à ce doute sur le fondement métaphysique de la vérité modelée sur la science mathématique des Regulae que répondent les figures du Dieu trompeur et du malin génie.



En généralisant la critique du fondement sensible de la connaissance avec la possibilité de la folie et du rêve, Descartes soulève l'hypothèse d'une nature humaine intrinsèquement viciée. Mais en forgeant la fiction d'un "genius malignus" dont la "malitia" est provisoirement renforcée par la toute-puissance divine, Descartes aperçoit aussi que la question de la vérité et de l'erreur ouvrira nécessairement le procès de la nature de mon esprit et de son origine. L'esprit qui a voulu le doute méthodique obéit à une exigence qui dépasse la critique classique de la connaissance, et cette exigence rejaillit sur l'esprit lui-même qui devient, à son tour, une raison métaphysique de douter. Si son expérience "sceptique" amène Descartes à douter de l'évidence, elle le conduit cependant à montrer qu'un tel doute équivaut à penser l'impensable. En effet, Descartes trouve le "moyen de mettre en doute l'évidence sans douter de l'évidence" (3) en forgeant la fiction d'un revers total de notre conscience logique, fiction qui prend la forme d'une tromperie divine et menace la pensée d'erreur et d'illusion. Le doute ne naît donc pas de l'évidence mais des limites inhérentes à la finitude de la raison humaine.

Après avoir exposé les interprétations fort divergentes de H. Gouhier et de M. Guérout sur le statut et le rôle du Dieu trompeur et du malin génie, nous tenterons de montrer que la tromperie divine est liée à la doctrine de la création des vérités éternelles par un Dieu tout puissant et à l'ontologie de l'incompréhensible qui la soustend. Il apparaîtra, alors, que loin d'être rhétorique, la fiction du Dieu trompeur est fondée en raison et que c'est de la nécessité de cette fiction que



le sujet va pouvoir émerger comme le lieu de la critique de la rationalité de sa raison et de la rationalité du monde.

# I. Le Dieu trompeur et le malin génie.

## I. 1.. La thèse de H. Gouhier.

L'argument du Dieu trompeur et celui du malin génie sont à la fois distincts et complémentaires. Dire "un Dieu trompeur ou un malin génie" (4) c'est simplifier la structure de l'argument, lequel est un dyptique dont le premier volet est une "hypothèse métaphysique" et le second un "artifice méthodologique" (5). Le Dieu trompeur représente une existence possible dont je ne sais encore rien et qui naît d'un scrupule de l'intelligence inquiète quant à l'origine de son être. Le malin génie est une fiction méthodologique qui n'a aucune prétention à l'existence et dont l'essence n'a aucun secret pour moi puisque j'en suis l'auteur: "Le Dieu créateur qui peut tout, comme celui dont on m'a parlé au catéchisme, éveille en moi une supposition et une crainte d'ordre métaphysique, que seule la réflexion métaphysique pourra dissiper. Le malin génie est un mythe méthodologique, oeuvre de la volonté et de l'imagination appliquée à la mise au point d'un dispositif expérimental; le service qu'on lui demande est même d'éliminer ce qui était d'ordre métaphysique dans les hypothèse sur l'origine de mon être, afin d'éviter le risque de réviser les négations dont elles furent le prétexte" (6).

"Il y a longtemps, dit Descartes, que j'ai dans mon esprit (infixa quaedam est meae menti), qu'il y a un Dieu qui peut tout (Deum esse qui potest omnia), et par qui j'ai été créé et produit tel

que je suis" (7). Bien qu'hypothétique, cette "vetus opinio" suffit à fonder le doute à un niveau métaphysique et soulève une difficulté devant la raison en quête d'un fondement stable et ferme. En effet, tant que j'ignorerais l'origine de ma pensée, je ne pourrais connaître ni sa valeur, ni celle de la connaissance claire; la valeur de l'évidence n'est pas évidente tant que l'origine de mon être reste un mystère. Car si Dieu peut tout, si Dieu est vraiment tout puissant, qui me garantit que tout ce dont j'ai le sentiment n'est pas une illusion et que mes facultés de connaître ne sont pas trompeuses? Dieu peut-il faire que je croie à l'existence de choses qui n'existent pas? Peut-il faire 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"? (8). Au moment où cette ignorance intervient, les raisons naturelles de douter deviennent des raisons métaphysiques de douter: "...elles ne tiennent plus aux défauts que je constate dans mes connaissances mais à une inquiétude devant ce mystère de la puissance dont mon être et, par suite sa raison dépendent. Je redoute une volonté; je soupçonne un piège; j'ai peur d'une ruse: je ne crains plus seulement de me tromper, mais d'être trompé. Un nouveau scepticisme me sollicite qui est la conséquence d'un pessimisme. L'hypothèse du Dieu trompeur suggère un désespoir épistémologique que l'artifice du malin capte dans la fiction d'un désespoir méthodologique" (9). Après les sensations, la folie et le rêve, les arguments classiques qui fondent le doute naturel cessent. En feignant une tromperie universelle, c'est maintenant au tour de l'esprit de s'interroger sur ses titres de créances. Face au mystère qui entoure l'auteur de mon être, le doute métaphysique

s'ouvre sur deux problèmes: le premier est métaphysique et s'interroge sur l'origine de l'homme; le second est épistémologique et s'interroge sur l'origine de la raison.

Certes, il semble difficile de concevoir une telle tromperie chez un Dieu qui "est dit souverainement bon" (10) mais, quand bien même on sacrifiera aux craintes de ceux qui "aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant que de croire que toutes les autres choses sont incertaines" (11), en déguisant l'hypothèse de la tromperie divine sous la forme d'une fabula (12), force est d'admettre que si mon être actuel est le résultat du destin, du hasard (Epicure), ou d'un enchaînement continu et déterminé des choses (Stoïcisme), moins son auteur sera puissant, plus je me tromperai. A ce stade de l'itinéraire cartésien, le sujet se voit contraint de suspendre son jugement et de trouver ce point d'équilibre où "nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés" (13). L'équilibre, toutefois, s'avère précaire car l'enfance, la scolastique, revient en force avec son cortège d'anciennes opinions, de préjugés et de "mauvais usages". L'esprit probabiliste de l'homme habitué à agir alors qu'il est maintenant question de "méditer et de connaître" (14) a vite fait de dissocier le vrai du faux et d'abandonner la vérité - ou pour le moins la non-erreur qu'est la suspension du jugement - pour se contenter du vraisemblable: "C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires" (15). C'est ce retour de l'enfance avec ses opinions probables (16) que l'artifice méthodologique du malin génie a pour

fonction de combattre (17).

Que les vérités mathématiques ne soient pas absolument vraies ne veut pas dire qu'elles sont fausses, car entre le vrai et le faux il y a toujours, pour le philosophe non cartésien, le vraisemblable que l'habitude rend de plus en plus semblable au vrai. Comme dit Gouhier, "...il est raisonnable de ne pas attendre le rationnel et l'habitude donne aisément au raisonnable l'apparence trompeuse du rationnel" (18). Mais il n'en saurait être ainsi pour un Descartes qui, dès les Regulae, dénonçait sans ambages la philosophie "vulgaire" avec sa connaissance probable et l'exilait de la philosophie pour la confiner dans la "rhétorique" (19). Devant l'hypothèse du Dieu trompeur, je ne peux maintenir très longtemps les raisons métaphysiques de douter qu'elle invoque, car lorsque je fais l'addition de deux et trois je ne peux supposer sans artifice que Dieu me trompe. Rien, il est vrai, ne me permet de prouver le contraire, mais je tends si naturellement à croire qu'il est fort probable que Dieu ne me trompe pas que je me retrouve installé dans la fausse certitude du vraisemblable. Le doute doit donc se poursuivre, ce qui requiert de nouveaux moyens de douter: "Le doute méthodique ne sera maintenu devant l'évidence que si j'arrête le mouvement naturel de ma pensée vers le vraisemblable et, pour cela, il n'y a qu'un moyen: rétablir artificiellement l'équilibre entre le probable et le moins probable, rendre le second aussi probable que le premier. Je décide donc, par un acte purement volontaire, de me duper moi-même; je décrète le monde à l'envers; je ne me demande plus si Dieu est trompeur ni même s'il existe; je pose arbitrairement que toutes mes connaissances sont truquées et je vais voir ce qu'elles deviennent" (20). Seule une

pensée invraisemblable est à même d'éviter le vraisemblable. De fait, l'évidence n'est jamais mise en doute par Descartes. Pourtant, si je suis philosophe, j'ai le devoir intellectuel de me demander s'il n'y aurait pas un envers de l'évidence, de sorte que si l'expérience dubitative doit se poursuivre, c'est "à la condition de trouver un moyen de mettre en doute l'évidence sans douter de l'évidence" (21). Dans cette fabulation de la tromperie divine Descartes fait abstraction, parmi tous les attributs de Dieu, et en particulier celui de sa bonté, de la seule toute-puissance. Duperie volontaire, et non plus erreur volontaire, tout se passe "comme si" je vivais et je pensais dans un univers truqué et faussé. Oeuvre de ma volonté, le trucage n'est pas défini au niveau du vrai et du faux, là où le jugement se règle sur l'entendement, mais par-delà le vrai et le faux, là où le jugement suit l'imagination et la volonté.

Puisqu'aucune raison véritable ne discrédite ce qui me semble probable, puisque dans l'ignorance où je me trouve de la vraie nature de mon auteur toutes mes opinions débouchent sur le probable, je feins, je décide de me tromper moi-même par un acte de ma volonté, "...voluntate plane in contrarium versa..." (22), n'ayant d'autre justification que les nécessités imposées par la méthode. Aux raisons métaphysiques de douter Descartes substitue une fiction qui transforme l'erreur volontaire en tromperie universelle. Le malin génie est une idée factice (23); il est un être mythique, un faux Dieu, une sorte d'idole païenne (24). Il n'est pas "l'optimum Deum, fontem veritatis", mais un personnage fabuleux, un "genium aliquem malignum" qui n'existe que dans ma tête ou, mieux, qui

vide de toute prétention existentielle et sans référence à l'être possible, n'existe qu'en tant que fiction méthodologique; son existence est celle d'un service épistémologique que l'hypothèse du Dieu trompeur ne peut pas rendre. Et, si l'on peut dire avec Gouhier que "...fiction n'est pas raison mais ce qui permet d'éliminer les raisons" (25), il conviendra de ne jamais perdre de vue que le malin génie est une opération de la raison. Le malin génie n'a aucune signification métaphysique. Il est le produit de ma volonté qui impose à ma raison un scepticisme que cette dernière ne peut justifier honnêtement, et sa signification ne saurait être métaphysique puisque toutes les vérités métaphysiques, y compris celles de l'existence de Dieu et de sa véracité, sont mises entre parenthèses par mon libre arbitre qui suspend le jugement. Il naît de l'excès de la volonté sur l'entendement (26). Mais le malin génie a la vie courte, car il a la vie d'un artifice méthodologique qui disparaît avec sa possibilité même une fois son service rendu, c'est-à-dire lorsqu'est trouvée une première vérité, le cogito, qui seule résiste au trucage intégral: "...j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours (sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit). 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" (27). C'est sur le plan de l'existence que se révèle la vérité car, sans que l'on puisse parler de degrés d'évidence, le cogito jouit d'un statut

ontologique privilégié. Quelle que soit la puissance du Dieu trompeur, il ne peut faire que je n'existe pas pour autant que je pense. Oeuvre de ma volonté et de mon imagination, le malin génie est au-delà du rationnel et du raisonnable. N'ayant d'autre "existence" que celle que veut bien lui prêter ma volonté, le malin génie disparaît comme une possibilité qui n'est fondée dans aucune nécessité ontologique. Mais, demandera-t-on alors, l'hypothèse du Dieu trompeur ne disparaît-elle pas aussi? La réponse est négative car le Dieu trompeur est lié à une raison métaphysique de douter: "La valeur de l'évidence n'est pas évidente tant que l'origine de l'homme reste un mystère" (28). Mais, si l'artifice du malin génie ne fait que transformer la mise en question métaphysique en une hypothèse méthodologique, c'est grâce à cette fiction que je peux poser le problème de Dieu en des termes qui vont me conduire à sa véracité: "Et certes, puisque, je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique (valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet). Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter (ut autem etiam illa tollatur), je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose" (29).



## I. 2. La thèse de M. Guérout.

M. Guérout souscrit au principe de la distinction établie par Gouhier, mais il lui donne une toute autre signification: le Dieu trompeur est une de ces raisons de douter que la réflexion suggère naturellement à l'esprit, tandis que le malin génie est l'hypothèse vraiment métaphysique. Le premier n'exerce qu'une fonction psychologique et le second est le seul à exercer une fonction métaphysique. Bien qu'inscrits dans un cadre tout à fait différent, celui de la preuve ontologique (30), les arguments de Guérout rejoignent, sans les mentionner, ceux d'E. Gilson pour qui "l'argument du grand trompeur n'a pas pour objet de donner une garantie complémentaire à l'évidence", celle-ci n'en ayant pas besoin, mais de garantir le souvenir de l'évidence, lequel n'est pas une évidence (31).

L'hypothèse du Dieu trompeur appartient au plan de la nature. En dehors de toute réflexion philosophique, ma nature me pousse à douter de la vérité des propositions mathématiques lorsqu'à l'intuition des évidences s'est substitué leur souvenir. Le doute du Dieu trompeur porte naturellement sur le souvenir de mes évidences passées indépendamment des raisons qui les ont établies: "Car encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la consi-

dérer telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu..." (32). Ignorant le Dieu véritable, je m'appuie en effet sur l'opinion reçue de la société et de la tradition qu'il existe un Dieu capable de me tromper. En ce sens, le doute lié aux réflexions sur ma nature et à l'opinion d'un Dieu trompeur est "réel et non feint": "sur ce plan de la nature, l'idée du Dieu trompeur se développe d'elle-même; elle naît naturellement en vertu de notre statut psychologique, et n'a rien d'une fiction ni d'un artifice volontaire" (33).

Le doute qu'inspire le Dieu trompeur vis-à-vis du souvenir de mes évidences suffit à rendre la science incertaine dans la mesure où la vérité des conclusions de la science requiert la vérité des chaînons de la déduction. Guérault se demande alors s'il serait possible de trouver un moyen qui permettrait d'anéantir le doute du Dieu trompeur et de rétablir ainsi la vérité de la science; il en trouve deux. Le premier a trait au problème que nous avons déjà étudié, à savoir la substitution de l'intuition au souvenir, c'est-à-dire l'essai de réduire la déduction à l'intuition: "mais ma finitude empêche que cette opération puisse être jamais intégralement menée à bien" (34). L'autre moyen, qui consiste à détruire l'opinion qu'il existe un Dieu trompeur, s'avère être le meilleur mais, puisque le Dieu trompeur n'est pas une hypothèse métaphysique, le problème se pose de savoir si je peux découvrir un tel moyen en restant sur le plan de ma nature: "Indubitablement, répond Guérault, car non seulement ce moyen existe, mais il est à portée de

la main: je découvre, parmi toutes les idées claires et distinctes que renferme le trésor de mon esprit, une idée; celle de Dieu" (35), et tant que je considère attentivement cette idée, je ne peux de facto me soustraire à la certitude que Dieu, parfait et véracé, existe. Telle est la fonction de la preuve ontologique; substituer le Dieu véracé à l'opinion qu'il existe un Dieu trompeur. Dans des mots qui ne sont pas ceux de Guérault, mais qui peuvent résumer sa pensée, nous dirions que la preuve ontologique sert de principe d'économie à la méthode dans la mesure où elle nous dispense de refaire dans sa totalité le chemin méthodologique qui conduit à la vérité. Le souvenir est maintenant garanti et le facteur psychologique qui rendait l'évidence douteuse disparaît. "Ainsi, on pourrait dire que la preuve ontologique, prise au niveau de la nature, constitue l'organe naturel spécifique de la réfutation de l'opinion qu'il existe un Dieu trompeur" (36).

Alors que l'hypothèse du Dieu trompeur appartient au plan de la nature, celle du malin génie appartient, au contraire, "au plan de la métaphysique en tant que, sur ce plan, le philosophe intervient et, se distinguant de l'homme pur et simple, s'oppose délibérément aux exigences de la nature de son esprit en vue de rechercher la preuve métaphysique de leur légitimité. Loin de naître comme de soi et malgré moi sur le plan de la nature, elle surgit d'une décision préméditée par laquelle je me transporte au-delà de ce plan pour le juger" (37). Avec la "fiction" du malin génie je doute maintenant non plus du souvenir de l'évidence, mais de ce que je considérais autrefois comme très certain, à savoir de l'évidence actuelle des propositions claires et distinctes.

Je ne peux douter des propositions mathématiques lorsque j'ai l'intuition actuelle des raisons qui les démontrent; et pourtant je doute. Mais ce doute, dont l'hypothèse du malin génie frappe les simples vérités et les démonstrations mathématiques, est tout à fait exorbitant à la nature de l'homme. C'est la raison pour laquelle on ne le trouve qu'artificiellement, chez le philosophe qui, volontairement, se refuse d'accepter les certitudes imposées par la nature de son esprit. Il est une fiction qui s'oppose au réel selon cette exigence méthodologique qui réclame un doute radical pour une certitude entière: "La possibilité du doute à l'égard des évidences remémorées doit nécessairement se transformer en doute radical à l'égard des évidences actuelles, dès que je veux obéir au principe directeur d'une spéculation indubitable. Bref, le doute de fait issu de certaines imperfections de ma nature intellectuelle doit se muer en doute de droit, universel et radical, à l'égard de ma nature elle-même. Ainsi l'hypothèse du Malin Génie, bien que volontaire et systématique, paraît, dans cette perspective, être une conséquence obligée, - sous la condition d'une spéculation qui se veut indubitable - de l'hypothèse du Dieu trompeur" (38).

## II. Le Dieu trompeur et la doctrine de la création des vérités éternelles.

La question de la véracité divine ne se pose pas si les vérités sont éternelles, puisqu'elles sont la substance même de Dieu. Ce n'est que dans la mesure où la vérité est une créature, que l'hypothèse de la tromperie divine devient intelligible. En effet, si Dieu n'est pas le créateur des vérités, toute vérité est vraie pour Lui comme pour moi et

je n'ai nul besoin d'une garantie; le principe de ma rationalité est le principe de la rationalité divine, c'est-à-dire Dieu lui-même qui est la vérité. Par contre, si la vérité dépend de Dieu, si Dieu pose librement aussi bien l'ordre des essences que l'ordre des existences, je dois alors savoir quelle est la portée de cet acte libre de création, et toute la métaphysique se trouve soustendue par la recherche d'un critère de véracité qui puisse garantir la rationalité de mes raisons. Parti à la recherche d'un critère de vérité, d'un fondement ferme et stable pour les sciences, Descartes découvre dans l'acte créateur des vérités éternelles le mystère de l'arrière-fond ontologique qu'il suppose, la puissance absolue de Dieu.

Dieu trompeur et malin génie n'ont aucun sens dans des métaphysiques comme celles de saint Augustin, saint Thomas, Malebranche ou Leibniz: "...Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis; quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua" (39). Il ne saurait y avoir d'erreur dans l'intellect divin; Dieu est la vérité, et nos vérités sont éternelles dans la mesure où elles sont dans la substance intelligible de Dieu. "Ici et là, bien sûr, Dieu est source de vérité; dans la théologie classique, il l'est comme entendement; dans la théologie cartésienne, il l'est comme volonté. Que, dans le second cas comme dans le premier, l'entendement de Dieu coïncide avec sa volonté n'atténue pas la différence puisque la coïncidence aboutit à des conséquences opposées. Or, on ne se demande pas si un entendement est véracé ou non: la véracité inclut une intention qui relève de la volonté; mais il est normal de la mettre en question lorsque le vrai est à la merci du bon vouloir" (40).

Puisqu'un entendement divin ne saurait être que véridique, ce n'est donc que lorsque Dieu est pris comme volonté que le problème de la tromperie divine peut se poser.

Là où Gouhier voit une complémentarité entre l'argument du Dieu trompeur et celui du malin génie, Guérault voit une "opposition radicale". S'ils sont l'un et l'autre métaphysiques, puisqu'ils font appel à une conception métaphysique de la nature de Dieu et qu'ils prennent le contrepied de notre nature en rejetant provisoirement la valeur des évidences intellectuelles, l'hypothèse du Dieu trompeur semble en effet compatible avec notre nature, alors que celle du malin génie inspire un doute "intolérable" à cette nature; "Le doute fondé sur le Dieu trompeur constitue un intermédiaire entre les doutes purement naturels et le doute purement métaphysique du malin génie" (41). Le véritable enjeu du débat entre Gouhier et Guérault n'est pas le rôle que joue l'argument du Dieu trompeur ou du "grand trompeur" (Gilson) dans l'opération de garantie du souvenir de l'évidence. Cette thèse est en effet une des "interprétations les plus suggestives du grand trompeur" (42). Même si l'identification entre le Dieu trompeur et le malin génie, le "grand trompeur", se réalise aux dépens du malin génie (Gilson), le fait que Dieu garantisse le souvenir de l'évidence est un point acquis. "Il reste pourtant ceci: à un certain moment, Descartes est en possession d'une évidence dont il est rigoureusement impossible de douter, deux et trois font cinq; il la déclare suspecte au nom du Dieu inconnu et peut-être trompeur dont le mystère de notre origine rend l'hypothèse inévitable; le soupçon ne tombera qu'à devant la connaissance du vrai Dieu dont la perfection exclut

toute cause de tromperie. Cette situation et ce dénouement conduisent-ils nécessairement à l'idée que la véracité divine garantit l'évidence? Oui, si le problème soulevé par l'argument du Dieu trompeur est uniquement celui d'une garantie de la connaissance. Mais n'est-il que cela?" (43).

Le véritable enjeu du débat est la question du rapport entre le Dieu trompeur et la doctrine de la création des vérités éternelles. Guérout pose le problème en ces termes: l'hypothèse du Dieu trompeur "est-elle fondée, au moins en partie, sur la nature des choses, ayant sa racine dans certaines vérités de la philosophie cartésienne? Est-elle, au contraire, un artifice entièrement étranger à ces vérités, et tel que celles-ci une fois découvertes abolissent radicalement le prétexte au nom duquel on prétendait l'invoquer? Dans le premier cas, on conçoit que l'hypothèse est fondée sur la nature véritable de la toute-puissance divine et on la rattache, avec la doctrine des vérités éternelles, aux conséquences impliquées par cette toute-puissance prise en soi" (44). Ce qui, selon Guérout, est au coeur de la thèse défendue par Gouhier et Bréhier, c'est l'idée selon laquelle une tromperie universelle n'est pas étrangère à la nature de Dieu. La tromperie est une possibilité originellement offerte à Dieu, et cette possibilité se traduit, en l'homme, par un certain désespoir qui se rattache au mystère de son origine. Mais, parce qu'il est bon et que la tromperie est un mal, Dieu n'a pas voulu nous tromper. Le rapport entre le Dieu trompeur et les vérités éternelles créées est alors évident: de la même façon qu'il aurait pu créer d'autres vérités que celles que nous reconnaissons, Dieu

est libre de nous tromper. Aussi, dans l'attente de la démonstration de sa véracité - il est bon - qui apporte une garantie morale, le scepticisme qu'inspire le Dieu trompeur est lié à cette inquiétude quant à l'origine de notre être. "Dans le second cas, on conçoit que l'hypothèse ne saurait se fonder d'aucune façon sur la nature véritable de la toute-puissance divine, car celle-ci, bien entendue, la supprime nécessairement" (45). Pour Guérault, nous le savons, l'hypothèse du Dieu trompeur n'appartient pas au plan métaphysique de la nature de Dieu. Il n'est donc nullement besoin de faire appel ni à des considérations sur la nature de Dieu, sa toute-puissance de créateur des vérités éternelles, ni à l'inquiétude, ni au pessimisme, ni à la bonté de Dieu pour fonder l'hypothèse du Dieu trompeur. Seule la méconnaissance de la vraie nature de Dieu permet de formuler telle hypothèse: "Dès que nous réfléchissons si peu que ce soit sur la nature de Dieu, nous apercevons que non seulement sa bonté, mais que cette toute-puissance même, au nom de laquelle, par mégarde, nous lui attribuons le pouvoir de nous tromper, écarte cette possibilité" (46). Par conséquent, puisque la toute-puissance de Dieu peut par nature créer d'autres vérités que celles qu'elle a instituées, et qu'elle est incapable de tromper, il n'y a aucun rapport entre la doctrine de la création des vérités éternelles et l'hypothèse du Dieu trompeur.

Si à l'arrière-plan du doute hyperbolique se trouve la doctrine des vérités éternelles, "on ne voit plus bien la consistance que garderait cette interprétation du malin génie, comme une "pure fiction méthodologique" " (47). En réalité, ce n'est pas le malin génie mais le Dieu trompeur qui est lié à la théorie des vérités éternelles créées, et il



convient de comprendre que ce Dieu trompeur est un concept qui est à la fois forgé par l'homme et fondé en raison. Rappelons la thèse de Gouhier: l'argument du malin génie est une fiction méthodologique dont la portée principale est d'éviter que le douteux ne se transforme en probable et de forcer l'intelligence philosophique à ne se contenter que de la certitude absolue. Le Dieu trompeur, au contraire, est une hypothèse métaphysique: tant que je ne sais pas d'où me vient l'être, il est raisonnable de penser que je l'ai reçu d'un Dieu qui a fait comme une fausse vérité à mon usage, vérité qui serait sans valeur en ce qui le concerne. Face à cette lecture, E. Bréhier - qui conteste la distinction entre le Dieu trompeur et le malin génie - se demande s'il ne faut pas admettre "1<sup>o</sup> que l'hypothèse d'un Dieu trompeur, c'est-à-dire d'un être tout puissant qui nous trompe est aussi efficace pour produire le doute que la fiction du malin génie? 2<sup>o</sup> que l'hypothèse est elle-même équivalente à la fiction, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un tout-puissant trompeur?" (48). Tout en maintenant la légitimité de la distinction établie par Gouhier, nous pensons que le second point introduit par Bréhier mérite d'être pris en considération. Avec Gouhier, et contre Guérault, nous croyons que "la crainte d'un Dieu trompeur est née à la faveur de l'ignorance où j'étais de mon origine et très précisément de mes incertitudes sur la puissance absolue ou l'impuissance relative de la cause première" (49). L'hypothèse d'un Dieu trompeur et la doctrine de la création des vérités éternelles prennent l'une et l'autre pour point de départ l'idée d'un Dieu qui peut tout. Mais alors, qu'en est-il de la thèse de Guérault qui sépare l' "opinion",

de la théorie des vérités éternelles créées parce que le Dieu créateur des vérités est le Dieu infini, et donc le Dieu véridique? Il importe, ici, de respecter l'ordre des raisons, c'est-à-dire l'ordre analytique suivi dans les Méditations. En effet, de nombreux textes sembleraient contredire l'existence d'un rapport entre l'hypothèse d'un Dieu trompeur et la doctrine de la création des vérités éternelles (50) et donner, raison à Guérault.

Nul ne niera que la bonté est exclusive de la tromperie (51). Mais, ce qui fait problème c'est de savoir, d'une part, quand et comment Descartes fait appel à la bonté divine et, d'autre part, quelle est la signification et la portée de l'argument du Dieu trompeur. Selon Guérault, " Si cette hypothèse (scil., celle du Dieu trompeur) avait le même fondement que cette théorie (scil., celle de la création des vérités éternelles), elle s'appuierait comme elle sur la véritable connaissance de la toute-puissance de Dieu" (52). Or, comme la toute-puissance de Dieu exclut d'emblée la possibilité de la tromperie, l'hypothèse du Dieu trompeur ne se fonderait alors pas, comme le prétend Gouhier, sur le "mystère de notre origine" mais sur une fausse idée de la nature de Dieu: "Loin que l'hypothèse du Dieu trompeur repose sur notre connaissance de la nature de Dieu comme tout puissant et libre créateur des vérités éternelles, elle résulte au contraire de notre ignorance à cet égard, de l'absence de toute réflexion préliminaire sur son concept" (53). Deux commentaires s'imposent. D'abord, il est faux de dire que Descartes n'a pas réfléchi sur la toute-puissance divine: le Traité sur la divinité de 1628 et la théorie de la création des vérités éternelles

proposée peu après en 1630 en sont la preuve irréfutable. Ensuite, il apparaît que l'hypothèse de la tromperie divine est maintenue par Descartes après qu'il se soit objecté que "peut-être Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon" (54). En effet, il n'est pas contraire à la bonté de Dieu "de permettre que je me trompe quelquefois" (55). Et, quand bien même l'on suppose "que tout ce qui est dit d'un Dieu soit une fable (demonstratio esse fictitium)" (56), c'est le privilège de la nature de Dieu que de s'offrir à l'homme sous la forme d'un paradoxe: "...puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils (scil. "des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines") attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours" (57). Il est donc tout aussi probable que je me trompe si Dieu est tout puissant que si Dieu est impuissant. Cependant, ce qui nous a été légué par la tradition, par la société, par ouï-dire, c'est l'opinion que "Dieu qui nous a créés peut faire tout ce qu'il lui plaît" (58). Et c'est précisément cette opinion que défendent les théologiens des II<sup>des</sup> et VI<sup>es</sup> objections qui, se basant sur les Ecritures, prétendent que Dieu "souverain Seigneur de toutes choses, peut disposer de tout comme il lui plaît" et, par conséquent, être un "grand décepteur" (59). Certes, il s'agit là d'un grave contresens puisqu' "on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souve-

rain être ne se peut porter" (60). Pourtant, il n'en demeure pas moins que Descartes propose l'argument métaphysique de la tromperie divine dans la première méditation, en même temps qu'il rappelle, avec les théologiens classiques, que Dieu "dicitur enim summe bonus" (61).

La difficulté à laquelle achoppe la réflexion du commentateur consiste en ce que Descartes semble proposer un argument qui s'avère être contradictoire avec l'être de Dieu, lequel est indissociablement vérité et bonté. Cependant, la difficulté s'évanouit si l'on suit l'ordre analytique des Méditations, c'est-à-dire si l'on reconnaît l'utilité décisive du doute général et si l'on admet que c'est grâce à l'hypothèse du Dieu trompeur "...qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que découvrirons après être véritable" (62). Dans la mesure où l'absence d'un tel doute peut avoir des conséquences extrêmement négatives pour convaincre le lecteur savant du bien-fondé de la métaphysique de Descartes, et donc de sa physique (63), il importe de considérer le Dieu trompeur d'abord comme un argument dont le statut (épistémologique) est déterminé par sa fonction méthodologique dans l'économie du doute hyperbolique, puis comme une hypothèse métaphysique car, s'il est vrai que l'hypothèse du Dieu trompeur n'est pas seulement une "opinion" mais est un concept fondé en raison, ce concept a une portée épistémologique en ce sens qu'il vise à démontrer, à travers la fiction méthodologique du malin génie, que la raison humaine ne peut atteindre le vrai Dieu que par le biais d'une pensée déraisonnable qui met entre parenthèses la bonté de

Dieu. Il suffit, pour cela, que la malignité du génie soit renforcée par la puissance sans limite du Dieu dont Descartes a, dans son esprit, une "certaine opinion". Pensée déraisonnable, certes, mais dont le rôle est de permettre de connaître la vraie nature de Dieu. Ce qui est ici en jeu c'est donc de savoir de quel doute il s'agit lorsque nous doutons de Dieu. Or Descartes s'est clairement expliqué à ce sujet dans la lettre à Buitendijck de 1643: quant à la question de savoir "s'il est jamais permis de douter de Dieu", Descartes estime "qu'il faut distinguer ce qui dans un doute appartient à l'entendement, d'avec ce qui appartient à la volonté;...". Pour ce qui est de l'entendement, lequel n'est pas une faculté élective, "il est certain qu'il y en a plusieurs, de qui l'entendement peut douter de Dieu...": tel est le cas de ceux qui, mettant à part leur foi, peuvent "examiner par raison naturelle (naturali ratione) s'il y a un Dieu et ainsi douter de Dieu". Pour ce qui est de la volonté, "il faut aussi distinguer entre le doute qui regarde la fin, et celui qui regarde les moyens. Car si quelqu'un se propose pour but de douter de Dieu, afin de persister dans ce doute, il pèche grièvement de vouloir demeurer incertain sur une chose de tant d'importance. Mais si quelqu'un se propose ce doute, comme un moyen pour parvenir à une connaissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout à fait pieuse et honnête, parce que personne ne peut vouloir la fin, qu'il ne veuille aussi les moyens...Et celui-là aussi ne fait pas mal, qui pour la même fin ôte pour un temps de son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de la divinité". Il appert ainsi que l'on peut naturellement douter de l'existence de Dieu, ou plus précisément de la nature

du vrai Dieu, si l'on prend soin de ne pas faire de ce doute une fin, mais un moyen. Or, parce qu'il vise la connaissance du vrai Dieu, il est légitime que celui qui doute ôte provisoirement, c'est-à-dire méthodologiquement, de son esprit tout ce qu'il peut savoir de la divinité.

L'hypothèse du Dieu trompeur ne résulte alors pas de notre ignorance de la nature de Dieu, ou d'une "absence de toute réflexion préliminaire sur son concept", comme le prétend Guérout, mais de ce qui dans le doute appartient à la volonté et regarde les moyens. Pour des motifs épistémologiques fondés en raison, parmi tous les attributs qui, selon la tradition, conformément la nature divine, Descartes abstrait volontairement, c'est-à-dire librement, la seule toute-puissance et lui confère le pouvoir de tromper. Et si l'on s'étonne qu'il soit permis de "supposer quelque chose de faux en ce qui concerne Dieu", Descartes nous invite maintenant à distinguer "entre le vrai Dieu clairement connu, et les faux Dieux (inter verum Deum clare cognitum, et falsos Deos)". Car, s'il n'est ni permis, ni possible à l'esprit humain d'attribuer quelque chose de faux au Dieu clairement connu, "attribuer aux faux Dieux, c'est-à-dire ou aux malins esprits (malignis spiritibus), ou aux idoles ou aux autres sortes de divinités faussement imaginées par l'erreur de notre entendement (errore mentis humanae fictis)...et même aussi au vrai Dieu, lorsqu'il n'est que confusément connu (imo et vero Deo confuse tantum cognito), de lui attribuer, dis-je, par hypothèse (ex hypothesi) quelque chose de faux, ce peut être bien ou mal fait, selon que la fin pour laquelle on fait cette supposition est bonne ou mauvaise. Car tout ce qui est ainsi feint et attribué par hypothèse (Nam id quod ita fingitur et ex hypothesi tribuitur) n'est pas pour cela assuré par la volonté

comme vrai, mais seulement proposé à l'entendement pour être examiné, et partant il ne contient en soi aucune raison formelle de malice ou de bonté; mais s'il y en a, il l'emprunte ~~de~~ la fin pour laquelle cette supposition est faite" (64).

Il ne fait aucun doute que la bonté de Dieu exclut toute tromperie, car dès que l'on réfléchit sur la nature divine nous découvrons que celle-ci écarte la possibilité de la tromperie. Mais, contrairement à un Spinoza, par exemple, Descartes n'a pas d'intuition de Dieu. La connaissance du vrai Dieu requiert donc une longue méditation que nous construisons méthodiquement à partir de ce qui résiste au doute, le cogito, et de l'idée de perfection qui est en nous. Or, la preuve a posteriori n'apparaissant pas avant la Troisième méditation, et a fortiori la preuve a priori n'apparaissant pas avant la cinquième méditation, la connaissance confuse que nous avons jusqu'alors de Dieu autorise et légitime, voire même exige, le recours à la fiction méthodologique d'un "Deus deceptor" (65). Encore une fois la lettre à Buitendijck de 1643 explique sans la moindre ambiguïté le mouvement de la pensée cartésienne: "Ainsi donc celui qui feint un Dieu trompeur (is qui fingit Deum deceptorem), même le vrai Dieu, mais que ni lui ni les autres, pour lesquels il fait cette supposition, ne connaissent pas encore assez distinctement, et qui ne (se) sert pas de cette fiction à mauvais dessein, pour tâcher de persuader aux autres quelque chose de faux touchant la divinité, mais seulement pour éclairer davantage l'entendement, et aussi afin de connaître lui-même, ou de donner à connaître aux autres plus clairement la nature de Dieu (sed solum ad intellectum magis illustrandum, aut etiam ad naturam Dei cognoscendam, aut aliis

clarius ostendendam); celui-là dis-je, ne fait point de mal afin qu'il en vienne du bien, parce qu'il n'y a point du tout de malice en cela, mais il fait absolument un bien; et personne ne le peut reprendre, si ce n'est par calomnie" (66).

Si l'hypothèse de la tromperie divine ne peut être formulée que dans l'ignorance de la vraie nature de Dieu, elle n'en est pas moins fondée en raison sur une connaissance, certes confuse, de cette nature, celle de la toute-puissance véhiculée par la "vetus opinio". Descartes lui-même, il est vrai, reconnaît dans la troisième méditation que "la raison de douter qui dépend de cette seule opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais, précise-t-il, afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose" (67). A la fin de la troisième méditation, une fois démontrée l'existence de Dieu, Descartes revient sur l'argument de la tromperie divine pour conclure: "D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie (fraudem et deceptionem) dépend nécessairement de quelque imperfection" (68). La formule peut paraître excessivement laconique lorsqu'il s'agit de répondre à un problème qui met un sceau si original sur la métaphysique et la théodicée cartésiennes. Mais le lecteur avisé et consciencieux qui a suivi Descartes à travers le doute, le cogito et l'idée de parfait n'a besoin d'aucune autre explication pour s'assurer de la véracité



divine. Et pourtant, Descartes revient derechef sur ce problème dès le début de la quatrième méditation: "Car premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie (fallacia vel deceptione) il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoi qu'il semble que pouvoir tromper (posse fallere) soit une marque de subtilité, ou de puissance (acuminis aut potentiae argumentum), toutefois vouloir tromper (velle fallere) témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice (malitiam vel imbecillitatem). Et partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu" (69). Tout puissant, Dieu peut tromper; entendons: Dieu a la pouvoir de tromper, la potentia fallendi, mais il n'a pas la volonté de me tromper, la voluntas fallendi. Nulle fiction ici; l'argument du Dieu trompeur est une hypothèse métaphysique, un concept fondé en raison, qui se concentre exclusivement sur l'omnipotence insondable et "l'aséité positive" du Dieu créateur des vérités éternelles dont le mystère même garantit la puissance. Que l'hypothèse du Dieu trompeur soit "équivalente" à la fiction du malin génie, nous le concédons volontiers à M. Bréhier dans la mesure où "il s'agit dans les deux cas d'un tout-puissant trompeur". Mais il ne s'agit là que d'une équivalence formelle, car seul le malin génie est une fiction épistémologique, un recours méthodologique qui nie provisoirement et sans fondement réel la bonté de Dieu afin de maintenir l'actualité du doute. Ceci se dégage en pleine lumière de l'énoncé de la première méditation: "Je supposerai donc (Supponam igitur) qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité (non optimum Deum, fontem veritatis), mais un certain mauvais génie (sed genium aliquem malignum),

non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper" (70). Ce que Dieu ne peut pas faire c'est vouloir tromper car étant parfait, "omnis bonitatis veritatisque fontem" (71), la tromperie entendue comme l'acte volontaire d'une malitia anéantirait la définition même de Dieu, c'est-à-dire son être (72). Dieu ne peut être source de vérité sans être source de bonté. Ce que Dieu ne peut pas faire, c'est alors la fiction du malin génie qui, le temps d'un doute, le fera.

Prise comme l'effet de la volonté divine, la tromperie est donc contradictoire avec l'être de Dieu du fait que "la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel le souverain être ne se peut porter" (73). Mais, alors que le malin génie, qui symbolise la volonté de tromper - voluntas fallendi - est une fiction épistémologique, le Dieu trompeur, qui symbolise la puissance de tromper - potestas fallendi - est une hypothèse métaphysique fondée en raison. L'erreur de Guérault consiste à avoir pris la bonté divine comme un terminus a quo lorsqu'elle est un terminus ad quem, et d'avoir donné une signification métaphysique à un argument, le malin génie, qui n'existe que comme recours méthodologique. Tout autant que les théologiens classiques, et certainement mieux que les théologiens des II<sup>des</sup> et VI<sup>es</sup> objections, Descartes sait que la bonté est exclusive de la tromperie. Mais, comme il insiste à Buitendijck en 1643, pour connaître la nature du vrai Dieu, c'est-à-dire la nature d'un Dieu tout puissant créateur des vérités éternelles, il est nécessaire de passer par la fiction de ce que Dieu n'est pas et que la volonté propose à l'entendement. Car si c'est

volontairement que je forge la fiction d'une "malitia" divine, d'un "genius malignus", si j'ignore provisoirement le "Bon Dieu" du catéchisme, je le fais pour des raisons strictement méthodologiques, afin d'assurer la connaissance d'un Dieu non trompeur. Que Dieu soit trompeur, voilà l'argument vraiment métaphysique. Et si l'hypothèse de la tromperie divine est d'ordre métaphysique, c'est parce qu'elle est liée à la doctrine de la création des vérités éternelles, c'est-à-dire parce qu'elle est fondée en raison sur ce Dieu dont la "puissance est incompréhensible" et nous inquiète au point d'en faire une source d'erreur (74).

### III. La toute-puissance divine et l'ontologie de l'incompréhensible.

La doctrine de la création des vérités éternelles ouvre une brèche dans l'unité et l'autosuffisance du savoir modelé sur les mathématiques. Les vérités mathématiques étant elles aussi sujettes à l'acte créateur d'un Deus omnipotens, la thèse cartésienne des vérités éternelles intervient comme la découverte d'une autre fondation du savoir: "Descartes découvre une dimension de l'Etre que les Regulae et ses travaux scientifiques semblent avoir ignorée, et qui se révèle, en sa sublimité profonde, dans la lettre où, le 15 avril 1630, Descartes fait part à Mersenne de la création des vérités éternelles. C'en est alors fini de toute suffisance de l'objet, et le Monde étalé sur un plan, où se confondaient objets physiques et objets mathématiques, apparaît soudain sur l'arrière-fond ontologique qu'il suppose" (75). Certes, en déposant les vérités éternelles dans nos âmes Dieu se fait connaître, mais "nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions...sa puissance

est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre;..." (76). La conséquence est capitale: l'évidence n'est telle que dans la mesure où nous connaissons l'incompréhensibilité de Dieu (77).

### III. I. Liberté et indifférence.

Si la liberté divine est devenue, depuis 1630, le thème principal de la métaphysique cartésienne, elle n'en est plus le seul objet à partir de 1637 lorsque le Cogito est explicitement formulé. Le problème décisif de la métaphysique se transforme alors en celui des rapports entre la liberté divine et la liberté humaine. Il semble cependant que la thèse de la création des vérités éternelles rende le problème insoluble. Comment, en effet, parler de liberté humaine si tout ce qui appartient à notre monde dépend de Dieu? Peut-on parler de liberté humaine si Dieu a préordonné toutes choses? (78). Peut-on parler d'actes libres si "toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon, qu'il est aussi la cause de tous ceux qui en dépendent" (79)? Conscient des énormes difficultés que présente l'essai de concilier la liberté humaine et la préordination divine, Descartes préfère remarquer que "...notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez

d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées;..."

(80). En fait, il s'agit là d'une concession de peu de conséquence puisque pour définir notre liberté Descartes renvoie toujours au témoignage de notre conscience; notre propre expérience suffit pour nous savoir libres: "je n'ai rien supposé ou avancé, touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, et qui est très connu par la lumière naturelle;..." (81).

Selon E. Gilson, Descartes n'aurait pas de doctrine propre de la liberté. D'abord hostile à la liberté d'indifférence des Molinistes, pour qui l'indifférence est essentielle à la liberté, partisan des thomistes, Descartes se rallierait plus tard aux Molinistes dans les Principes et dans les lettres à Mesland: "Dans les Méditations, Descartes combattait la liberté d'indifférence; il s'opposait donc à Molina. Dans les Principes, il dit au contraire: "Nous sommes assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous". C'est donc qu'à ses yeux l'indifférence constitue soit la liberté, soit un élément indispensable de la liberté. Descartes est donc maintenant un partisan de Molina" (82). Les motifs qui rendent compte de cette "sorte d'éclectisme théologique" (83) sont simples: il s'agirait d'opportunisme afin d'assurer l'enseignement de la philosophie cartésienne dans les collèges de jésuites et d'éviter de prendre parti dans la querelle janséniste (84). Sans méconnaître qu'il y ait une évolution dans la pensée de Descartes sur la liberté, F. Alquié se refuse à croire que celle-ci soit un tissu

d'emprunts et le fruit des circonstances. Certes, la théorie cartésienne de la liberté est pénétrée de théologie, mais "il n'est pas besoin d'aller chercher ici, avec M. Gilson, les sources du cartésianisme en Gibieuf ou en Molina: la seule fidélité à l'homme explique assez la nécessaire contradiction de la conception cartésienne..." (85). Descartes écrit dans la quatrième méditation: "...cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent" (86). L'indifférence apparaît ici comme le fruit de l'ignorance de ce qui est vrai et de ce qui est bien. En effet, dans la mesure où l'homme connaît le vrai et le bien, il ne saurait être, à la différence de Dieu, indifférent. C'est ce que continue d'affirmer Descartes dans les Sixièmes réponses, allant même plus loin que dans la quatrième méditation: "...l'indifférence n'est point de l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libres, quand l'ignorance du bien et du vrai nous rend indifférents, mais principalement aussi lorsque la claire et distincte connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche" (87). Mais la pensée de Descartes a évolué, comme le montrent les lettres à Mesland de 1644 et 1645 où Descartes reconnaît en l'homme l'existence d'un pouvoir positif de choix, que l'on peut aussi nommer indifférence et qui n'est en rien déterminé par la connaissance claire puisque nous pouvons choisir

librement le faux et le mal en présence du vrai et du bien. Alquié explique cette évolution par la prévalence de la morale dans les Principes de la philosophie, lesquels précisent que la liberté est "la principale perfection de l'homme" (88): "...après 1641,...la réflexion devient morale, le problème de la responsabilité apparaît, et l'indifférence, maintenant entendue comme pouvoir de choix, est assimilée à la liberté...Et, précise le texte latin des Principes (sur ce point plus clair que le français), ce qui fait notre valeur quand nous adhérons au vrai, c'est notre pouvoir de n'y pas adhérer" (89). La fonction didactique des Principes empêchant son auteur de discourir trop longuement et trop en détails sur la liberté positive de choix, c'est dans les lettres au P. Mesland qu'Alquié trouve le "développement le plus parfait de la doctrine cartésienne de la liberté" (90). La lettre du 2 mai 1644 commence par rappeler que "ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate" de sorte qu' "il est malaisé, et même, comme je crois impossible" de refuser l'évidence "pendant qu'on demeure en cette pensée" (91). Mais, le caractère inconstant et fugace de l'attention provoque le doute, la suspension du jugement, voire même la formation d'un jugement contraire (92). Aussi, même si Descartes définit la liberté non par l'indifférence, comme le veulent les Jésuites, mais par "une puissance réelle et positive de se déterminer" (93), il faut attendre la lettre du 9 février 1645 pour trouver une distinction entre l'indifférence-ignorance, qui vient du manque de clarté, et l'indifférence qu'est "la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires" - positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis (94). Comme

dans la lettre du 2 mai 1644 et comme dans la quatrième méditation, l'indifférence-ignorance joue, il est vrai, un rôle inférieur, mais Descartes précise maintenant que la faculté positive de choix se rencontre "non seulement dans les actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres; à tel point que, lorsqu'une raison évidente nous porte d'un côté, bien que moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre" (95).

Contrairement à ce qu'avance E. Gilson, il n'y a donc aucune contradiction dans les textes successifs de Descartes sur la liberté humaine. Tout au contraire, force est d'admettre qu'il y a une conception cartésienne de la liberté, une conception originale qui fait de cette liberté un pouvoir absolu de choisir le mal et l'erreur là où nous connaissons le bien et le vrai.

Que nous connaissions la liberté par la seule expérience que nous en avons à partir de la conscience, "Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car, en même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien" (96). Il apparaît donc que la toute-puissance de Dieu non seulement n'est pas contradictoire avec notre liberté, mais



que, rendue manifeste sous la forme de la tromperie, elle est le signe que nous sommes libres puisque c'est elle qui, en posant la nécessité d'un critère de véracité, nous amène à douter volontairement, c'est-à-dire librement, de tout. Il y a un puissant vent de nouveauté qui souffle dans la doctrine cartésienne de la liberté car avec le Cogito, la première évidence, c'est aussi la liberté qui nous est donnée dans le doute. La suspension du jugement n'est-elle pas une nostalgie de la liberté? Certes, puisqu'il n'y a aucune solution au problème de la vérité si ce n'est à travers l'arbitrage surnaturel, on ne doit pas oublier que le Cogito requiert la garantie divine. Mais on doit aussi comprendre que le surgissement du Cogito compromet la stabilité de l'ordre théologique en instaurant, même de façon précaire, l'ordre de la liberté humaine. Certes, encore, c'est seulement en tant que néant que l'autonomie de la raison humaine s'affirme, mais l'aspect négatif de la liberté se combine avec une liberté constructive et positive qu'est la facultas positiva de se déterminer entre deux contraires. Quelque peu libérée des conclusions auxquelles elle conduit, l'affirmation suivante de J.P. Sartre résume bien l'intime relation qui existe entre le doute méthodique et la liberté; "Le doute atteint toutes les propositions qui affirment quelque chose en dehors de notre pensée, c'est-à-dire que je puis mettre tous les existants entre parenthèses, je suis en plein exercice de ma liberté lorsque, vide et néant moi-même, je néantis tout ce qui existe. Le doute est rupture de contact avec l'être; par lui, l'homme a la possibilité permanente de se désengluier de l'univers existant et de le contempler soudain de haut comme une pure succession de fantasmes. En ce sens,

c'est la plus magnifique affirmation du règne humain: l'hypothèse du Malin Génie, en effet, montre clairement que l'homme peut échapper à toutes les tromperies, à toutes les embûches; il y a un ordre du vrai, parce que l'homme est libre; et si même cet ordre n'existait pas, il suffirait que l'homme fût libre pour qu'il n'y ait jamais de règne de l'erreur" (97). S'il faut se garder de trop suivre Sartre, c'est parce que le principe qui régit sa lecture est incorrect. Comment dire que Descartes "a conçu la liberté divine comme toute semblable à sa propre liberté" (98) lorsque Descartes ne cesse de répéter que tout ce qui existe - et donc l'homme - dépend de Dieu et que l'homme - et donc ses facultés - est fini alors que Dieu est infini? En réalité, là où, en Dieu, videre et velle sont une même chose, en l'homme il y a séparation de deux facultés de valeur opposée. Puisque l'homme, à la différence de Dieu, trouve "déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu" (99), il ne surgit pas dans la liberté mais pour un certain type de liberté. Le mouvement de la volonté qui se soumet à l'entendement (100) a bien une origine transmondaine.

C'est à propos de la description du mécanisme de l'erreur, et donc sous le registre du vrai et du faux, que Descartes introduit dans les Méditations sa conception de la liberté, laquelle n'est qu'un autre nom de la volonté: "voluntas, sive arbitrii libertas" (101). L'existence de Dieu une fois démontrée, il faut admettre que Dieu ne peut être trompeur et qu'il ne peut m'avoir donné de "puissance pour faillir" (102). Et cependant, force est de reconnaître que je me trompe en maintes occasions: ne pensant plus à Dieu, mais "revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs..."

(103). Dans le contexte où il apparaît, le "revenant à moi" - ad me reversus - indique sans ambages que n'étant pas l'Etre souverainement parfait, je suis, en tant qu'être fini, la cause de mes erreurs. Loin d'être imputable à Dieu, ce qui serait une contradiction qui anéantirait l'être de Dieu, l'erreur est donc imputable à la finitude de mon entendement. Plus précisément, si je suis créé et que mon entendement est fini, l'erreur n'est pas une pure négation mais une privation de quelque connaissance que je devrais posséder grâce à mon pouvoir de discerner le vrai d'avec le faux. Au "revenant à moi" s'ajoute maintenant le "me regardant de plus près" - ad me propius accedens - (104) grâce auquel je trouve que mes erreurs "dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre: c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté" (105). Pris seul, l'entendement n'est pas la source de l'erreur car il ne fait que concevoir les idées des choses sans nier et affirmer; parce qu'il est fini, nous avons vu qu'on ne saurait l'accuser d'être privé d'idées qu'il ne peut avoir (négation). Quant à la volonté, l'expérience -experior - me révèle qu'elle est "si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes" (106); elle ne saurait donc être, elle non plus, la source de mes erreurs. De la volonté il faut même dire que "c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu" (107). "Principalement" - et non pas uniquement car cette ressemblance avec Dieu se réfère à la notion de volonté et non à sa portée -, c'est-à-dire "in se formaliter et praecise spectata" (108), "elle consiste seulement 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 agissions en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne" - ut nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus - (109).

La volonté, ou libre arbitre, n'est pas, dans les Méditations, l'indifférence, laquelle est le plus bas degré de ma liberté. L'indifférence est liée à l'imperfection de mon savoir qui, comme Descartes le rappellera dans les Réponses aux sixièmes objections (110), m'empêche de pencher dans un sens ou dans un autre, à l'opposé du cas dans lequel d'une grande clarté dans mon entendement suit une grande inclination de ma volonté. L'indifférence n'est pas non plus la cause de mes erreurs, lesquelles naissent "de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample 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;..." (111). Ainsi, puisque la lumière naturelle enseigne que la volonté ne doit pas provoquer le jugement tant que l'entendement n'est pas pleinement éclairé - "La connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté" (112) -, l'erreur ne vient pas des facultés de l'entendement et de la volonté, mais de mes opérations sur ces facultés (113).

Mais, demandera-t-on, "si je suis d'autant plus libre que je suis moins indifférent, ne conviendrait-il pas d'en conclure: Dieu jouit éternellement de cette parfaite liberté que l'homme expérimente parfois lorsque l'évidence abolit toute indifférence"? (114). Question sans aucun doute fondamentale que les auteurs des Sixièmes objections formule-

ront dans leur sixième scrupule. En faisant de l'indifférence une imperfection Descartes ne détruit-il pas entièrement la liberté divine, et Dieu n'aurait-il pas eu alors, lui qui est, selon la foi, indifférent, la possibilité de créer un autre monde, voire même de n'en créer aucun? (115). En réalité, le reproche de nos théologiens est parfaitement injustifié, car cette théorie de l'indifférence-ignorance ne vaut que pour la volonté humaine. Descartes ne cessera de répéter que Dieu est "maxime indifferenter" (116); en Dieu "libre et indifférent vont ensemble" (117); "Quant à la liberté du franc arbitre, il est certain que celle qui se retrouve en Dieu est bien différente de celle qui est en nous, d'autant plus qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement humain, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté" (118).

Indifférence-ignorance, pour l'homme, indifférence-toute-puissance, pour Dieu. Plus précis que le français, le latin dit: "Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferenter ad omnia quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset" (119). Le problème ici posé est celui de la relation entre l'entendement divin et la volonté divine, et les termes en lesquels il est posé permettent à Descartes d'ajouter derechef: "Neque hic loquor

de prioritare temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant (scil. Scholastici), ita scilicet ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum", ce que le traducteur rend ainsi: "Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'Ecole, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre" (120). Ainsi, prétendre que les vérités éternelles, qui sont un produit direct de la volonté divine, sont indépendantes de Dieu, c'est "parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne" (121) qui constate passivement, et comme malgré lui, des vérités qui font partie de son entendement. Tandis que chez l'homme la connaissance doit précéder et déterminer la volonté et que l'indifférence est un défaut de cette connaissance. "une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance" (122), puisque rien ne le détermine. Mais alors, si rien ne détermine la volonté divine, la volonté divine détermine-t-elle? Peut-on parler de volontarisme divin chez Descartes?

### III. 2. "Ne quidem ratione".

S'interrogeant "Utrum in Deo sit scientia", saint Thomas passe par l'argument de l' "immaterialitas" pour affirmer: "Unde, cum Deus sit in summo immaterialis, ut ex superioribus (q.7,a.1) patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis" (123). Parce que Dieu est avant tout esprit et connaissant, la considération de sa volonté dans la Somme

théologique vient après celle des idées et de la vérité. Ainsi, demandant maintenant "Utrum in Deo sit voluntas", saint Thomas répond: "In Deo voluntatem esse; sicut in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur...Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle" (124). Bien qu'intelligence et volonté soient deux puissances accouplées qui agissent également l'une sur l'autre, et bien qu'en Dieu suum intelligere soit, tout comme suum velle, suum esse, saint Thomas tend à donner une certaine prééminence à l'entendement sur la volonté, ratione ratiocinata, dit Descartes, donc logique, pour le moins.

Trois raisons principales pourraient sans doute donner à penser que, selon saint Thomas, la volonté l'emporte sur l'intelligence: d'abord, la dignité de son objet, le bien; ensuite, le fait qu'il y ait un progrès dans les facultés de l'âme, c'est-à-dire, ici, un progrès naturel de l'acte intellectuel à l'acte volontaire et, enfin, le fait que selon le témoignage de saint Paul, l'habitus le plus parfait, la charité, se trouve dans la volonté (125). Toutefois, "absolument parlant, l'intelligence est supérieure à la volonté (simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas)" (126), principalement parce que l'objet de la volonté est compris dans celui de l'intelligence. Ce n'est donc que relativement et par comparaison que l'on peut dire que la volonté est supérieure à l'entendement car, "si intelligence et volonté sont considérées en elles-mêmes (secundum se), l'intelligence est la faculté la plus élevée" (127). En effet, autant une chose est plus simple et plus abstraite, autant elle est plus élevée; or, l'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que celui de la volonté. Comme l'écrit Gilson,

"Par essence, l'intellect a pour fonction d'appréhender l'être et le vrai pris dans leur universalité; la volonté, d'autre part, est par essence l'appétit du bien en général. Si on les compare de ce point de vue, l'intellect apparaît comme plus éminent et plus noble que la volonté, parce que l'objet de la volonté est compris et inclus dans celui de l'intellect" (128). Même s'il est vrai qu'il y a inclusion réciproque de l'entendement et de la volonté, même s'il est vrai que, tout en maintenant le primat de l'intelligence sur la volonté, le De Veritate, q. 22, art. 11 ajoute des restrictions en faveur de cette dernière, l'autorité d'Aristote dont se réclame saint Thomas (129) sous-entend que l'intellectualisme prévaut dans la pensée du Docteur Angélique. La distinction des deux facultés n'est certes que logique, ratione ratiocinata écrit Descartes, mais le "voluntas consequitur intellectum" (130) traduit une profonde inspiration intellectualiste.

Nous venons de voir que chez saint Thomas la volonté suit l'intelligence car Dieu veut par cela seul qu'il connaît. Mais alors, demandera-t-on, Dieu peut-il ne pas vouloir? Excluant tout type de réponse qui excèderait la distinction seulement logique entre intelligence et volonté, la réponse est cependant positive si cette affirmation est limitée aux choses qui enferment en elles-mêmes quelque contradiction: "Vouloir qu'une même chose soit, en même temps et sous le même rapport, elle-même et son contraire, c'est vouloir qu'elle soit et qu'en même temps elle ne soit pas; c'est donc vouloir ce qui est, de soi, contradictoire et impossible. Souvenons-nous d'ailleurs de la raison pour laquelle Dieu veut les choses. Il ne les veut, avons-nous dit,



qu'en tant qu'elles participent à sa ressemblance. Mais la première condition que doivent remplir les choses pour ressembler à Dieu, c'est d'être, puisque Dieu est l'Être premier, source de tout être. Dieu n'aurait aucune raison de vouloir ce qui serait incompatible avec la nature de l'être. Or, poser le contradictoire, c'est poser un être qui se détruit soi-même; c'est poser à la fois l'être et le non-être. Dieu ne peut donc pas vouloir le contradictoire, et c'est aussi la seule limite qu'il convienne d'assigner à sa toute-puissante volonté" (131).

Le chapitre 84 du premier livre de la Somme contre les gentils met en lumière la position de saint Thomas: "Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia. Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale", c'est-à-dire que l'on affirmerait, selon cet exemple, que le rationnel est irrationnel. Conformément à la théologie thomiste, en voulant son propre être, qui est sa bonté, Dieu veut tous les autres êtres dans la mesure où ils lui ressemblent. Or lorsqu'une chose répugne à la raison d'être en tant que tel, l'esse, il ne peut plus y avoir de ressemblance avec Dieu qui est l'Ipsum Esse et celui qui donne l'esse aux créatures: "Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis in quantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis in quantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens".

L'analogie est frappante: de la même manière qu'il répugne à la raison de l'homme d'être irrationnelle, il répugne à la raison d'être comme être qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. En effet, vouloir ce

qui n'est pas indispensable à quelque chose, ce qui n'a pas de "convenientia" avec ce qui est voulu, c'est vouloir des choses impossibles, à moins que cette volonté ne soit le fruit de "l'erreur de celui qui ne comprend pas la propriété des choses (rerum proprietatem)". En plus de la raison fondamentale qui exclut la contemporanéité (actus) de l'être et du non-être, la considération de la "proprietas rerum" renforce le primat de l'intelligence sur la volonté sous la forme de la présence dans l'intelligence divine d'idées, ou "formae", régulatrices de l'existence des choses. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre les deux textes suivants: "Intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri" et "Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut Sapientiae 11,21 dicitur: Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine" (132).

Or c'est dans le contexte du refus d'une distinction même logique - simpliciter, ratione ratiocinata - que s'inscrit ce que l'on peut lire dans la lettre à Mersenne du 27 mai 1630: "Car c'est en Dieu même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, ne quidem ratione" (133), pas même logiquement. De fait, les prises de position cartésiennes sur l'identité de l'entendement, terme qui traduit au XVII<sup>e</sup> siècle l'intelligence des scolastiques, et de la volonté sont nombreuses: nous ne devons "concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; ...car il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure", si bien "qu'en Dieu videre et velle

ne sont qu'une même chose" (134); "en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître" (135); Dieu "entend et veut, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais toujours par une même et très simple action, il entend, veut et fait tout" (136). Si l'on se base sur ces quelques exemples, il semble bien que c'est dans la plus pure tradition de la théologie classique que Descartes affirme l'identité, en Dieu, de l'entendement et de la volonté. Toutefois, de la même façon que nous avons identifié chez saint Thomas une certaine prééminence de l'intelligence sur la volonté, nous voyons chez Descartes une certaine prééminence de la volonté sur l'entendement, et cela dans le cadre de sa doctrine de la création des vérités éternelles. En réalité, il faut voir dans le "ne quidem ratione" l'indice que "le retournement" de la relation entre l'entendement et la volonté chez le Dieu de Descartes "n'est concevable qu'une fois la distinction abolie radicalement" (137). Là où certaines formules pourraient prêter à confusion, le "ne quidem ratione" vient renforcer, contre le thomisme, l'identité entre entendement et volonté. En effet, au chapitre des attributs divins, toute supériorité de l'un sur l'autre est effacée, et au chapitre de la création du monde, les facultés du créateur sont indiscernables: "Les pages sur la création des vérités éternelles suggèrent une priorité de la volonté sur l'entendement simplement parce que nous persistons à identifier les vérités éternelles avec l'entendement divin. Mais quand celles-ci sont des créatures, elles tiennent à l'être du monde et non à l'essence du Créateur" (138). Aussi, lorsque Descartes affirme maintes fois, à l'occasion de la théorie des vérités éternelles créées, que Dieu ne veut

pas quelque chose parce qu'il le connaît, mais qu'il le connaît parce qu'il le veut (139), ce retournement indéniable ne signifie nullement la subordination de l'entendement à la volonté: "Ici et là, on ne parle pas du même entendement. Dans l'augustinisme et le thomiste, cet entendement est le lieu des Idées exemplaires et des Vérités éternelles; la simplicité divine n'interdit pas une distinction ratione avec la volonté, distinction prenant immédiatement forme d'une priorité de l'entendement sur le vouloir. Dans le cartésianisme, le ne quidem ratione exclut cette distinction, ce qui implique non pas un changement de priorité mais le refus de toute priorité" (140). Si, donc, on ne peut manquer d'être frappé, à la lecture des textes relatifs à la doctrine de la création des vérités éternelles, par l'insistance que Descartes met sur la volonté divine, Gouhier nous invite à prendre la juste mesure du "retournement". D'accord sur ce point avec J. Laporte (141), il nous rappelle que cette volonté divine dont dépendent les vérités éternelles est intelligible. Sa conclusion, si l'on peut dire, est que "l'immanence réciproque de l'entendement et de la volonté entraîne l'entendement dans le mystère de la volonté de Dieu: c'est pourquoi l'entendement infini indiscernable ne quidem ratione de la volonté infinie nous est aussi inaccessible que cette volonté...La création des vérités éternelles exprime cette transcendance de l'entendement que son infinité entraîne dans le mystère de la volonté divine" (142).

"Sachant que par volontarisme on entend en philosophie la prééminence de la volonté sur l'intelligence dans la détermination du bien, comme dans la recherche de la vérité, la question se pose de savoir dans quelle mesure on peut rattacher Descartes à la tradition volontariste. L'intérêt de cette question est qu'elle pourrait peut-être nous permettre

de reconnaître une influence d'Occam sur Descartes et de situer le thème de la tromperie divine dans le contexte nominaliste de la potentia Dei absoluta. Traduisant par le conditionnel un espoir que nous croyons légitimement fondé, notre hypothèse de travail se doit d'abord de vérifier la similitude du ne quidem ratione cartésien et de la position de Guillaume d'Occam.

L'affirmation d'Occam que le vouloir divin est la première cause de tout le créé fait écho à la pensée de Duns Scot et s'inscrit dans la tradition volontariste. Un texte d'Hugues de Saint-Victor, cité par P. Vignaux dans son article maintenant classique sur Occam (143) montre l'antiquité de cette tradition qui, au moins par Scot, a pu toucher Occam et le paradoxe essentiel du volontarisme divin: Dieu ne veut pas les choses parce qu'elles sont justes, mais les choses sont justes parce que Dieu les veut. C'est, bien sûr, une pensée maîtresse d'Occam que la volonté divine n'a pas de cause et qu'elle est sa propre règle, mais l'on doit parler de tradition volontariste avec beaucoup de précaution car Occam a une conception tout à fait différente de celle du Doctor Subtilis de la simplicité divine. Alors que Scot admet encore une distinction formelle entre les attributs divins, l'école nominaliste n'en admet aucune, pas même une distinction de raison. C'est donc autant contre Scot, et sa distinctio formalis a parte rei, que contre saint Thomas, et sa distinctio ratione ratiocinata, que réagit Occam, et c'est dans le refus de toute distinction à l'intérieur de l'essence divine que réside une des clés de la métaphysique d'où va découler le "volontarisme" d'Occam. Selon le Venerabilis inceptor la simplicité de l'essence divine exclut toute distinction formelle ou de raison entre les attributs divins. Ceux-

ci, d'ailleurs, ne font que signifier Dieu; ils ne sont pas Dieu. "La même unité de l'essence divine qui exclut la distinction formelle, exclut la distinction de raison: ce n'est pas Duns Scot seulement qui est atteint, mais encore saint Thomas. Devant cette una perfectio re et ratione, on peut penser à Descartes, à condition de ne pas oublier qu'on ne trouvera joint au Dieu d'Occam le dynamisme intérieur du Dieu cartésien" (144). Tout en pensant à Descartes, demandons-nous maintenant quel sens peut avoir cette affirmation que Dieu est volonté et que la "voluntas divina est prima causa omnium" (145). Dans la mesure où Dieu est parfait et simple, aucune primauté n'est concevable: à l'intérieur de Dieu, si l'on ose dire, l'entendement ne se distingue pas de la volonté parce qu'il est la volonté même. Par rapport aux créatures, ad extra, si avec le vouloir divin nous considérons la créature qu'il veut, on peut admettre, il est vrai, que l'entendement dirige la volonté parce que la volonté divine est liberté et parce que ses effets sont contingents; mais il s'agit là d'une priorité de Dieu à la créature et non pas d'une priorité de Dieu à Dieu. Rappelons la conclusion de Vignaux: "Pour Occam, la volonté divine est dirigée dans la mesure où elle peut l'être... La volonté n'a aucun privilège sur l'entendement. Quand on pense au seul entendement, il faut penser qu'il est Dieu, en son acte indépendant de tout le reste; de même quand on pense à la seule volonté divine, elle est Dieu et rien ne la précède; quand on pense à l'entendement et à la volonté à la fois, il faut concevoir qu'en Dieu ils sont un: la doctrine occamiste de l'entendement et de la volonté est dominée par cette pensée qu'en Dieu tout est également parfait et absolument simple" (146).

C'est avec la même précaution que l'on doit aborder le problème de l'influence de la philosophie de Scot et du nominalisme sur la pensée de Descartes. A. Michel, auteur de l'article "volontarisme" dans le Dictionnaire de théologie catholique a sans doute raison de faire ressortir le ton nominaliste de Descartes dans ses Réponses aux Sixièmes objections (A.T., IX-I, 232-233). Trois textes de Scot, Biel et Gerson cités en parallèle (147) invitent à la confirmation d'une telle influence. Nous avons vu que sa métaphysique des vérités éternelles conduit Descartes à refuser contre saint Thomas, mais aussi contre Duns Scot (148), toute distinction entre les attributs divins, ne quidem ratione. Or, ce rejet d'une distinction virtuelle ou de raison n'est pas propre au seul Descartes: "Les nominalistes de l'école d'Occam n'admettaient, eux aussi, entre les perfections divines aucune distinction même de raison, sinon une raison verbale de raison raisonnante, comme entre Tullius et Cicéron. C'était là détruire par la racine la possibilité même d'user de nos concepts pour parvenir à une connaissance philosophique ou théologique des choses divines... Ici Descartes est sous la dépendance historique non plus de Scot, mais des nominalistes" (149). Tout en souscrivant à la lettre de cette citation de J. Maritain, nous préciserons, d'une part qu'après Duns Scot, et dans le sillage de la condamnation du 7 mars 1277 par E. Tempier, Evêque de Paris, la connaissance philosophique de Dieu est remise à sa place par Occam sous la foi (150) et, d'autre part que nos concepts sont des instruments tout à fait inadéquats autant pour connaître l'universel des réalistes que pour connaître le vrai Dieu.

Sans trop présumer de notre hypothèse, il semble donc que le ne quidem ratione de Descartes a de fortes résonnances occamistes.

Qui plus est, une autre similitude apparaît maintenant puisque l'on rencontre aussi bien chez Occam que chez Descartes une simplicité de l'essence divine qui, en écartant de l'unité divine l'ombre de toute distinction, rend Dieu incompréhensible. La toute-puissance divine est, pour les deux, la cause de cette incompréhensibilité de Dieu et elle va avoir une importance fondamentale pour le thème de la tromperie divine.

### III. 3. La "potentia Dei absoluta" et la tromperie divine.

Puisque la simplicité divine échappe à toute distinction, y compris la distinction formelle (Scot) et la distinction virtuelle (saint Thomas), puisqu'on ne peut faire l'analyse d'un Dieu dont la simplicité exclut la distinction et l'ordre, et puisque le nominalisme d'Occam exclut toute psychologie divine, on doit conclure que philosophiquement nous ne savons pratiquement rien de Dieu. L'agnosticisme d'Occam est fondé sur un thème caractéristique des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles qui est aussi le fondement même de la métaphysique cartésienne, la toute-puissance divine. Si nous avons voulu apporter des précisions à l'affirmation de Maritain, c'est parce que nous sommes conscient des erreurs auxquelles peuvent nous conduire des comparaisons hâtives et insuffisamment fondées. Si l'on peut parler d'un agnosticisme en théologie naturelle chez Occam, et en métaphysique chez Descartes, si cet agnosticisme découle pour l'un comme pour l'autre de la toute-puissance



divine, il faut comprendre que les cheminements intellectuels sont différents. Une attitude commune, même pour une question aussi fondamentale que la connaissance que nous pourrions avoir de Dieu, ne saurait suffire à faire de Descartes un nominaliste (151).

L'empirisme d'Occam où l'universel, le concept, est un signe ou, mieux, ne traduit qu'une "communauté de signe" - universale est *signum plurium* - entraîne des conséquences importantes en métaphysique. Il réduit de façon radicale les intermédiaires, en application de la loi d'économie - *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Il élimine les distinctions formelles et rationnelles de la scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle, pour ne conserver que la distinction réelle et les individus - toute distinction réelle implique la séparabilité. Il limite la portée des preuves philosophiques de l'existence de Dieu et donne le primat à la théologie sur la philosophie. C'est d'un article de foi qu'Occam reçoit l'idée de la potentia Dei absoluta: "Credo in Deum Patrem omnipotentem, quam sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem" (152). Dieu, le Père tout puissant. "Un univers où nulle nécessité intelligible ne s'interpose, même en Dieu, entre son essence et ses œuvres, est radicalement contingent, non seulement dans son existence mais dans son intelligibilité. Les choses s'y passent d'une certaine manière, régulière et habituelle, certes, mais qui n'est qu'un état de fait. Il n'y a rien de ce qui, si Dieu l'eût ainsi voulu, n'eût pu être autrement" (153). Penser les choses de potentia Dei absoluta c'est, contre le nécessitarisme, les montrer dépendantes d'une liberté

qui les rend entièrement contingentes. Dieu étant libre, l'ordre du monde est contingent: Dieu étant simple, aucune règle, que ce soit celle de l'intelligence ou du vouloir, ne précède la création pour se l'assujettir. On ne peut assigner une raison aux décrets divins, ni y trouver un ordre. "S'il y a des lois de la nature et de la grâce, ce n'est pas qu'il y ait un ordre antérieur ou intérieur au vouloir divin, c'est que l'immutabilité de ce vouloir assure la stabilité de l'ordre créé: voilà ce que devient toute loi quand le monde apparaît comme l'oeuvre d'un Dieu absolument parfait et simple, qui est volonté et liberté, mais entendement aussi et raison, Deus est rationabiliter operans. Au principe de la création et de son ordre, il y a un choix" (154). Parler de choix, c'est parler d'un champ de possibilités; or si l'on se souvient, d'une part, que les choses doivent être considérées de potentia Dei absoluta et, d'autre part, que le seul mode d'être de la créature est l'existence réelle - il n'y a ni idées, ni intelligibles -, on comprend que chez Occam le possible n'a de sens qu'à partir de la liberté divine et de la contingence du réel. En d'autres termes, on ne peut chercher au possible comme tel un principe ou une cause puisque en soi, être possible n'est rien. Pas plus que l'universel, qui n'est qu'un signe, et l'attribut divin, qui n'est qu'un nom; le possible n'a d'entité propre (155).

Puisque nous n'avons pas cessé de penser à Descartes, il ne nous est guère difficile d'identifier un thème commun à Occam et à Descartes, celui de la potentia Dei absoluta. En faisant des vérités éternelles un produit direct de la volonté divine, Descartes s'écarte, à son tour, et de saint Thomas, pour qui le possible est la conséquence de

la connaissance que Dieu a de son essence (156), et de Duns Scot, pour qui les idées des choses en Dieu - les possibles - sont des créatures véritables de l'intelligence divine et pour qui la volonté divine n'intervient que pour faire de ces idées les représentations vraies de ces êtres que Dieu appelle à l'existence (157). Il est courant de lire chez les scolastiques que Dieu est libre de faire tout ce qui est possible et, certains d'ajouter, non l'impossible. Nous avons déjà vu comment le possible et l'impossible ne sont, pour Occam, que des prédicats sans entité réelle qui n'existent que pour nous et n'atteignent pas l'essence intime de Dieu. Or, toutes proportions gardées, c'est parce que, aussi bien chez Occam que chez Descartes, la puissance de Dieu est insondable que l'on doit affirmer qu'il n'y a, pour le Dieu occamiste comme pour le Dieu cartésien, rien d'impossible, pas même le contradictoire pour le Dieu cartésien (158). Certes, il y a, dit Descartes, des impossibilités qui sont irréalisables même pour Dieu: "J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles, ~~comme~~ celle que vous proposez: Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent point dépendantes de lui. Mais, ajoute-t-il, nous ne les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance..." (159). Bien que Descartes ne nous en donne pas la raison, elle est facile à deviner: ce qui rend la contradiction impensable, c'est qu'elle va à l'encontre d'une double exigence de l'être. D'abord, contingentes, les créatures doivent leur être et sa conservation à l'acte créateur. Aussi, représenter à notre esprit une créature qui serait dans son être indépendante du Créateur, ce serait nier la toute-puissance de

Dieu: "Dieu ne ferait pas paraître que sa puissance est immense s'il créait des choses telles que par après elles puissent exister sans lui, mais au contraire, il montrerait par là qu'elle serait finie, en ce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui pour être" (160). Ensuite, dans la mesure où les essences ne sont pas ce qu'elles sont indépendamment de Dieu (161), mais en vertu de son action, l'indépendance de la créature équivaudrait à la limitation du pouvoir créateur et, en niant sa potentia absoluta, Dieu se nierait lui-même. "C'est une nouvelle ontologie du possible que Descartes introduit dans sa philosophie avec la doctrine de la création des vérités éternelles prise selon toute son extension et avec toutes ses implications sur l'être de Dieu. Quand les philosophes de l'Ecole parlent du possible, ils le rapportent, bien sûr, à ce que Dieu a la possibilité de faire; mais cette possibilité est elle-même rapportée à un pouvoir coïncidant avec un vouloir logiquement subordonné à un entendement. Dieu est son être, mais qu'est-ce que son être ...cum suum esse sit suum intelligere Le possible se trouve donc défini au niveau de l'entendement divin. Descartes lui aussi le rapporte à ce que Dieu a la possibilité de faire; mais cette possibilité est rapportée à un pouvoir coïncidant avec un vouloir non distinct, même logiquement, de l'entendement. Le possible se trouve alors défini au niveau de l'oeuvre créée. La différence est radicale" (162). Tout puissant, Dieu crée la possibilité des possibles et est au-dessus d'eux. Contrairement à saint Thomas, ce n'est pas la puissance de Dieu qui est relative au possible, mais le possible qui est relatif à la puissance de Dieu. L'impossibilité est donc une catégorie seulement humaine qui ne se juge que par rapport à l'activité ad extra de ,

Dieu. Incapable d'atteindre l'Être même, l'homme juge du possible et de l'impossible; mais ce jugement ne fait que signifier Dieu (Occam) et ne me fait parler de Dieu que selon "ma conception" (Descartes) (163): il n'en exprime pas l'essence. Gouhier a raison de rappeler que Dieu est, selon la formule que Descartes emprunte à saint Thomas "Suum esse" (164). Toutefois, l'esse de Dieu recouvre chez Descartes un contenu différent de celui de ses prédécesseurs. Tout puissant, créateur des vérités éternelles, Dieu est non seulement cause efficiente de tout ce qui est; il est aussi cause de soi. Or, que Dieu soit cause de soi cela veut dire qu'il n'y a pas en lui cette impuissance d'être que nous appelons puissance de ne pas être (165).

Dominée depuis la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle par l'apparition de la philosophie aristotélicienne et de ses commentateurs arabes, la pensée médiévale voit progressivement s'accroître le conflit entre la foi et la raison, entre les Theologi et les Philosophi. Occam, nous l'avons déjà dit, s'inscrit dans le courant de pensée de la condamnation de 1277 soulignant, en réaction contre la philosophie d'Averroès, les contradictions de la foi et de la raison au bénéfice de la foi. "Quand le croyant entreprend de comprendre sa foi, étant entendu que, pour Guillaume d'Occam, la comprendre ce n'est ni la prouver ni même l'affirmer et moins encore en expulser le mystère, il est conduit à se demander quel est le dogme qui sert comme de centre à tous les autres. Pour un saint Augustin, ce dogme c'est la trinité. Pour un saint Bernard, c'est la notion d'un Dieu charité. Pour d'autres c'est l'Incarnation ou même l'Eucharistie. Pour Guillaume, c'est la toute-puissance divine" (166). Il en est de même pour Descartes. Quelle est, en effet, l'identité du Dieu tout puissant

transmis par cette "vetus opinio" que Descartés a en son esprit? Il s'agit sans aucun doute du Dieu biblique (167) et c'est, comme nous allons tenter de le montrer, ce Deus omnipotens de la Bible qui est la source de l'hypothèse du Dieu trompeur, hypothèse qui se présente comme une objection à la fiabilité et à l'autosuffisance de la raison.

L'affirmation, dans la troisième méditation, que Dieu a la vertu "d'être et d'exister par soi" provoque la réaction du thomiste Caterus qui demande ce qu'il faut entendre par "par soi". Car, si autant pour saint Thomas que pour Descartes Dieu est per se, il l'est chez le premier en un sens négatif - Dieu est sans cause - alors qu'il l'est chez le second en un sens positif: Dieu est "quodammodo causa sui" (168); Dieu "fait en quelque sorte (quodammodo) la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet" (169). Même si Caterus cite un texte de Suarez, même si l'on peut déceler une certaine influence de Duns Scot sur celui-ci, ni chez l'un ni chez l'autre, pas plus que chez saint Anselme, saint Thomas ou Occam, on ne trouve l'idée d'une nécessité fondée sur la causalité de la puissance divine, sur la puissance que Dieu a d'exister "par soi comme une cause" (170). Tandis que les scolastiques distinguaient la cause de son effet et préféraient dire que Dieu n'a pas de cause afin d'éviter de considérer Dieu comme un effet, Descartes estime qu'il est légitime de se demander, comme pour toute réalité quelle qu'elle soit, quelle est la cause de Dieu; "...non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister" (171). C'est en fonction de la toute-puissance que Descartes développe la thèse d'un Dieu qui est à soi-même

sa propre cause, d'un Dieu causa sui: "J'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même; et je conçois que Dieu est tel... Si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante, qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons qu'il est par soi, non plus négativement, mais au contraire très positivement...

Ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a point de cause différente de soi-même...procède...de la réelle et véritable immensité de sa puissance... Ainsi nous devons toujours interpréter ce mot être par soi positivement, et comme si c'était par une cause, à savoir par une surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut être qu'en Dieu seul"

(172). Si "l'aséité positive" du Dieu cartésien est fonction de sa toute-puissance, ne peut-on pas alors avancer, pour le moins sous la forme d'une hypothèse de travail, que Dieu a la puissance de tromper? Bien sûr, on nous objectera en citant Descartes que nous ne pouvons être trompés par un Dieu qui est "le souverain bien et la souveraine vérité" (173). Mais il s'agit maintenant de nous demander si, comme l'affirment certains disciples d'Occam qui, de même que Descartes, insistent particulièrement sur la toute-puissance divine, Dieu ne pourrait pas "aliquem decipere in mente", nous tromper en agissant directement sur l'intellect (174).

Bien que les exégèses des textes cartésiens aient désormais établi la distinction entre le Dieu trompeur et le malin génie, Tullio Gregory estime que "peut-être le contexte historique dans lequel on avait coutume d'inscrire la vetus opinio du Deus qui potest omnia aurait été clarifié si l'on avait pris en plus grande considération un passage des Secondes objections où, à propos du Dieu trompeur, on faisait allusion à une longue tradition scolastique et on rappelait deux noms très significatifs, Grégoire de Rimini et Gabriel Biel" (175). Le texte des Secondes objections est le suivant: "Vous niez que Dieu puisse mentir ou décevoir (mentiri aut decipere); quoique néanmoins il se trouve des scolastiques qui tiennent le contraire, comme Gabriel, Ariminensis, et quelques autres, qui pensent que Dieu ment, absolument parlant, c'est-à-dire qu'il signifie quelque chose aux hommes contre son intention, et contre ce qu'il a décrété et résolu (qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc est contra suam mentem et contra id quod decrevit, aliquid hominibus significare), comme lorsque sans ajouter de condition, il dit aux Ninivites par son prophète: Encore quarante jours, et Ninive sera subvertie, et lorsqu'il a dit plusieurs autres choses qui ne sont point arrivées, parce qu'il n'a pas voulu que telles paroles répondissent à son intention ou à son décret. Que s'il a endurci et aveuglé Pharaon, et s'il a mis dans les prophètes un esprit de mensonge, comment pouvez-vous dire que nous ne pouvons être trompés par lui? "(176). La mention qui est faite de Grégoire de Rimini, ou d'Arimini, et de Gabriel Biel est tout à fait fondamentale puisqu'elle nous permet de replacer la vetus opinio de Descartes, et donc le thème de la tromperie divine, dans



le contexte de la tradition nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle, laquelle insiste particulièrement sur la toute-puissance divine.

Nous avons déjà indiqué l'extrême importance qu'avaient les discussions sur la potentia Dei absoluta dans la tradition nominaliste du XIV<sup>e</sup> siècle: "...celle-ci n'affectait pas seulement le milieu théologique, mais modifiait profondément toute la problématique philosophique: entre autres choses, elle mettait en crise autant la définition de la vérité comme "adaequatio rei et intellectus", de par la possibilité qu'il y ait une connaissance intuitive du non-existant, que la capacité même qu'a la raison d'atteindre une certitude libre de tout doute, de par l'hypothèse d'une tromperie capable de créer une proposition fausse dans l'intellect l'induisant à l'assentiment" (177). Le thème de la tromperie divine occupe une place de choix dans la littérature théologique du XIV<sup>e</sup> siècle, en particulier autour du thème nominaliste de la potentia Dei absoluta et de ses limites. Le fait que Dieu puisse tromper en nous faisant juger comme existant ce qui n'existe pas - c'est l'hypothèse d'une Notitia intuitiva rei non existentis, laquelle a fait penser au malin génie de Descartes (178) - ne doit cependant pas nous faire perdre de vue que la tromperie divine s'inscrit dans la problématique plus vaste de l'angéologie et de la démonologie. Comme l'écrit Gregory, "Le problème de la connaissance de ce qui n'existe pas... n'est donc pas lié en soi à la discussion de potentia Dei absoluta: il naît plus simplement - je dirais même nécessairement - à l'intérieur d'un univers dans lequel existent entre Dieu et l'homme des êtres intermédiaires auxquels l'homme est soumis" (179). Dans la structure physique et métaphysique parfaitement hiérarchisée du cosmos scolastique, l'activi-

té des purs esprits, anges, génies et démons, rend compte de la précarité de la position de l'homme dans un univers où il est soumis à l'action d'êtres intermédiaires qui lui sont supérieurs. De fait, l'action de Dieu sur les processus cognitifs de l'homme n'est pas substantiellement différente de celle du démon, sauf que, comme nous allons le voir, en Dieu manque cette volonté de tromper qui est, au contraire, propre au démon. On rencontre dans toute la littérature scolastique - et pas seulement au XIV<sup>e</sup> siècle - l'activité de ces démons ou génies auxquels la tradition attribuait la possibilité de provoquer des sensations et représentations fausses de ces objets. De P. Lombard à G. Biel, en passant par saint Bonaventure et saint Thomas, prévaut une doctrine théologique commune qui distingue l'action du démon de celle de Dieu sur la faculté cognitive humaine, limitant l'intervention démonologique et angélologique aux connaissances liées aux impressions sensibles, et réservant à Dieu seul, parce qu'il est le Créateur, l'intervention directe sur l'intellect. Alors qu'anges et démons doivent se limiter à ce qui existe déjà et que leur zone d'influence est restreinte au cadre de la réalité matérielle, Dieu seul peut agir directement sur l'intellect humain et créer de nouvelles cogitationes. "Précisément parce qu'il s'agit d'une doctrine commune à toutes les écoles théologiques, il semble difficile que Descartes...ait ignoré la limitation imposée aux possibilités du genius malignus, étant donné la nature même de celui-ci. Du reste, les mots que Descartes emploie dans les Méditationes,...,orientent l'interprétation dans le sens que si Dieu est celui qui "ipsas cogitationes immittit" (a), le genius malignus peut faire en sorte que cuncta externa soient comme ludificationes somniorum. Nous pouvons

ainsi dire avec Alquié que "le Dieu trompeur est intérieur au doute intellectuel", tandis que le malin génie, comme écrit Gouhier, introduit le doute d' "un univers entièrement truqué" (b): pourvu que l'on comprenne telle distinction dans le sens que avec Dieu le doute atteint les évidences mathématiques et la capacité qu'a la raison d'atteindre le vrai même indépendamment de toute référence à une réalité extérieure, alors que avec le démon le doute inclut seulement l'univers sensible. Précisément pour cela, nous semble-t-il, seul le Dieu trompeur est un élément essentiel à l'itinéraire cartésien, comme d'autre part seule la découverte du Dieu véridique pourra libérer Descartes du doute radical" (180). Dans le contexte des Méditations, le "genius malignus" s'avère donc être la généralisation du doute sceptique qui porte sur le monde des représentations relatives à la réalité matérielle (sens-folie-rêve). Mais il faut la présence de la vetus opinio d'un Deus qui potest omnia pour étendre la portée du doute jusqu'à l'évidence des vérités mathématiques puisque seul Dieu agit directement sur l'esprit de l'homme. Liée à la limite de la toute-puissance divine de ne pouvoir faire ce qui implique une contradiction (181), la question de l'ampleur de l'intervention divine dans le nominalisme du XIV<sup>e</sup> siècle se pose en ces termes: agissant comme cause immédiate toute puissante, Dieu peut-il se substituer aux objets extérieurs et son action se limite-t-elle à modifier les processus de la connaissance sensible, ou bien Dieu intervient-il sur l'intellect humain et peut-il se substituer à notre capacité de penser et de produire des cogitationes?

Dans ses Réponses aux secondes objections, Descartes écrit:

"Lorsque je dis que Dieu ne peut mentir ni être trompeur, je pense

convenir avec tous les théologiens qui ont été et qui seront à l'avenir" (182). Mais que dire alors des "scolastiques qui tiennent le contraire"? T. Gregory note que la référence à G. de Rimini peut laisser perplexe puisqu'il combat la thèse de quelques "docteurs modernes" tels que Fritz Ralph et Adam de Woodam, et aussi, moyennant certaines modifications, de G. Biel (183) à travers P. d'Ailly, pour qui il n'est pas faux de dire que de potentia absoluta Dieu peut nous tromper. Refusant comme Occam (184) la distinction entre potentia absoluta et potentia ordinata, G. de Rimini affirme que "Absolutus Deus non potest dicere falsum". Or Descartes refuse lui aussi cette distinction lorsque, contre l'opinion de ceux qui acceptent des accidents réels, il écrit: "C'est une chose entièrement impossible et qui ne se peut comprendre sans répugnance et contradiction, qu'il y ait des accidents réels, parce que tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet: or ce qui peut aussi exister séparément est une substance, et non point un accident. Et il ne sert de rien de dire que les accidents réels ne peuvent être séparés de leurs sujets, mais seulement par la toute-puissance de Dieu; car être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire, et laquelle, ne mettant rien de nouveau dans les choses, n'en change point aussi la nature;..." (185). L'enjeu du problème posé par l'acceptation ou le refus de telle distinction ne saurait être minimisé dans la mesure où il en va du statut même de la connaissance évidente et donc, dans le cas de Descartes, du fondement épistémologique (critère de vérité) et ontologique (critère de véracité) de tout son système.

Si l'on admet la thèse des "docteurs modernes", à savoir que

Dieu peut de potentia absoluta, mais pas de potentia ordinata, tromper et dire le faux, on nie alors la nature même de Dieu; "Si Deus posset asserere falsum, sequeretur quod quodlibet dictum eius non evidenter verum, rationabiliter posset esse de falsitate suspectum et per consequens nulli tali incunctanter et indubitanter credere teneremus" (186). Au contraire, si même de potentia absoluta Dieu ne peut pas nous tromper, il peut y avoir une connaissance évidente. On a pu dire avec Gilson que la philosophie d'Occam, avec son thème du "Utrum sit cognitio de rei non existens", ouvrait la voie au scepticisme (187). C'est vrai, mais il convient de ne pas faire trop bon marché de la pluralité et de la diversité des interprétations des nominalistes du XIV<sup>e</sup> siècle, car si l'on trouve parmi les contemporains d'Occam des théologiens qui affirment que Dieu peut causer en nous un "actum cognoscendi per quam appareat res esse praesens quae est absens" on doit aussi rappeler que, tout en admettant la possibilité, de potentia Dei Absoluta, d'une connaissance de ce qui n'existe pas, Occam exclut la possibilité que Dieu puisse causer une "cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesentem, quando est absens" (188). Car "Une évidence trompeuse est chose contradictoire, impossible à Dieu même... Dieu certes peut nous abuser, en nous faisant juger existant ce qui n'existe pas; mais alors il nous fait croire, il ne nous fait pas voir; il ne s'agit pas d'évidence, ni de connaissance intuitive" (189). Occam exclut donc la possibilité que la Notitia intuitiva du non existant soit une deceptio, à cause du caractère infaillible de la connaissance intuitive: telle est la limite de la toute-puissance divine. Or, il est frappant de constater que Descartes se range aux côtés de G. d'Occam et de G. de Rimini contre les

"docteurs modernes" qui dans les Sixièmes objections demandent à propos de la vetus opinio du Deus qui potest omnia: "Dieu ne peut-il pas nous decevoir par de semblables espèces (scil. apparences), et nous imposer continuellement, imprimant sans cesse dans nos âmes de ces fausses et trompeuses idées?" (190), de sorte que nous n'aurions plus que des apparences trompeuses, nous penserions voir et toucher des choses qui n'auraient aucune existence hors de nous, "étant véritable qu'il n'y ait point de ciel, point d'astres, point de terre et que nous n'avons point de bras, point de pieds, point d'yeux, etc...". Face au scepticisme total qui découle de la potentia absoluta d'un Dieu qui peut nous tromper, Descartes répond comme un écho aux craintes que G. de Rimini manifestait: "Aussi tous les théologiens sont-ils d'accord de cette vérité (scil. il est impossible que Dieu soit trompeur), qu'on peut dire être la base et le fondement de la religion chrétienne, puisque toute la certitude de sa foi en dépend. Car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois?" (191). Affirmer que Deus mentiri potest c'est renoncer à toute certitude...et à la philosophie de Descartes. Affirmer qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, c'est garantir à la pensée de Descartes la rationalité de son discours et, par conséquent, légitimer les fondements mêmes de sa philosophie dans la découverte d'un critère de véracité. Telle est la tâche que Descartes assigne au dyptique du Dieu trompeur et du malin génie.

### III. 4. Penser l'impensable.

Parce qu'elle fait dépendre notre conscience logique (le code,

c'est-à-dire la certitude mathématique) d'un Dieu dont la toute-puissance est incompréhensible, la doctrine de la création des vérités éternelles détermine le point de départ des Méditations; elle inaugure la pensée métaphysique du fondement. En effet, dans la mesure où les vérités mathématiques, lesquelles structurent le sensible et en constituent l'intelligibilité, sont elles aussi créées, la doctrine de la création des vérités éternelles ouvre un questionnement sur le fondement intelligible du monde. Ce questionnement est assumé par Descartes dans la Première méditation lorsque son doute rencontre sa science, car que veut dire "commencer tout de nouveau dès les fondements" (192) sinon interroger les fondements de la science cartésienne: "La certitude même des démonstrations géométriques dépend de la connaissance d'un Dieu" (193). Si le sensible est codifié par les vérités mathématiques, si ce qui, dans le rêve, résiste au doute ce sont les "res simplicissimae", Descartes va maintenant mettre en doute le sensible en s'attaquant aux conditions mêmes de la rationalité du sensible. Pourtant, rationnellement rien ne me permet de douter des évidences qui rendent possibles la rationalité de nos raisons: "Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne me semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou incertitude" (194). D'où la décision ir-rationnelle parce que proprement impensable de Descartes: puisqu'il n'existe aucune raison de mettre en doute la raison, ce doute équivaut à penser l'impensable et il ne reste alors plus qu'à mettre en doute la raison par la déraison. Cette mise en doute de la raison est rendue possible par la présence en

"mon esprit (d') 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" (195), vetus opinio du Dieu nominaliste que Descartes va provisoirement supposer trompeur afin de vérifier la consistance de la rationalité du monde, puisque celle-ci est codifiée par les certitudes mathématiques, et la consistance de notre rationalité, puisque la rationalité humaine est modelée sur les mathématiques.

Le cas de l'intervention directe de Dieu "in mente" est l'expression suprême de sa toute-puissance et donc de sa puissance de tromper, laquelle n'est qu'un aspect du problème plus vaste des rapports entre Dieu, les anges et les démons, d'une part, et le monde des créatures avec ses lois, d'autre part. Dans le contexte de la potentia Dei absoluta, "La tromperie divine apparaît comme un cas particulier de l'initiative d'un Dieu qui agit en dehors et contre les lois logiques, physiques, éthiques qui furent présomptueusement théorisées par la raison humaine. Et si la majeure partie des théologiens préféreraient réserver au démon la fonction de tromper par excellence, le mérite d'avoir rendu ce pouvoir à Dieu revient aux théologiens ockhamistes: même si en lui fallere et decipere est épuré de toute malice, ils virent clairement que le risque d'une existence dans un univers truqué constitue la condition propre de l'homme dans un monde suspendu à la volonté insondable de Dieu" (196). Nous avons vu que le Dieu trompeur et le malin génie évoquent des figures douées d'une réalité précise qui occupent une place bien définie dans un univers hiérarchiquement ordonné et qui, dans la mesure où elles sont supérieures à l'homme, peuvent intervenir sur les opérations cognitives de ce dernier. Aussi, le fait que



ces figures soient utilisées par Descartes comme des hypothèses afin de rendre le doute plus radical et d'en garantir le maintien ne veut pas dire qu'elles sont purement artificielles ou qu'il s'agit, comme on l'a dit du "génie", d'êtres fantastiques ou mythiques (197). En substituant à l'univers hiérarchiquement ordonné de la scolastique un Monde uniforme et homogène réduit à l'étendue et au mouvement, Descartes abandonne certainement les êtres intermédiaires. Toutefois, bien qu'il ait perdu toute réalité ontologique, le genius est conservé par Descartes qui, fort de l'horizon théologique sur lequel il se déploie et en fait une figure familière, lui donne le statut d'une fiction strictement méthodologique. En faisant du Deus qui potest omnia l'argument décisif de son doute hyperbolique, Descartes ne peut plus se contenter d'affirmer l'existence de Dieu pour sortir du doute; il doit prouver que Dieu ne peut pas me tromper, car un Dieu "deceptor" ôterait à l'homme toute possibilité d'atteindre l'évidence et rendrait alors vaine l'entreprise qui consiste à "établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences" (198). Seule l'indétermination provisoire des concepts de toute puissance et de malignité (199) pouvait donc permettre, le temps d'un doute, de concilier l'inconciliable, de penser l'impensable. Mais cette conciliation est elle-même requise par le caractère hyperbolique du doute. Bien que contradictoires sous le registre des attributs divins, bien que différents sous le registre de leur fonction et de leur valeur opératoire, Dieu trompeur et malin génie sont conjointement nécessaires. En effet, dans un univers soumis à l'arbitraire d'un Créateur tout puissant qui établit la rationalité du monde en même temps qu'il en dépose le code dans nos âmes, il

existe toujours la possibilité d'une interrogation radicale sur la  
 consistance et la vérité de l'ordre humain auquel peut se substituer  
 un autre ordre de causalité supérieure. Mais, "Un doute total ne  
 peut être que transcendant à la raison afin que la raison soit elle-même  
 mise en doute. Invoquer le mystère de la création, c'est chercher au  
 sein de la plus haute raison le principe de l'irrationalité  
 la plus radicale; je risque de me tromper si je suppose que Dieu me  
 trompe et mon doute sera douteux. Il faut donc que ma volonté se libère  
 brutalement et décrète arbitrairement le monde à l'envers" (200). Pure  
fiction méthodologique que ma volonté soumet à l'examen de l'entendement,  
 le malin génie est, le temps d'un doute, au-delà du rationnel et du  
 raisonnable. Renforcée provisoirement par la puissance sans limite du  
 Dieu nominaliste de la "vetus opinio", la malignité du génie peut alors  
 donner à l'hypothèse métaphysique et nullement fictive du "Deus qui potest  
 omnia" la radicalité nécessaire pour mener à bien un doute qui, à cause  
 de la césure instaurée par la doctrine de la création des vérités éter-  
 nelles, doit atteindre le fondement même de la rationalité, le "vrai Dieu",  
 et garantir de la sorte l'évidence modelée sur la science des Regulae.  
 En légitimant la rationalité de nos raisons, Descartes légitime aussi la  
 rationalité de son Monde.

## Notes.

- (1) A Mersenne, 15 avril 1630, A.T, I, 145, 18-19.
- (2) Méditation première, A.T, IX-I, 16.
- (3) H. Gouhier, "Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne", dans Travaux du IX<sup>e</sup> congrès international de philosophie. Congrès Descartes, I, Paris, Hermann, 1937, p. 70.
- (4) L. Liard, op.cit., p. 150.
- (5) La distinction entre le Dieu trompeur et le malin génie a été définitivement établie par H. Gouhier (voir notes suivantes). Elle a été reprise et fortifiée par F. Alquié dans "La découverte...", op.cit., p. 176-177 et dans F.A, II, 408, note 3, et acceptée par R. Lefèvre, Le criticisme de Descartes, Paris, P.U.F., 1958, p. 178-193, avec à la page 185 une intéressante note psychanalytique; à la page 204, note 2, il signale les graves obstacles auxquels se heurte l'interprétation de M. Guérout dont nous parlons plus loin. Elle est aussi admise par L.J. Beck, The metaphysics of Descartes. A study of the Meditations, Oxford, 1965, p. 68-73 et par G. Rodis-Lewis, "L'oeuvre de Descartes", op.cit., vol. I, p. 228-237 et vol. II, p. 522-524. E. Bréhier conteste cette distinction dans son compte-rendu des Essais sur Descartes (1937) de H. Gouhier, dans la Revue philosophique, Juillet-décembre 1939: "Pourquoi distinguer 'l'hypothèse du Dieu trompeur' de la 'fiction du malin génie': ne doit-on pas admettre 1) que l'hypothèse d'un Dieu trompeur, c'est-à-dire d'un être tout puissant qui nous trompe est aussi efficace pour produire le doute que la fiction du malin génie? 2) que l'hypothèse est elle-même équivalente à la fiction, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un tout-puissant trompeur, ... La raison pour laquelle il (Descartes) a substitué le malin génie au Dieu trompeur, c'est que le Dieu trompeur suppose en cet être une malignité qui, selon l'opinion que les hommes ont de lui n'y est pas" (p. 109). Ignorant apparemment les analyses de Gouhier et de Guérout, Richard Kennington affirme, contre la majorité des commentateurs, que le malin génie défini comme "summe potens" (Meditatio I<sup>a</sup>, A.T, VII, 22, 25) s'oppose au Dieu trompeur en ceci que ce dernier seul possède la toute-puissance. La finitude du malin génie, qui remplace le Dieu trompeur dans la première méditation, impliquerait que le "cartesian doubt was never meant to be universal" (442). Hiram Caton répond qu'un seul texte définit le malin génie comme "summe potens" et que cela ne suffit pas pour affirmer sa finitude, et que "Kennington does not consider the possibility that the Deus deceptor is the medius terminus through which God and the demon are identified" (640). Voir R. Kennington, "The finitude of Descartes' evil genius", Journal of the history of ideas, 1971/3, p. 441-446; H. Caton, "Kennington on Descartes' evil genius" - R. Kennington, "Reply to Caton" - H. Caton, "Rejoinder: the cunning of the evil demon", ibid., 1973/4, p. 639-644. Voir aussi le compte-rendu de J.L. Marion dans Archives de philosophie, "Bulletin cartésien V", 1976.

- (6) H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1978, p. 120.
- (7) Méditation première, IX-I, 16; VII, 21, 1-3.
- (8) Loc. cit.
- (9) H. Gouhier, "Le grand trompeur...", art. cit., p. 72-73.
- (10) Méditation première, IX-I, 16; VII, 21, 13: "dicitur enim summe bonus".
- (11) Loc. cit.
- (12) Ibid.; VII, 21, 20: "totumque hoc de Deo demus esse fictitium".
- (13) Principes de la philosophie, I, art. 6.
- (14) Méditation première, IX-I, 17.
- (15) Loc. cit.
- (16) Ibid., VII, 22, 3-7: "Sed nondum sufficit haec advertisse, curandum est ut recorder; assidue enim recurrunt consuetae opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam, sere etiam me invito;...".
- (17) Plusieurs commentateurs ont noté la relation qu'il y a entre le malin génie des Méditations et celui des Olympica (A.T., X, 217-219). J. Sirven, op. cit., le rapproche même du démon de Socrate: "...ce génie serait plutôt pour lui le cousin de son ange gardien et nous devons regretter à ce propos de ne pas connaître l'opuscule qu'il avait composé sur le démon de Socrate..." (p. 131). Durant la fameuse nuit de novembre 1619 Descartes eut un premier songe: "Il se réveilla sur cette imagination, et sentit à l'heure même une douleur effective, qui lui fit craindre que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire". Selon Baillet, Descartes aurait pensé plus tard que "le vent qui le poussait vers l'église du collège, lorsqu'il avait mal au côté droit, n'était autre que le mauvais Génie qui tâchait de le jeter par force dans un lieu où son dessein était d'aller volontairement"; Baillet a noté en marge à cet endroit: "a malo Spiritu ad Templum propellebar". Toutes les interprétations de la relation entre le Mauvais génie des Méditations et celui des Olympica sont à leur tour sujettes à la traduction de Baillet, car ce n'est que par hypothèse que l'on pourrait affirmer que partout où Baillet dit "génie", Descartes avait dit "Spiritus"; mais cela n'est pas certain (F.A., I, 58, note 3 et H. Gouhier, Les premières pensées de Descartes, Paris, Vrin, 1979, p. 56-58) puisque nous ne connaissons pas le mot latin original. H. Caton, The origin of subjectivity, New Haven and London, Yale University press, 1973, p. 123, écrit cependant: "There is more than a nominal connection between the mauvais génie who appears in the posthumous Olympica and the malign demon of the Meditations. Both appear in the context of dreams, both raise the problem of the providence, both are counterposed to the "spirit of truth" or to

certainty, and in both cases the apparitions seem to represent the religious alternative to philosophy"; voir R. Kennington, "Descartes' *Olympica*", *Social research*, 1961, p. 199-203.

(18) H. Gouhier, "Descartes", op.cit., p. 149.

(19) Règle X, A.T., X, 406.

(20) H. Gouhier, "Le grand trompeur...", art.cit., p. 70. "Pour continuer à douter en face de l'évidence, Descartes a besoin d'envisager le cas d'un univers entièrement falsifié. S'il l'exprime à travers l'hypothèse d'un Dieu trompeur, son doute ne tardera guère à faiblir devant une pareille invraisemblance; le Dieu familier qui l'habite depuis l'enfance déchirera bien vite cette caricature offensante. L'artifice du malin génie signifie que le plus grand danger pour la vérité n'est pas le scepticisme mais l'habitude; le mal oreiller, c'est le probable et non le doute", H. Gouhier, "Descartes", op.cit., p. 163.

(21) H. Gouhier, "Le grand trompeur...", art.cit., p. 70. On ne doute pas de l'évidence: "Si un soupçon peut naître, ce n'est jamais en la regardant, mais en découvrant, plus haut qu'elle et en dehors d'elle, une raison de douter dont le reflet risque de ternir sa pureté. L'hypothèse qui suit est un moyen de mettre en doute l'évidence sans douter de l'évidence; elle a, pour fin de donner à l'évidence, après une épreuve décisive, le droit d'être elle-même", H. Gouhier, "Descartes", op.cit., p. 146.

(22) Meditatio prima, VII, 22, 13.

(23) Voir la classification des idées dans la Méditation troisième, IX-I, 29; VII, 38.

(24) Lettre à Buitendijck, 1643, A.T., 64: "...falsis numinibus, hoc est vel malignis spiritibus, vel idolis, aut aliis istiusmodi diis, errore mentis humanae fictis..."

(25) "La pensée métaphysique de Descartes", op.cit., p. 118.

(26) Telle est aussi la position d'Alquié: "Le malin génie n'est pas une raison, mais un moyen de douter. Il ne constitue pas un argument, mais soutient un effort de la volonté; ... Le Dieu trompeur est intérieur au doute intellectuel, le mauvais génie n'est lié qu'à l'assomption volontaire de l'incertitude", "La découverte...", op.cit., p. 176-177.

(27) Méditation seconde, IX-I, 19; VII, 5, 10.

(28) H. Gouhier, "Le grand trompeur...", art.cit., p. 70.

(29) Méditation troisième, IX-I, 28-29; VII, 36, 21-29.

(30) Dans son "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., M. Guérout défend

la thèse selon laquelle "la preuve par les effets, précédant la preuve ontologique, doit en être considérée comme la condition, à ce point que celle-ci, séparée de la première, perd toute validité" (vol. 1, p. 21. La thèse est développée dans le chapitre VIII du premier volume); dans les Méditations la preuve a priori, ou preuve ontologique, est subordonnée à la preuve a posteriori ou ab effectu, d'où elle dérive selon l'ordre analytique des raisons. H. Gouhier formule de fortes réserves dans "La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent)", Revue internationale de philosophie, No 29, 1954, p. 295-303. A l'occasion de cet article, M. Guérout reprend sa propre interprétation dans ses Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes, Paris, Vrin, 1955. La signification différente que donne Guérout à la distinction entre le Dieu trompeur et le malin génie (p. 34-45 et 81-98) s'inscrit dans cette problématique: "La preuve a posteriori détruit l'hypothèse du Malin génie - et subsidiairement celle du Dieu trompeur, car qui peut le plus peut le moins - tandis que la preuve a priori ne détruit que l'opinion relative au Dieu trompeur. La première fonde la valeur objective du jugement ratifiant la vérité des évidences actuelles; la seconde détruit une opinion qui compromet en fait ma croyance naturelle en la vérité des évidences conservées par ma mémoire. Ainsi la preuve a posteriori s'oppose à la preuve a priori de la même façon que la fiction du Malin Génie s'oppose à l'opinion relative au Dieu trompeur" (p. 86).

(31) "Etudes...", op.cit., p. 236-239. Voir aussi du même, "Discours", op.cit., p. 326: "L'argument du grand trompeur est la suspicion qui plane sur la valeur du souvenir de nos évidences, dans un système où l'évidence actuelle est seule une garantie suffisante de vérité, lorsque: 1. On ignore l'existence d'un auteur de notre nature; 2. Lorsqu'on ignore que cet auteur est Dieu; 3. Et même lorsqu'on croit avoir prouvé son existence, bien qu'on ne se soit pas appuyé sur l'idée de Dieu pour la prouver". Alors que les "Etudes" ne mentionnent que "l'argument du grand trompeur", le "Discours" semble distinguer Dieu trompeur et malin génie: "Le grand trompeur est donc le doute hyperbolique que peut seule éliminer, non pas simplement la preuve, mais la preuve cartésienne de l'existence de Dieu (scil. la preuve par la cause efficiente, a posteriori, et non la preuve a priori, ou preuve ontologique - voir Gouhier). Mais sa seule présence l'élimine, car prouver Dieu comme infini, c'est le prouver comme parfait, donc véritable. Le malin génie, au contraire, est ce que peut encore être supposé l'auteur de notre nature lorsqu'on ne prouve par conséquent pas qu'il soit Dieu" (p. 326). On aurait aimé en savoir un peu plus sur cette distinction.

(32) Méditation cinquième, IX-I, 55, cité par M. Guérout, "Nouvelles réflexions", op.cit., p. 34-35. Voir aussi Secondes réponses, IX-I, 114-115 et Entretien avec Burman, V, 178.

(33) M. Guérout, "Nouvelles réflexions", op.cit., p. 83 et 36.

(34) Ibid., p. 38.

(35) Loc.cit.

- (36) Ibid., p. 84. Voir Méditation cinquième, IX-I, p. 55-56.
- (37) Ibid., p. 84.
- (38) Ibid., p. 87-88
- (39) Saint Thomas d'Aquin, Summa Theologica, I<sup>a</sup>, q. 17, art. 4, ad tertium: "Il n'y a pas quelque chose de contraire à Dieu, en tant qu'on le considère en lui-même, soit sous le rapport de sa bonté, soit sous le rapport de sa vérité: car, dans son intellect, il ne peut y avoir d'erreur".
- (40) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op.cit., p. 259. Nous soulignons.
- (41) M. Guérout, "Nouvelles réflexions", op.cit., p. 86.
- (42) H. Gouhier, "Descartes", op.cit., p. 168.
- (43) Ibid., p. 175. Selon R. Lefèvre, "Le criticisme de Descartes", op.cit., p. 204, note 2, même si la thèse de Guérout des Nouvelles réflexions était juste, "il n'en resterait pas moins que Dieu ne peut garantir le souvenir de l'évidence que parce qu'il crée l'évidence, et qu'on ne peut resserrer sur le plan de la mémoire un doute qui frappe la raison. Bref, Descartes est obligé de fonder l'évidence en Dieu grâce à l'évidence de Dieu: ce qui va faire difficulté".
- (44) "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol. 1., p. 42. M. Guérout attribue cette thèse à H. Gouhier, IX<sup>e</sup> congrès international de philosophie, 1937, p. 69 et suiv. et à E. Bréhier, La philosophie et son passé, Paris, P.U.F., 1950, p. 113-116.
- (45) Ibid., p. 43.
- (46) M. Guérout, "Descartes au congrès Descartes", Revue de métaphysique et de morale, 1938, p. 123 où l'auteur avait déjà soutenu l'interprétation qui apparaît dans "Descartes selon l'ordre des raisons". Voir aussi J. Laporte, Le rationalisme de Descartes, Paris, P.U.F., 1945, p. 171.
- (47) J. Dopp, "Compte rendu des "Essais sur Descartes" de H. Gouhier", Revue néo-scholastique de philosophie, 1937, No 4, p. 655.
- (48) "Revue critique des "Essais sur Descartes" de H. Gouhier", art.cit., p. 109.
- (49) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op.cit., p. 250-251.
- (50) Ce rapport avait déjà été signalé par E. Boutroux dans Des vérités éternelles chez Descartes, Alcan, 1927, p. 47 et 98.
- (51) Dieu est "source de toute bonté et vérité...", Principes, I, art. 22 et Réponses aux secondes objections, IX-I, 113: "Car Dieu étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende po-

sitivement à la fausseté", VII, 144.

- (52) "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol. I, p. 44. Voir aussi "Descartes au congrès Descartes", art.cit., p. 123-124.
- (53) M. Guérault, "Descartes au congrès Descartes", art.cit., p. 123.
- (54) Méditation première, IX-I, 16.
- (55) Loc.cit.
- (56) Ibid.; VII, 21, 20.
- (57) Ibid., IX-I, 17. Ce qui est en jeu dans l'argument d'un Dieu trompeur, c'est le statut même de la raison, au point que Descartes s'objecte qu'il y a des hommes qui préféreraient l'existence d'un tel Dieu plutôt que de croire qu'il n'y a aucune certitude. Confrontée par l'athéisme, la raison réplique en indiquant ce paradoxe que moins Dieu est puissant, plus l'homme est sujet à être trompé. Serait-ce à dire, alors, que "To the metaphysical problem of the origin of our being, there can be no solution at all at the present stage of the inquiry. There can be no question of choosing between a theistic and an a-theistic solution (L.J. Beck, "The metaphysics of Descartes", op.cit., p. 70)? Nous ne le croyons pas.
- (58) "Principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu qui nous a créés peut faire tout ce qu'il lui plaît...", Principes, I, art. 5; "Infixa quaedam meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia...", Meditatio I<sup>a</sup>, VII, 21, 1-2; "...praeconcepta de summa Dei potentia...", Meditatio III<sup>a</sup>, VII, 36, 8-9.
- (59) Secondes réponses, IX-I, 99-100; Sixièmes réponses, IX-I, 220-221.
- (60) Réponses aux sixièmes objections, IX-I, 230; Réponses aux secondes objections, IX-I, 112-113
- (61) Meditatio prima, VII, 13, 12.
- (62) Abrégé des six méditations, IX-I, 9.
- (63) Voir E. Gilson, "Etudes...", op.cit., p. 187-188.
- (64) Lettre à Buitendijck, 1643, A.T., IV, 62-64; la traduction est de F. Alquié, F.A., III, p. 57-59. Dans la perspective de notre interprétation, le passage suivant de l'Epistola ad Voetium, VIII, B, 60, ne saurait être utilisé en faveur de la lecture de Guérault: "Même si en effet dans ma première Méditation, j'ai parlé d'un certain trompeur tout puissant, j'aurais cependant en cet endroit le vrai Dieu n'était conçu, puisque comme il (scil. Voetius) le dit lui-même, il est impossible que le vrai Dieu soit trompeur. Et si on lui demande d'où il sait que cela ne puisse se faire, il doit répondre qu'il le sait de ce que cela implique contradiction dans le con-



cept, c'est-à-dire que cela ne peut être conçu: ainsi l'argument même dont il s'est servi pour m'attaquer suffit pour me défendre", traduction G. Rodis-Lewis dans Descartes, Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain, Paris, Vrin, 1959, p. 191. S'il y a "raison formelle de malice" dans le doute qui appartient à la volonté, c'est "parce qu'il l'emprunte de la fin pour laquelle cette supposition est faite" et qu'il le propose à l'examen de l'entendement. Nous ne pouvons pas non plus souscrire à l'interprétation de H. Caton qui, dans "The origin of subjectivity", op.cit., p. 119-121 identifie le "demon with the Deus deceptor". Selon lui, en appelant "génie" le Dieu qui trompe, Descartes introduit le génie "as a deliberate fiction only to conceal the blasphemy of the doubt..." (p. 120-121). Défendant, sans nous convaincre, son identification et rappelant avec Descartes (A.T., V, 8; il s'agit de la lettre du 4 mai 1647 aux curateurs de l'Université de Leyde) que la supposition d'un génie tout puissant est une supposition per impossible parce que la tromperie est incompatible avec la perfection divine, Caton écrit: "Descartes must withdraw the true God from the doubt, since as the source of truth he provides no occasion for doubt, and he is certainly not a deceiver; he is, in fact, the veracious God of the Third Meditation. The confusion arises for Descartes' critics because, unlike him, they identify the true God with the biblical God, which Descartes has indeed transformed into an evil, omnipotent deceiver, and therefore, into an "impossible" or "contradictory" concept" (p. 121). D'abord, Descartes n'identifie pas le démon avec le Dieu trompeur afin de cacher et de déguiser le blasphème sous la forme d'une fiction. Le démon est une fiction méthodologique distinct du Dieu trompeur qui est une hypothèse métaphysique; la puissance du second vient renforcer la fiction du premier. Ensuite, avant d'être le vrai Dieu dans la troisième méditation, Dieu est d'abord le Dieu confusément connu et donc, par hypothèse, peut-être trompeur. Enfin, Descartes a bien identifié le vrai Dieu avec le Dieu biblique; il s'agit du Dieu tout puissant que Descartes découvre en son esprit dès la première méditation.

- (65) La première méditation ne parle pas d'un Dieu trompeur (deceptor), mais suggère simplement que dans sa méditation Descartes peut être trompé par un "Dieu qui peut tout". Le Deus deceptor est mentionné pour la première fois dans la troisième méditation: "Et certe nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet. Ut etiam illa tollatur, quamprimum occasio occurret, examinare debeo an sit Deus, et si sit, an posse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse", VII, 36. Sur le "Deus deceptor", voir aussi Secundae responsiones, VII, 144; Principia, I, art. 30: "Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam (scil. cognoscendi facultatem) ac falsum pro vero fomentem nobis dedisset", VIII-1, 16.

(66) A.T., 64.

(67) A.T., IX-I, 28-29.

(68) A.T., IX-I, 41; VII, 52.

(69) A.T., IX-I, 42-43; VII, 53.

(70) Méditation première, IX-I, 17; VII, 22.

(71) Principia, I, art. 22; VIII-1, 13.

(72) Principes, I, art. 29: "...jamais la volonté de tromper ne procède que de malice, ou de crainte et de faiblesse".

(73) Réponses aux sixièmes objections, IX-I, 230.

(74) Selon H. Gouhier, "L'hypothèse du Dieu trompeur exprimée dans les Méditations et les Principia est commandée par la notion cartésienne du Dieu créateur des vérités éternelles qui n'est exprimée ni dans les Méditations ni dans les Principia; par là s'expliquerait ce qui reste d'obscur dans les exposés du doute méthodique", "Le grand trompeur...", art. cit., p. 73.

(75) F. Alquié, "La découverte...", op. cit., p. 83. F. Alquié insiste sur la "déréalisation du monde qu'opère en lui l'apparition de la dimension métaphysique", ibid., p. 92; voir aussi, Philosophie du surréalisme, Paris, Flammarion, 1977, p. 76-77.

(76) A. Mersenne, 15 avril 1630, A.T., I, 145, et "Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain", à Mersenne, 6 mai 1630, A.T., I, 150, 150, 18-19; "...attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus (scil. Dei) ideas continetur", Primae Responsiones, A.T., VII, 110, 26-27.

(77) "...Dieu ne devient connaissable, par évidence proprement métaphysique, et comme fondement radical, qu'à la condition expresse que nous en reconnaissons l'incompréhensibilité", J. L. Marion, "Sur la théologie blanche", op. cit., p. 313-314. Voir aussi R. Bouchard, "Descartes et l'ontologie de l'inexplicable", Carrefour, Ottawa, novembre 1983, p. 22-39.

(78) Principes, I, art. 40

(79) A. Elizabeth, 6 octobre 1645, A.T., IV, 313-314.

(80) Principes, I, art. 41. J. Laporte, quant à lui, affirme dans son article "La liberté selon Descartes" qu'il y a chez Descartes une théologie naturelle, ou une métaphysique, à laquelle "ressortissent sans contredit toutes les questions de la Providence, du "concours" et celles qui en dérivent relativement au libre arbitre de l'homme", Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle, Paris, Vrin, 1951, p. 74 et suiv.: l'article est extrait de la Revue de métaphysique et de morale, janvier 1937.

(81) Réponses aux troisièmes objections (12), A.T., IX-I, 148. Voir aussi Principes, I, art. 39: "La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons"; ibid., art. 41: "...nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement; de façon que la toute-

puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire"; à Elizabeth, 3 novembre 1645, A.T., IV, 333: "L'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu".

- (82) "La liberté chez Descartes et la théologie", op.cit., p.318-319. Le lecteur pourra également consulter "La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie" dans le Bulletin de la société française de philosophie, séance du 19 mars 1914, p.207-258.
- (83) Ibid., p.432.
- (84) Notons que le thème du libre arbitre attire l'attention générale dans les querelles religieuses et philosophiques aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Avec Luther, la Réforme vit clairement l'enjeu du problème: si l'homme est libre, la cause de Dieu est perdue; l'homme ne peut être libre que s'il obéit aveuglement au créateur.
- (85) "La découverte métaphysique", op.cit., p.285. Comme on le sait, la thèse de Gilson s'articule autour de la lecture d'un Descartes physicien qui se serait proposé d'adapter les thèses de la théologie nouvelle aux exigences de la mécanique. J.Laporte a justement critiqué ce prétendu "physicisme" - sur lequel le même Gilson est revenu plus tard pour le nuancer, mais sans jamais l'abandonner - dans "La finalité chez Descartes", Revue d'histoire de la philosophie, 1928 et dans "La liberté chez Descartes", art.cit.
- (86) A.T., IX-I, 46.
- (87) A.T., IX-I, 233-234. En fait, on trouve déjà dans la quatrième méditation, là où Gilson voit une critique de la liberté d'indifférence faite sous l'inspiration de Bérulle et de Gibieuf, l'affirmation de la liberté comme pouvoir de choix: "Car elle (la volonté) consiste non seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne pas la faire", A.T., IX-I, 46, et cela même si les Méditations font peu de place à la liberté de choix.
- (88) Principes, I, art. 37.
- (89) "La découverte métaphysique", op.cit., p.286-287. Le texte latin dit: "Magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti", Principia, I, art., 37, A.T., VIII-1, 19. Notons que le "tribuendum est" a une connotation de mérite et responsabilité. Voir Alquié, P.A., III, 112, note 1 et 113, note 1.
- (90) "La découverte métaphysique", op.cit., p.287.
- (91) A.T., IV, 116.
- (92) C'est autour du thème du détournement de l'attention que J.Laporte développe sa thèse anti-gilsonienne sur la liberté cartésienne: voir l'article

déjà cité, "La liberté selon Descartes" et "Le rationalisme de Descartes", op.cit., p.267-281. Ce n'est que lorsque nous cessons de considérer les raisons, que nous pouvons douter de l'évidence (art.p.62-63), d'où l'importance de la lettre à Mesland du 2 mai 1644. La liberté se confond avec l'attention et doit être distinguée du jugement (art.p.66). F. Alquié doute que "l'appel à l'attention, s'il explique, comme le dit Descartes lui-même, le moyen par lequel on peut suspendre son jugement puisse offrir la solution du problème posé par la lettre à Mesland du 9 février 1645", "La découverte métaphysique", op.cit., p.290. Selon Alquié, en s'appuyant sur des textes antérieurs à la lettre à Mesland du 9 février 1645, Laporte est conduit à ne considérer que l'indifférence-ignorance au détriment de l'indifférence positive de choix. Notons toutefois que Laporte indique que cette faculté de détermination ad utrumlibet avait déjà été mentionnée expressis verbis dans les Principes I à l'article 37 et que l'on en trouvait une affirmation équivalente dans la quatrième méditation (art. . . . , p.66-67). "Après avoir écrit, en son article de 1937, que la faculté de donner ou de refuser son attention échappe à la détermination des motifs puisqu'elle s'exerce sur eux, Laporte doit reconnaître, en son ouvrage de 1945 (nous précisons qu'il s'agit des pages 273-274) qu'il faut à l'attention même un motif, mais, dit-il, un motif non déterminant. C'est bien là renoncer à résoudre le problème", conclut Alquié, "La découverte métaphysique", op.cit., p.291.

(93) A Mesland, 2 mai 1644, A.T, IV, 116.

(94) A.T, IV, 173.

(95) Ibid., ; traduction Alquié, F.A, III, 551-552.

(96) Principes I, art.39; ibid., art.6. Plus encore que les Méditations, les Principes I, art.6 et 37 rattachent le doute à notre libre arbitre.

(97) "La liberté cartésienne", art.cit., p.300-301.

(98) Ibid., p.305.

(99) Sixièmes réponses, A.T, IX-I, 233.

(100) On ne saurait donc accepter l'interprétation de la volonté que propose A.Llanos dans son El problema del voluntarismo en Descartes, Bahia Blanca, Cuadernos del sur, 1960, travail au demeurant fort confus.

(101) Meditatio quarta, A.T, VII, 57, 12. Aussi Resp.obj. tertiae, VII, 191, 12-13: "...unum et idem esse voluntarium et liberum"; Rép.aux trois.obj., IX-I, 148: "Il n'y a ... personne qui, se regardant seulement soi-même, ne sente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre". J.Laporte rappelle dans "La liberté selon Descartes", art.cit., p.53, note 4, qu'il s'agit de la célèbre formule de Saint Bernard: "Ubi voluntas, ibi libertas".

- (102) Méditation quatrième, A.T., IX-I, 43; VII, 53, 30-54, 3.
- (103) Ibid., IX-I, 43; VII, 54, 10-12: "...sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium,..."
- (104) Ibid., IX-I, 45; VII, 56, 9.
- (105) Ibid., IX-I, 45; VII, 56, 11-15: "...adverto illos (scil. errores mei) a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate". Voir aussi Principes, I, art. 35.
- (106) Ibid., IX-I, 45.
- (107) Loc. cit.; le latin dit: "...adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo", VII, 57, 13-15. Aussi la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, A.T., II, 628 et la lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647, A.T., V, 85: "...le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareil à Dieu..."
- (108) Ibid., VII, 57, 20.
- (109) Ibid., IX-I, 46; VII, 57, 26-27.
- (110) A.T., IX-I, 233; VII, 432-433.
- (111) Méditation quatrième, A.T., IX-I, 46.
- (112) Ibid., IX-I, 47.
- (113) Principes, I, art. 38: "Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature"; A.T., VIII-1: "Esse defectum in nostra actione, non in nostra natura, quod erremus;...". L'argumentation qui montre où réside l'erreur est la même dans la quatrième méditation que dans les Principes, I, art. 32 et suiv. Notons qu'il s'agit toujours de libérer Dieu de toute responsabilité quant à l'erreur.
- (114) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op. cit., p. 225.
- (115) A.T., IX-I, 221; VII, 416-417.
- (116) Entretien avec Burman, V, 166. Voir la lettre à Mersenne du 21 avril 1641, A.T., III, 360: "Pour ce que j'ai écrit, que l'indifférence est plutôt un défaut qu'une perfection de la liberté en nous, il ne s'ensuit pas de là que ce soit le même en Dieu; et toutefois je ne sache point qu'il soit de fide de croire qu'il est indifférent, et je me promets que le Père Gibieuf défendra bien ma cause en ce point-là; car je n'ai rien écrit qui ne s'accorde avec ce qu'il a mis dans son livre De libertate".
- (117) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., V, 118.

- (118) Réponses aux sixièmes objections, IX-I, 232-233; VII, 432.
- (119) Entretien avec Burman, V, 159-160 à "cujus idea in intellectu divino prius fuerit".
- (120) Réponses aux sixièmes objections, IX-I, 232-233; VII, 432.
- (121) Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, A.T, I, 145.
- (122) Sixièmes réponses, A.T, IX-I, 233.
- (123) Summa theologica, I<sup>a</sup>, q. 14, art. 1, resp. Exposant les raisons en faveur du primat de l'intelligence chez saint Thomas, H.D. Gardeil écrit: "...plus le mode d'un objet est immatériel, plus il est actuel et parfait, et plus la puissance qui s'y rapporte est elle-même dégagée de potentialité et parfaite. Or, ..., l'objet de l'intelligence qui est la "quiddité" est plus abstrait et plus immatériel et donc plus absolu et plus élevé que celui de la volonté, le bien, qui enveloppe l'être dans toute sa réalité concrète", dans Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Psychologie, Paris, Cerf, 1957, p. 143. Sur le problème qui nous intéresse, voir p. 142-144.
- (124) Sum. Theol., I<sup>a</sup>, q. 19, art. 1, resp: saint Thomas conclut de l'intelligence en Dieu à l'existence de la volonté. Sur la volonté de Dieu qui est sa propre essence, voir Summa contra gentiles, I, cap. 73.
- (125) Sum. Theol., I<sup>a</sup>, q. 82, art. 3: "Utrum voluntas sit altior quam intellectus".
- (126) Loc. cit., resp.
- (127) Ibid.
- (128) Le thomisme, Paris, Vrin, 1979, p. 305.
- (129) Après avoir exposé les raisons pour lesquelles la volonté paraît supérieure, saint Thomas écrit: "Sed contra est quod Philosophus, in 10. Ethic (cap. 7, n. 2), ponit altissimam potentiam animae esse intellectus", Sum. Theol., I<sup>a</sup>, q. 82, art. 3. Il s'agit pour Aristote, rappelons-le, de montrer le primat de la connaissance sur le plaisir dans son étude sur le bonheur.
- (130) Sum. contra gent., I, cap. 75.
- (131) E. Gilson, "Le thomisme", op. cit., p. 136-137; par exemple, Sum. Theol., I<sup>a</sup>, q. 25, art. 4: "Sicut ut supra dictum est (a. 3; q. 7, a. 2, ad I), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat", et Sum. contra gent., II, cap. 25: "Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse". Dans le Dictionnaire de théologie catholique, A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, 1950, vol. XV-2, A. Michel écrit à l'article "Volonté": "Dire que "Dieu peut tout" c'est dire que "Dieu peut tout le possible, c'est-à-dire toute chose dont l'existence n'implique aucune contradiction... Dieu ne peut réali-

ser les contradictoires, ou, plus exactement, ce sont les contradictoires qui ne peuvent être réalisés: "Si Dieu pouvait faire ce qui est impossible, il ne serait plus puissant", S. Augustin, Serm. cccxiii, n. I, P. L., t. xxxviii, col. 1060-1061. "L'impossible est (pour Dieu) une marque, non d'infirmité, mais de puissance et de majesté", S. Ambroise, Epist. L. n. 1, ibid., t. xvi (1880), col. 1205 B. Plus expressément: "Il est souverainement puissant Celui qui peut tout ce qui est possible; sa puissance n'est pas diminuée parce qu'il ne peut pas l'impossible. Pouvoir l'impossible ne serait pas pouvoir, mais ne pas pouvoir". Hugues de Saint Victor, De Sacram., L. I, cxxii, ibid., t. clxxvi, col. 216 BC; cf. S. Anselme, Proslog., cvii, ibid., t. clviii, col. 230 BC.

(132) Sum. contra gent., L. II, cap. 26.

(133) A. T, I, 153. H. Gouhier rectifie la date de cette lettre d'après la correspondance avec Mersenne, II, 490, dans "La pensée métaphysique", op. cit., p. 227, note 92: il s'agirait du 3 juin 1630.

(134) A Mesland, 2 mai 1644; A. T, IV, 119.

(135) A Mersenne, 6 mai 1630; A. T, I, 149.

(136) Principes, I, art. 23.

(137) "la pensée métaphysique", op. cit., p. 236. J. L. Marion, "Sur la théologie blanche", op. cit., p. 282 et suiv.: "... Descartes, en confondant l'entendement et la volonté entre elles et avec l'essence de Dieu, exclut la possibilité même de toute hiérarchie des facultés - puisque, précisément, les facultés, comme telles, disparaissent" (p. 284).

(138) H. Gouhier, ibid., p. 237.

(139) Par exemple, A Mersenne, 6 mai 1630, A. T, I, 149; Réponses aux sixièmes objections (6), IX-I, 233; VII, 432.

(140) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op. cit., p. 237. "Parce que le langage humain est successif, Descartes dans ces deux dernières lettres (scil. à Mersenne, 6 et 27 mai 1630), pour réagir contre la priorité d'entendre ou connaître sur vouloir, renverse l'ordre habituel des termes, sans que cela implique le moindre volontarisme. Dans les Principes (art. 23), il retrouve l'ordre normal, la parfaite coïncidence en l'unité divine demeurant la même" G. Rodis-Lewis, "Descartes", op. cit., p. 329.

(141) "La finalité selon Descartes", art. cit., p. 370: "... afin d'éviter toute méprise, il (Descartes) prend soin de référer à la phrase de saint Augustin, "quia vides ea, sunt..." (Confess., XIII, 38) ... il est persuadé que ce que nous nommons intelligence ne vient pas d'une espèce de hasard ou de nécessité brute, que la "pure et simple action" d'où découlent les lois de notre raison est elle-même raison, encore que raison supérieure et hétérogène à la nôtre. La causalité divine est celle d'une intelligence qui produit ses objets en les pensant". La référence à saint Augustin apparaît

dans la lettre au P. Mesland du 2 mai 1644, A.T., IV, 119: "Mais nous ne les (contradictions) devons point nous représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure; ce que ces mots de s. Augustin expriment fort bien: Quia vides ea sunt etc., pour ce qu'en Dieu videre et velle ne sont qu'une même chose". Parmi ceux qui défendent la thèse du "volontarisme cartésien", on peut citer, par exemple, A. Koyré, Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence, Paris, Vrin, 1922, p. 15, 42, passim; Y. Belaval, op.cit., p. 145: "Le volontarisme cartésien..."; E. M. Curley, Descartes against the skeptics, Cambridge, Mass., Harvard University press, 1978, p. 38: "...the cartesian voluntarist doctrine of the creation of the eternal truths".

(142) "La pensée métaphysique", op.cit., p. 239-240.

(143) P. Vignaux, "Occam", dans "Dictionnaire de théologie", op.cit., t. XI-2, col. 879-880.

(144) P. Vignaux, "Nominalisme", ibid., t. XI-1, col. 756.

(145) Occam, I Sent., dist. X, q. II, g, cité par Vignaux, "Nominalisme", art.cit., col. 762.

(146) "Nominalisme", art.cit., col. 763.

(147) Op.cit., vol. XV-2, col. 3313-3314.

(148) "Distinctio formalis, ex Scoto. Eam non differe a Modalis", A.T., IV, 349, 23; VII, 120, 15, 24 et 25.

(149) J. Maritain, Le songe de Descartes, Buchet/Chastel, Paris, 1965, p. 399, note 199 et p. 400.

(150) Voir P. Chaunu, Le temps des réformes, vol. I. La crise de la chrétienté 1250-1550, Editions Complexes, Bruxelles, 1984, p. 95 et suiv.

(151) S'appuyant sur un document inédit qui compte six propositions - l'auteur n'en cite que cinq - censurées en octobre 1613 pour leur nominalisme alors qu'elles venaient d'être enseignées au collège de La Flèche, G. Rodis-Lewis se demande dans son article "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?", Archives de philosophie, 34, 1971, p. 37-46, si malgré son opposition future aux nominalistes - il rétablit l'innéité d'essences véritables comme celle du triangle (p. 45; voir contre Gassendi, "... jam ante in nobis erat idea veri trianguli, ...", Réponses aux cinquièmes objections, A.T., IX-1, 139) - Descartes n'a pas été influencé, dans certains cas - par exemple sa conception des universaux (voir Principes, I, art. 59 et 57, 58; Réponses aux secondes objections, A.T., IX-1, 110; Réponses aux cinquièmes objections, in Med. 5, I, A.T., VII, p. 380) - par l'enseignement nominaliste. Cela semble d'autant plus vraisemblable à Rodis-Lewis que le



professeur de philosophie de Descartes était en 1612-1613 le Père Noël - c'est la thèse de J. Sirven, op.cit., p.41-48 -, jeune débutant que l'auteur s' imagine facilement "tenté par des thèses relativement simples, et plus accessibles à des néophytes en philosophie" (p.44). Deux commentaires s'imposent. D'abord l'extrême difficulté de savoir à quelles dates exactes Descartes étudia au collège de La Flèche; en concluant ainsi son argumentation: "Il est des plus probables qu'en 1612-1613, René Descartes ait suivi l'enseignement de logique du Père Etienne Noël" (p.43), l'auteur s'expose à juste titre, croyons-nous, au commentaire de J.R. Armogathe: "Je crois que c'est possible, mais je ne serais pas porté à accorder à cette possibilité le plus haut degré de la probabilité" ("Bulletin cartésien", Archives de philosophie, 36, 1973, p.486). Ensuite, la timidité avec laquelle Rodis-Lewis signale la présence de thèses nominalistes dans l'enseignement que reçut Descartes au collège de la Flèche montre malheureusement trop bien les limites de notre connaissance sur les rapports qui existent entre le nominalisme du XIV<sup>e</sup> siècle et la pensée de Descartes. (Sur certaines relations entre Occam et la philosophie moderne, on pourra consulter N. Abbagnano, Guglielmo di Ockham, Lanciano, 1931). En 1937, dans son article "Sur les origines du nominalisme", Revue de philosophie, J. Paulus invitait à des études de détail sur le nominalisme du XIV<sup>e</sup> siècle: "L'historien les préférera peut-être parce qu'en donnant au conflit des traditions antérieures - hellénisme, christianisme - une solution définitive, encore que décevante, les penseurs de ce temps se trouvaient préparer aussi quelques-uns des plus considérables mouvements de pensée des époques ultérieures: Réforme, science expérimentale, philosophie moderne" (p.330).

(152) Quodlibeta, VI, q. VI, cité par P. Vignaux dans "Nominalisme", art.cit., col. 764.

(153) E. Gilson, La philosophie au Moyen Age, Paris, Payot, 1962, p. 654.

(154) P. Vignaux, "Nominalisme", art.cit., col. 765.

(155) "Pour que l'horizon du possible se découvre au regard de l'esprit, il suffit de considérer les choses de potentia Dei absoluta. Nous les pensons alors comme contingentes, pouvant être autres qu'elles ne sont, ce qui est opposer un possible au réel: comme la puissance divine s'étend à tout ce qui ne fait pas contradiction, en tout point où la réalité présente une distinction: l'unique distinction réelle; ... nous concevons comme séparables les choses qu'elle unit. Pour faire paraître le possible, il suffit d'une analyse du réel, du point de vue de la toute-puissance: ... Une pensée qui part d'un Dieu tout puissant et règle son mouvement sur la théorie des distinctions découvre le possible à partir du réel", ibid., col. 766.

(156) "Puisque Dieu est intelligence pure il doit posséder en lui tous les intelligibles, c'est-à-dire les formes qui seront plus tard celle des choses mais qui n'existent encore que dans sa pensée. Ces formes des choses, que nous appelons les Idées, préexistent en Dieu comme les modèles des choses qui seront créées et comme les objets de la connaissance di-

vine. En se connaissant, non plus tel qu'il est lui-même, mais comme participable par les créatures, Dieu connaît les Idées. L'idée d'une créature, c'est donc la connaissance qu'a Dieu d'une certaine participation possible de sa perfection par cette créature", E. Gilson, "La philosophie au Moyen Age", op.cit., p. 534-535.

(157) Pour Duns Scot le possible est un intelligible qui a son principe dans l'entendement divin. Celui-ci produit des intelligibles et ces intelligibles définissent du possible et de l'impossible.

(158) En ne limitant pas la "puissance incompréhensible" de Dieu par la contradiction logique, Descartes s'oppose à la plupart de ses prédécesseurs médiévaux, y compris Occam: voir J.L. Marion, "Sur la théologie blanche", op.cit., p. 303, note 34.

(159) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 119.

(160) A l'Hyperaspistes, août 1641, A.T., III, 429; aussi à Elizabeth, 3 novembre 1645, A.T., IV, 332, 18-24.

(161) Les vérités éternelles "sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognoscit quasi independenter ab illo sint verae", à Mersenne, 6 mai 1630, A.T., I, 149.

(162) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op.cit., p. 288.

(163) A. Arnaud, 29 juillet 1648, A.T., 223, 31-224, 9.

(164) H. Gouhier, "La pensée métaphysique", op.cit., p. 287, note 119; Réponses aux cinquièmes objections, A.T., VII, 333; Ad Hyperaspistem, août 1641, A.T., III, 433.

(165) Descartes écrit à Regius en juin 1642: Dieu "ne peut pas se priver de sa toute-puissance", A.T., III, 567.

(166) L. Baudry, Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G.d'Occam, Paris, Vrin, 1936, p. 35. L'auteur développe dans l'introduction l'hypothèse, déjà familière à P. Duhem, d'un Occam champion de la foi.

(167) A.T., VII, 124-125; 143-144. Sur l'identification du Dieu cartésien et du Dieu nominaliste, voir J.L. Marion, "Sur la théologie blanche", op.cit., p. 330-332.

Le fait que le "Deus qui potest omnia" soit aussi le Dieu nominaliste, celui de la foi dans le "Credo in Deum omnipotentem" ne veut pas dire que dans les controverses sur les rapports entre la raison et la foi cartésiennes, nous prenons parti pour ceux qui, tels, Blondel, Maritain et Gilson, voient une incompatibilité entre sa philosophie et la tradition chrétienne de la sagesse - voir récemment l'intéressant article de H. Caton, "The theological import of cartesian doubt" International Journal for philosophy of religion, 1970, p. 220-232: "We suggest that the Deus

deceptor is the biblical God interpreted from the perspective of natural reason and the desire for indubitable knowledge" (p.229),

(168) Resp. I<sup>ae</sup> obj., A.T, VII, 109; "en quelque façon cause de soi", IX-I, 86.

(169) A.T, IX-I, 88; VII, 111. Notons à chaque fois l'usage du "quodammodo", indice des difficultés que rencontre Descartes pour exprimer une doctrine de la causalité où l'idée de cause coïncide avec son effet. Voir E. Gilson, "Etudes...", op.cit., p.226 et suiv.

(170) Premières réponses, IX-I, 89; "a se tamquam a causa", VII, 112. Voir E. Gilson, "Etudes...", op.cit., p.225, note 3 et p.228, note 2.

(171) Secondes réponses, IX-I, 127 et Premières réponses, IX-I, 86.

(172) Premières réponses, IX-I, 86-89; "L'immensité de sa puissance ou de son essence, qui est la cause pourquoi il n'a pas besoin de conservateur, est une chose positive", Quatrièmes réponses, IX-I, 183.

(173) Secondes réponses, IX-I, 113.

(174) J. Buridan, In Metaphysican Aristotelis Quaestiones Argutissimae (éd. J. Badde), 1518, q.12, f. XXIVb, cité par Tullio Gregory, "La tromperie divine", Studi Medievali, Spoleto, 1982, p.524.

(175) T. Gregory, "Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes", Giornale critico della filosofia italiana, Firenze, 'G.C. Sansoni, 1974, p.477. Notre traduction. Cette "longue tradition scolastique" est celle de la théologie nominaliste. J.R. Armagathe écrit, à propos de cet article: "On peut se demander - et l'auteur laisse libre l'hypothèse - ce que Descartes savait en théologie. Il doit plus souvent y avoir rencontre que filiation directe; mais ces rencontres sont révélatrices de l'ambiance intellectuelle dans laquelle Descartes vivait, qui était au premier chef, une ambiance théologique imprégnée de nominalisme", dans "Bulletin cartésien V", Archives de philosophie, 1976.

(176) A.T, IX-I, 99; VII, 125-126. Indiquons quelques textes du Vieux Testament où Dieu démontre sa puissance à travers sa capacité de tromper: l'épisode d'Achab (III Reg, 22, 20-23), la prophétie irréalisée de la destruction de Ninive (Jona, 3, 4), le vol des vases des Egyptiens (Exod., 3, 22; 11, 2; 12, 35).

(177) T. Gregory, "Dio ingannatore", art.cit., p.479. Notre traduction.

(178) Voir E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin-Leipzig, 1927, p.19, 57; cité par T. Gregory, "Dio ingannatore", art.cit., p.479-480. Voir aussi P. Vignaux, Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle, Paris, Vrin-reprise, 1982 (1948), p.19, note 13, où l'auteur renvoie aux travaux de P. Boehner. "Mais, écrit Vignaux, Occam ne semble pas s'être posé le problème de discerner l'évidence des déceptions possibles: il ne se demande pas comment aller des idées aux choses, mais tient que, selon

l'ordre naturel, la connaissance a sa cause dans l'objet; il s'agit seulement de concevoir exactement cet ordre naturel, qui est contingent", dans "Nominalisme", art.cit., col.769.

(179) "La tromperie divine", art.cit., p.159.

(180) T.Gregory, "Dio ingannatore", art.cit., p.512-513.

a) II med., A.T,VII, p.24, 22-23; cfr. VI med., p.79, 24.

b) F.Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, p.177;

H.Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, p.118.

(181) "Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem. Nota quod non dico quod Deus potest facere omne quod non includit contradictionem quia tunc posset facere se; ipse enim non includit contradictionem; sed potest facere omne quod fieri non includit contradictionem, id est, omne illud de quo ad hanc propositionem: ipsum fit, non sequitur contradictio", dans "Tractatus de Principiis Theologiae", op.cit., p.45. Il s'agit de la première proposition du Traité.

(182) A.T, IX-I, 112.

(183) Pour Biel, Dieu peut "revelare falsum".

(184) "Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo realiter sint aliquae potentiae, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est Deus", Quodlibet VI, q.I, cité par P.Vignaux, "Nominalisme", art.cit., col.764.

(185) Sixièmes réponses, A.T, IX-I, 234-235; VII, 434-435.

(186) G.de Rimini, Super II Sent. d.42-43-44, q.2, a.2, p.166 vb: cité par T.Gregory, "Dio ingannatore", art.cit., p.489.

(187) E.Gilson, "The unity of philosophical experience", op.cit., p.61-91. Contre Gilson, puis contre les remarques de A.Pegis, P.Boehner défend Occam de l'accusation de scepticisme. Voir P.Boehner, "The notitia intuitiva of non-existents according to W.Ockham", Traditio, 1943, p.223-275; A.Pegis, "Concerning W of Ockham", Traditio 1944, p.465-480; P.Boehner, "In propria causa", Franciscan studies, 1944, p.37-54.

(188) Voir T.Gregory, "La tromperie divine", art.cit.

(189) P.Vignaux, "Nominalisme", art.cit., col.768-769.

(190) A.T, IX-I, 220; "...nunquid similibus ideis nos Deus potest decipere, nobisque continuo illudere speciebus vel ideis in animas nostras immissis?", VII, 415.

(191) Sixièmes réponses, A.T, IX-I, 230; VII, 428. Voir aussi la lettre à Mersenne du 21 avril 1641, A.T, III, 359-360: "Pour ceux qui disent que Dieu trompe

continuellement les damnés, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi et de toute notre créance, qui est que Deus mentiri non potest; ce qui est répété en tant de lieux dans saint Augustin, saint Thomas et autres, que je m'étonne que quelque théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que Deus nos fallere non potest".

(192) A.T., IX-I, 13.

(193) Abrégé des six méditations, A.T., IX-I, 11.

(194) Méditation première, A.T., IX-I, 16.

(195) Loc. cit.

(196) T. Gregory, "La tromperie divine", art. cit., p. 527.

(197) Contre l'interprétation qui fait des mali genii, maligni spiritus et daemones un "mythe" ou la création de l'imaginaire populaire, voir T. Gregory, "Dio ingannatore", art. cit., note 3 page 513 et note 1 page 515.

(198) Méditation première, A.T., IX-I, 13.

(199) Sur la potentia, attribut de Dieu dans les Méditations: 36, 9; 40, 17; 45, 12-13, "...summe potentem"; 56, 5, "immensam Dei potentiam"; 87, 27-28, "Dei potentiam bonitatemque". A.T., V, 343, 18-19: "Cum autem in Deo potentia et essentia non distinguantur"; VII, 21, 17-18: "potens aliquis Deus"; VII, 36, 8-9: "praeconcepta de summa Dei potentia opinio".

(200) H. Gouhier, "Descartes", op. cit., p. 151.

### CONCLUSION.

"Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou".  
Pascal.

Contrairement à ce qu'avance Foucault, il faut dire que "l'argument de la folie n'a nul besoin qu'on le réfute, puisqu'il se disqualifie lui-même, en détruisant le sol où la critique pourrait s'exercer" (1). Descartes n'exclut pas la folie, car la folie dont il parle n'est jamais celle qui empêche la raison de fonctionner; elle est celle qui trompe l'honnête homme d'avant la métaphysique, d'avant le fondement découvert de la rationalité. Descartes savait bien qu'en récusant la Raison même, le fou récuse le seul "instrument" (2) d'une mise à l'épreuve du sensible: "Il est vrai, écrit-il que ce serait effrayer un honnête homme que de lui dire qu'il ne peut plus avoir de raison qu'eux (scil, les mélancoliques) pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent" (3). La folie de la première Méditation n'est donc qu'un des arguments d'un doute méthodique de part en part rationnel, un argument construit par une raison qui, à cause de la césure instaurée par la doctrine de la création des vérités éternelles doit chercher le fondement de la rationalité de ses raisons dans une rationalité ir-rationnelle puisqu'incompréhensible pour notre logique créée.

Nous connaissons la lecture de Foucault: il y a une synchronie temporelle et structurale entre le "grand renfermement" de la déraison et les Méditations Métaphysiques de Descartes. Internement social de la folie

et internement métaphysique de la déraison sont les effets d'un même geste d'exclusion car "si l'homme peut toujours être fou, la pensée, en tant qu'exercice de la souveraineté d'un sujet qui se considère avec le devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être fou". Foucault reconnaît cependant que le "coup de force" cartésien non seulement n'a pas pu effacer les valeurs dramatiques de la folie, mais que Descartes lui-même n'a pas pu se libérer de la déraison. Rappelant grâce à quelle décision Descartes évitait dans la marche du doute la possibilité d'être fou, Foucault écrit: "...l'homme du XVII<sup>e</sup> siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'énonce la raison sous sa forme première. Mais cela ne veut pas dire que l'homme classique était, dans son expérience de la vérité, plus éloigné de la déraison que nous pouvons l'être nous-même. Il est vrai que le Cogito est commencement absolu; mais il ne faut pas oublier que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologiques que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu: il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité: l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir menaçant: jusqu'à l'existence et la vérité du monde extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes" (4).

Les idées isolées qui peuvent être récupérées dans cette longue citation sont nombreuses. Toutefois, prise dans son détail l'interprétation reste erronée. Voyons pourquoi.

1) Certes le Cogito est la première certitude de la raison et est un commencement absolu. Mais Foucault oublie que le Cogito est aussi une exception (5). Cette première certitude, en effet, ne met pas fin au doute universel, comme le montre le fait que l'hypothèse du Dieu trompeur est maintenue dans la troisième Méditation, et cela même si "la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique". Le Cogito ne fait qu'offrir un critère de l'évidence propre à une vérité indubitable, mais à une vérité qui ne concerne que le "je" et non pas ce qui l'entoure. Le doute se maintient donc jusqu'à la démonstration de "l'existence et la vérité du monde", mais telle existence et telle vérité dépendent à leur tour de la démonstration de l'existence de Dieu car seulement alors peut se vérifier que ce qui est pour le "je" est aussi "en soi": "...à présent, je ne m'en (scil. l'existence de Dieu) tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain: mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement" (6). L'erreur de Foucault réside dans sa confusion de la certitude de facto (le Cogito comme exception, le "pour moi") et la certitude de jure (le Cogito et le monde fondé par les preuves de l'existence de Dieu, l' "en soi").

2) Foucault se trompe lorsqu'il affirme que le malin génie est antérieur au Cogito, d'abord parce qu'il ne distingue pas Dieu trompeur et malin génie, ensuite parce qu'il assimile la folie au malin génie.



On se souviendra que dans le premier appendice de la réédition de l'Histoire de la folie, "Mon corps, ce papier, ce feu", Foucault propose une double lecture des Méditations grâce à laquelle il prétend montrer qu'au niveau de l'exercice du sujet qui médite il y a une exclusion de l'argument de la folie, c'est-à-dire une exclusion d'une des propositions: "je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples", qui font partie du système. Fidèle à un certain structuralisme, Foucault croit que le système - niveau discursif, niveau démonstratif-logique de l'enchaînement des énoncés - précède et détermine le sujet, à savoir que la folie (ici identifiée au malin génie) est antérieure au sujet. En réalité seule la distinction très problématique que Descartes opère entre l'analyse et la synthèse pourrait autoriser l'opposition catégorique entre système et exercice ou ascèse. Et, de fait, comme pour beaucoup d'exégètes de Descartes, le système-synthèse serait selon Foucault l'ordre des choses (*ordo rerum*) et l'exercice-analyse l'ordre de la connaissance (*ordo cognitionis*). Or, nous l'avons vu, rien ne permet une telle lecture; système-synthèse et exercice-analyse sont tous deux, à leur façon, un ordre de connaissance. Ainsi, que la folie appartienne au système ne veut pas dire que le sujet l'exclut pour pouvoir penser. Car si Foucault avait tenu compte de la distinction que Gouhier établit entre le Dieu trompeur et le malin génie, il se serait aperçu que, dans la mesure où il participe du mouvement hyperbolique de disqualification du fondement sensible de notre connaissance, l'argument du Dieu trompeur est une fiction (7) qui est nécessaire aux desseins de Descartes, à savoir le remplacement de l'axe aristotélico-thomiste de la connaissance qui va de l'être au connaître

par un axe qui va du connaître à l'être. Dans la marche du doute, le malin génie n'est donc pas la folie, mais un recours méthodologique qui permet au sujet qui veut établir "quelque chose de ferme et de constant dans les sciences" de persévérer dans sa défiance de la connaissance qu'offrent les sens. En maintenant l'actualité du doute, le malin génie permet de s'enfoncer plus encore dans la fiction de la tromperie divine, de la folie divine.

3) Une autre erreur de Foucault consiste à croire que le XVII<sup>e</sup> siècle signifie une mise en relief univoque du sujet conscient de soi. Notre thèse est que ce n'est pas le sujet cartésien qui exclut la folie, mais Dieu. La folie est la compagne de la pensée aussi longtemps que Dieu ne garantit pas que le monde est rationnel. L'exercice du doute, dont le but est, rappelons-le, de disqualifier le fondement sensible de notre connaissance, doit être compris depuis la problématique de la démonstration de l'existence de Dieu, puisque seule celle-ci peut fonder ma certitude. Or le fait de douter est déjà un indice de l'existence de Dieu dans la mesure où il signale la présence en moi de l'idée d'infini: "...j'ai, écrit Descartes, en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?" (8). Mais, qui plus est, la découverte en mon esprit d' "une certaine opinion" d'un Deus qui potest omnia, le Dieu nominaliste, constitue une sorte de première "preuve" de l'existence de

Dieu. D'abord, parce que l'idée d'un "Dieu qui peut tout" étant commune à l'hypothèse du Dieu trompeur et à la doctrine de la création des vérités éternelles, "...on peut considérer que c'est par un mouvement de pensée semblable que Descartes s'élève à la supposition inexacte d'un Dieu trompeur et à l'affirmation d'un Dieu créant les vérités éternelles. Ce mouvement, c'est celui par lequel, devant toute vérité ou tout objet finis, l'esprit aperçoit que cette vérité, cet objet ne se suffisent pas. C'est en effet la confrontation de toute idée finie avec celle de l'Être qui, en dernière analyse, permet le doute" (9). Ensuite, parce que dans la mesure où "du connaître à l'être la conséquence est bonne", Descartes est amené à dire que l'idée de Dieu est innée et donc à découvrir dans la finitude du sujet pensant l'infinité<sup>des</sup> de Dieu. De là la nécessité d'éliminer toute possibilité d'une manifestation subjective de la folie qui pourrait faire de l'idée que l'on a une exception, une extravagance. Enfin, parce qu'il est nécessaire de supprimer l'irrationnel de l'univers; à quoi servirait-il, en effet, de prouver l'existence de Dieu si l'on n'excluait pas auparavant toute manifestation d'irrationalité dans le monde? C'est pour cette raison, pensons-nous, que l'argument du Dieu trompeur, en tant qu'il est un appel à la folie universelle, met en évidence cette nécessité, car si la folie est "exclue" de la pensée, c'est parce que la présence de la déraison - déraison entendue comme le produit de l'imagination qui est "une façon de penser particulière pour les choses matérielles" (10) et qui nous reconduit vers l'enfance (aristotélico-thomisme) - pourrait continuer à menacer de renverser les fondements intelligibles de la connaissance. On peut donc affirmer avec O. Hamelin que "Le malin génie n'est pas

autre chose qu'une personnification de la violence que fait peut-être subir à l'esprit la nature peut-être irrationnelle de l'univers" (11). Si le monde au milieu duquel nous sommes situés n'est pas rationnel, la pensée peut être dominée par des circonstances extérieures qui dictent nos jugements auxquels, dès lors, il ne reste plus qu'une apparence de rationalité qui ne les empêche pas d'être au fond irrationnels.

La reconnaissance de l'identité de la pensée et de l'être ne s'atteint, il est vrai, que sur la base de l'exclusion de l'irrationnel sous ses différentes formes. Mais cette exclusion dépend, d'une part, d'une preuve implicite de l'existence de Dieu, si par Dieu l'on comprend non seulement la présence d'un ordre dans le monde, mais aussi l'omnipotence qui rend impossible la tromperie, puisque celle-ci est un "défaut", et implique, d'autre part, que pour mener à bien la méthode du doute il faut déjà être raisonnable. Ainsi, ce qui pour Foucault signifie l'exclusion de la folie par un sujet qui ne peut penser et être fou en même temps, est pour nous l'inclusion de la folie dans l'économie du doute cartésien. Car s'il n'en était pas ainsi la folie pourrait toujours menacer le sujet pensant et ce qui fonde son activité. En persistant comme sédimentation archaïque, la possibilité de la déraison n'offrirait alors qu'une probabilité de connaissance (12). Mais surtout, si le sujet qui pense avait des doutes quant à sa propre rationalité, il serait naturellement conduit à suspecter tout raisonnement au moyen duquel il pourrait essayer d'établir son bon sens, comme l'a très bien vu H.G. Frankfurt: "The task he (scil. Descartes) sets for himself in the Meditations is not to discover how a madman can find a foundation for the sciences. A madman cannot do so at all. Unless

Descartes supposes himself to be sane he cannot conduct the investigation to which he wishes to devote himself. The question he poses as he undertakes his inquiry, therefore, is this: Assuming that I am a reasonable man, how (if at all) can I attain certainty? His project may fail, and he may for this reason ultimately be held to wonder whether he is not after all incapable of rational discriminations among judgements...Because Descartes' assumption is provisional and heuristic, it does leave the question of his own sanity open. But he cannot raise this question at the start of his inquiry without incoherently undermining the basis of his enterprise" (13). Descartes n'exclut donc pas la folie afin de pouvoir penser; il l'intègre à l'exercice même de la ratio comme une objection que la raison se fait à elle-même. De fait, toute critique de la raison est une critique que la raison s'adresse à elle-même.

Au moyen du doute méthodique Descartes forge la fiction d'un Dieu trompeur qui renverse notre conscience logique. Mais au moment où le pouvoir-douter indique la puissance de la pensée, à savoir le fait que la pensée, raisonnable ou non, résiste aux attaques du malin génie, l'homme découvre que pour maintenir son actualité face à la succession discontinue des instants la pensée a besoin de Dieu pour garantir sa certitude, c'est-à-dire son exercice temporel. C'est donc par le biais d'une pensée capable de forger la fiction d'un Dieu trompeur que je me découvre fini. Et ce pouvoir-douter que Descartes avait initialement défini comme le pouvoir du sujet pensant apparaît maintenant comme le signe de la finitude humaine. La contradiction n'est toutefois qu'apparente. Voyons pourquoi. En privilégiant le système sur l'exercice Foucault

s'interroge sur le sens de la métaphysique cartésienne depuis la perspective du sujet. L'exercice de la ratio qui décide de méditer implique certains choix - et, par conséquent certaines exclusions - si elle veut maintenir son actualité de sujet pensant. Pour nous, en revanche, le pouvoir-douter montre qu'il faut s'interroger sur le sens de la métaphysique cartésienne depuis la perspective de Dieu car la métaphysique cartésienne ne signifie nullement une mise en relief univoque du "je" conscient de soi, sinon que Dieu y est posé comme le vrai sujet qui détermine et soutient le monde dans sa totalité, y compris l'homme (14). La loi de la métaphysique cartésienne consiste à appréhender la subjectivité et à conserver sa tension interne avec la transcendance. C'est lorsque je découvre l'infini en moi que je sais que je suis un être fini, et c'est ici que le doute méthodique acquiert toute sa dimension. De signe de la puissance de la pensée humaine, le pouvoir-douter se transforme en un chemin méthodologique nécessaire qui nous permet de comprendre que l'homme ne peut pas exister sans Dieu ou, en d'autres termes, qu'en tant que res cogitans l'homme doit présupposer Dieu, c'est-à-dire un ordre rationnel dans le monde. Si l'on assiste au début de la métaphysique moderne à une tendance à placer l'homme au premier plan, ce n'est pas pour diminuer la puissance de Dieu, mais plutôt pour mettre en évidence qu'au-dessus de cette subjectivité il existe un Dieu, philosophique il est vrai, qui limite et mesure l'exercice de la pensée. Car si la subjectivité humaine est la condition de la connaissance des êtres mondains, elle est épistémologiquement impuissante vis-à-vis d'elle-même. Foucault a donc raison lorsqu'il insiste sur l'importance décisive de l'exercice du doute; Descartes doit maintenir

l'actualité du doute. Mais nous venons de voir que c'est précisément par le biais de ce pouvoir-douter que l'homme comprend qu'il est fini et découvre qu'il a l'idée de l'infini. En passant de la découverte de la res cogitans (quod) à la question de la nature (quid) de la res cogitans Descartes écrit: "Je suis, j'existe; cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister" (15). Nous voici donc confrontés à un problème fondamental, celui de la relation entre le temps et la vérité, qui nous conduit à nous interroger sur le critère d'évidence, le critère de vérité, à partir de l'hypothèse du Dieu trompeur.

Le fait de rencontrer de nouveau l'hypothèse du Dieu trompeur dans la troisième Méditation est la preuve que ni le Cogito - première certitude - ni la règle d'évidence - sur laquelle est modelé le Cogito - ne sont des raisons suffisantes pour mettre un terme à la fiction de la tromperie universelle. Mais il y a plus: "La certitude de fait du Cogito lui-même constitue au sein du doute universel une exception aussi indiscutable en fait qu'injustifiée en droit. C'est pourquoi, dès que je me détache du Cogito actualisé pour l'objectiver par rapport à moi, en le situant dans l'ensemble des connaissances que mon entendement a toujours naturellement réputées pour vraies, je le retrouve confronté comme celles-ci avec l'hypothèse toujours valable du Malin génie... Ainsi, malgré le fait, je suis obligé de revenir au doute, au nom du droit, c'est-à-dire au nom du principe de la tromperie universelle érigé depuis le début en règle imprescriptible de la recherche méthodologique" (16). En d'autres termes, la valeur du Cogito dépend de l'actualité de l'intuition qui le

découvre. En effet, si le fait de penser implique mon existence - pour penser, il faut être - je ne suis que dans la mesure où j'ai une intuition. Or, étant donné la conception cartésienne du temps comme une succession discontinue d'instants (17), rien ne me garantit qu'une intuition passée est vraie maintenant ou sera vraie demain: "...cette proposition: Je suis, J'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit" (18). La valeur du Cogito dépend de son actualité, c'est-à-dire d'un instant dans le temps. L'importance du temps est telle que Descartes n'hésite pas à y recourir pour prouver l'existence de Dieu (19). Mais l'importance du temps se juge autant par cette preuve à contingentia mundi que par le thème de la mémoire: puisque la certitude dépend d'un instant, celui de l'intuition présente, et puisque le temps est discontinu, le souvenir d'une certitude passée n'est une certitude maintenant que dans la mesure où Dieu en est le garant: "La certitude de la certitude, privilège du Cogito, est abolie dans le souvenir de ma certitude" (20). De fait, la mémoire est une source d'erreurs non seulement à cause des mécanismes psychologiques qui nous font oublier ou dénaturer les raisons et leur ordre, non seulement à cause du harcèlement continu des images sensibles qui peuvent nous renvoyer au cadre théorique aristotélico-thomiste, mais aussi à cause du principe méthodologique qui nous oblige à douter de tout ce qui est capté par l'intuition. De même que les autres connaissances, le Cogito souffre les assauts du doute ou, mieux, doit souffrir les assauts du doute à tel point que si le Cogito n'était pas une intuition présente mais le simple souvenir d'une intuition passée il serait un préjugé (21). Nous comprenons maintenant pourquoi notre



affirmation selon laquelle la subjectivité humaine est épistémologiquement impuissante vis-à-vis d'elle-même nous conduit vers la garantie que Dieu, et Dieu seul, offre à la mémoire; Dieu est le seul fondement de la science (22). Ainsi, c'est dans la temporalisation du Cogito, c'est-à-dire depuis la découverte de ce qui résiste à la fiction du malin génie, jusqu'à la démonstration de l'existence de Dieu et de la garantie divine de la mémoire, qu'il faut voir non pas l'exclusion de la folie mais le mouvement qui intègre la fiction de la tromperie universelle - cogito, ergo sum; dubito, ergo sum (critère de vérité) - à la certitude absolue que l'ordre de mes pensées est bien l'ordre des pensées - cogito, ergo sum; Deus est, ergo non dubito (critère de véracité). Lorsque Descartes établit la dernière preuve de l'existence de Dieu, il peut alors se passer de la fiction de la folie du monde et aborder avec confiance et certitude son objectif fondamental, à savoir démontrer "l'existence des choses matérielles et la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme". Lorsque Descartes finalement démontre l'existence de Dieu, le cogito échappe à la possibilité toujours présente de la folie car Dieu garantit mes représentations et mes déterminations cognitives, c'est-à-dire mon discours contre la folie: "C'est Dieu qui exclut la folie et la crise, c'est-à-dire les "comprend" dans la présence résumant la trace et la différence. Ce qui revient à dire que la crise l'anomalie, la négativité, etc., sont irréductibles dans l'expérience de la finitude ou d'un moment fini, d'une détermination de la raison absolue, ou de la raison en général. Vouloir le nier et prétendre assurer la positivité (du vrai, du sens, de la norme, etc.) hors de l'horizon de cette raison infinie (de la raison en général et au-delà de ses déterminations),

c'est vouloir effacer la négativité, oublier la finitude au moment même où l'on prétendait dénoncer comme une mystification le théologisme des grands rationalismes classiques... Mais Dieu, c'est l'autre nom de l'absolu de la raison elle-même, de la raison et du sens en général. Et qu'est-ce qui saurait exclure, réduire ou, ce qui revient au même, comprendre absolument la folie, sinon la raison en général, la raison absolue et sans détermination dont l'autre nom est Dieu pour les rationalistes classiques?" (23).

Le double signe du pouvoir-douter indique le désir cartésien de montrer à l'homme qui philosophe la finitude du sujet qui philosophe, du sujet qui revendique pour lui-même la possibilité et le droit de fonder depuis lui-même la certitude. Mais ce que veut dire et ce que dit Descartes c'est que si l'usage de la raison se révèle être insensé dans son entreprise, cette déraison est nécessaire. La folie, en effet, ne peut être exclue sans qu'elle ne soit préalablement convoquée par la raison, à l'intérieur de la pensée, dans le langage de la fiction, dans le langage de la folie.

Notes.

- (1) J.L. Marion, "Sur la théologie blanche", op.cit., p.315.
- (2) Discours de la méthode, V, A.T, 57, 9.
- (3) Recherche de la vérité, A.T, X, 511, 10-14.
- (4) "Histoire de la folie", op.cit., p.175.
- (5) M.Guérout, "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol.1, p.50 et suiv; vol.2, p.154 et suiv.
- (6) Méditation cinquième, A.T, IX-I, 55.
- (7) Revenant sur les raisons de douter, Descartes écrit dans la méditation cinquième: "...ne connaissant pas encore, ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être (cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem), je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paraissent les plus véritables", A.T, IX-I, 61; VII, 77. Face à l'objection de la souveraine bonté de Dieu, Descartes fait passer l'hypothèse du Dieu trompeur pour une fable: "...supposons... que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable (totumque hoc de Deo demus esse fictitium", Méditation première, A.T, IX-I, 16; VII, 21. Préparant la fiction méthodologique du malin génie Descartes écrit un peu plus loin: "C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires (illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam)", A.T, IX-I, 17; VII, 22.
- (8) Méditation troisième, A.T, IX-I, 36. Voir aussi la lettre à Mesland du 2 avril 1644 et l'Entretien avec Burman, A.T, V, 153 à Med.III, "qua enim ratione intelligerem me dubitare...".
- (9) F.Alquié, F.A, II, 408, note 3.
- (10) Discours de la méthode, IV, 37.
- (11) Op.cit., p.118. Pour la critique de l'interprétation d'Hamelin, voir H.Gouhier, "Descartes", op.cit., p.168 et suiv.
- (12) Jusqu'à ce que nous n'ayons pas démontré l'existence de Dieu, c'est-à-dire que Dieu ne peut pas nous tromper, nous n'aurons pas une "véritable science, mais une simple persuasion...", lettre à Regius du 24 mai 1640. Or le passage de la persuasion à la science n'est possible que si l'on épuise les raisons de douter.

- (13) Demons, dreamers and madmen. The defense of reason in Descartes' Meditations, Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, 1970, p. 38; voir aussi, p. 82-84.
- (14) Voir W. Schultz, El Dios de la metafísica moderna, México, F.C.E, 1961; traduction de Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen, G. Neske, 1957.
- (15) Méditation seconde, A.T., IX-I, 21.
- (16) M. Guérault, "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol. I, p. 155.
- (17) Principes de la philosophie, I, 21.
- (18) Méditation première, A.T., IX-I, 19.
- (19) "Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve", Méditation troisième, A.T., IX-I, 39.
- (20) M. Guérault, "Descartes selon l'ordre des raisons", op.cit., vol. I, p. 157.
- (21) Lettre à Clerselier sur les cinquièmes objections. A.T., IX-1, 208
- (22) "Or qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes, comme il a déjà été montré ci-devant; et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu", Réponses aux secondes objections, A.T., IX-I, 111.
- (23) J. Derrida, op.cit., p. 89, note 1 - p. 90, note 1.

## Bibliographie.

### I. Descartes

#### 1. Textes.

Oeuvres de Descartes par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, 1964-1974, 13 vol.

Oeuvres philosophiques de Descartes, éd. F. Alquié, 3 volumes, Garnier, 1963-1973.

#### 2. Traductions.

The philosophical works of Descartes, translated by E. S. Haldane and G. T. R. Ross, 2 volumes, Cambridge university press, 1979.

Reglas para la dirección del espíritu, traducción y notas por F. de Samaran, Aguilar, 1974.

### II. Ouvrages consultés.

Abbagnano. N., Guglielmo di Ockham, G. Carraba, 1931.

Allard. J. L., Le mathématicisme de Descartes, éd. de l'Université d'Ottawa, 1963.

Alquié. F., La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Presses universitaires de France, 1950.

- - - -, "La démarche métaphysique de Descartes", Revue des sciences humaines, Nouvelle Série, Fasc. 61, janvier-mars, 1951.

- - - -, Philosophie du surréalisme, Flammarion, 1972.

Amiot. M., "Le relativisme culturaliste de M. Foucault", Les temps modernes, 248, 1967.

Armogathe. J. R., "Bulletin cartésien III", Archives de philosophie, 1973, 36, n° 3.

- - - -, "Bulletin cartésien V", Archives de philosophie, 1976, 39, n° 3.

Aristote, De la génération et de la corruption, Vrin, 1951, traduction J. Tricot.

Aristote,Physique, Budé, 1961, 2 vol, traduction H. Carteron.

- - - -, La Métaphysique, Vrin, 1964, 2 vol., traduction J. Tricot.

- - - -, De l'Âme, Vrin, 1965, traduction J. Tricot.

- - - -, Politique, Vrin, 1970, traduction J. Tricot.

- - - -, Ethique à Nicomaque, Publications universitaires; Béatrice Nauwelaerts, 1970, 2 vol., traduction R.A. Gauthier et J.Y. Jolyf.

- - - -, Topiques, Vrin, 1946, traduction J. Tricot.

- - - -, Premiers Analytiques, Vrin, 1947, traduction J. Tricot.

- - - -, Seconds Analytiques, Vrin, 1947, traduction J. Tricot.

Arnaud et Nicole, La logique ou l'art de penser, Flammarion, 1978.

Bachelard, G., Le nouvel esprit scientifique, Presses universitaires de France, 1971.

Barthes, R., "Savoir et folie", Critique, 174, 1961.

Baudrillard, J., Oublier Foucault, éd. Galilée, 1977.

Baudry, L., Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à G.d'Occam, Vrin, 1936.

Beck, L.J., The metaphysics of Descartes: A study of the Meditations, Oxford, 1965.

- - - -, The method of Descartes, Oxford, 1970.

Belaval, Y., Leibniz critique de Descartes, Gallimard-Tel, 1978.

Beyssade, J.M., "Mais quoi ce sont des fous", Revue de métaphysique et de morale, N° 1973.

Blanché, R., La logique et son histoire, A. Colin, 1970.

Blanchot, M., L'entretien infini, Gallimard, 1969.

Boehner, P., "The notitia intuitiva of non-existents according to W.Ockham", Traditio, 1943, vol. I.

- - - -, "In propria causa", Franciscan studies, 1945, vol. 26, N° 1.

Borges, J.L., "Ficciones", Obras completas, Emécé, 1974.

Bouchar, R., "Descartes et l'ontologie de l'inexplicable", Carrefour, Vol. V, N° 2, 1980.

Boutroux, <sup>E</sup> Des vérités éternelles chez Descartes, Alcan, 1927.

Boutroux.P,L'imagination et les mathématiques selon Descartes,Alcan,1900.

Bréhier,"Revue critique des "Essais sur Descartes" de H.Gouhier",Revue philosophique, Tome CXXVIII, No 7, juillet-août 1939.

- - - -, "La création continuée chez Descartes",La philosophie et son passé, Presses Universitaires de France, 1950.

- - - -, "La création des vérités éternelles dans le système de Descartes",La philosophie et son passé, Presses Universitaires de France, 1950.

- - - -, Histoire de la philosophie, Presses universitaires de France, 1981, 3 vol.

Brunschvicg.L,René Descartes,Rieder,1937.

- - - -, "Mathématiques et métaphysique chez Descartes",Revue de métaphysique et de morale, Tome XXXIV, No 3, 1927.

- - - -, Les étapes de la philosophie mathématique,A.Blanchard,1981.

Burt.E.A,The metaphysical foundations of modern science,Humanities press,1980.

Canguilhem.G,La connaissance du vivant,Hachette,1952.

- - - -, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?",Critique,242,1967.

Caruso.P,Conversazioni con Claude Lévi-Strauss,Michel Foucault,Jacques Lacan, U.Mursia & cs,1969.

Caton.H,"The theological import of 'cartesian doubt'",International journal for philosophy of religion,1970, vol. I, No 4.

- - - -, The origin of subjectivity,Yale university press,1973.

- - - -, "Kennington on Descartes' evil genius",Journal of the history of ideas, 1973, vol. XXXIV, No 4.

- - - -, "Rejoinder: the cunning of the evil demon",Journal of the history of ideas, ibid.

Certeaux.M.de,L'écriture et l'histoire,Gallimard,1975..

- - - -, "L'histoire, science et fiction",La philosophie de l'histoire et la pratique historique aujourd'hui,Philosophica,1982.

Chaunu.P,Le temps des réformes,éd.Complexes,1984,2 vol.

Clarke.D.M,Descartes' philosophy of science,Pennsylvania State university press, 1982.

Cohen.M & Drabkin.I.E,A source book in greek science,Harvard university press, 1975.

Colli.G,Dopo Nietzsche,Adelphi ed.,1974.

- - - -,La nascita della filosofia,Adelphi ed.,1975.

Curley.E.M,Descartes against the skeptics,Harvard university press,1978.

Delbos.V,"La préparation de la philosophie moderne",Revue de métaphysique et de morale", Tome XXXVI, N° 4, 1929; Tome XXXVII, N° 3, 1930.

Deleuze.G,Spinoza et le problème de l'expression,éd.de Minuit,1968.

- - - -,Nietzsche et la philosophie,Presses universitaires de France,1977.

Denissoff.E,Descartes premier théoricien de la physique mathématique,Nauwelaerts,1970.

Derrida.J,"Cogito et histoire de la folie",L'écriture et la différence,Le Seuil,1967.

Desanti.J.T,"Galilée et la nouvelle conception de la nature",La Philosophie, Nouvelles éditions Marabout,t.2,1979.

Descartes,Cahiers de Royaumont,éd.de Minuit,1957.

Descombes.V,Le même et l'autre,éd.de Minuit,1979.

Dopp.J,"Compte rendu des "Essais sur Descartes" de H.Gouhier",Revue néo-scholastique de philosophie, Tome 40 (Deuxième série, N° 56), nov. 1937.

Euclid,The thirteen books of Euclid's Elements,Dover,1956, trad. T. Heath.

Foucault.M,Maladie mentale et psychologie,Presses universitaires de France, 1954 et 1964.

- - - -,Folie et déraison.Histoire de la folie à l'âge classique,Plon,1961.

- - - -,Histoire de la folie à l'âge classique,Gallimard 1972 et 1979.

- - - -,Naissance de la clinique,Presses universitaires de France,1963.

- - - -,Les mots et les choses,Gallimard,1966.

- - - -,L'archéologie du savoir,Gallimard,1969.

- - - -,L'ordre du discours,Gallimard,1971.

- - - -,Surveiller et punir,Gallimard,1975. .



- Foucault, M., Microfísica del potere, ed. A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, 1977.
- - - -, "Réponse au cercle d'épistémologie", Cahiers pour l'analyse, 9, 1968.
- - - -, "Nietzsche, Freud, Marx", Nietzsche, Cahiers de Royaumont, éd. de Minuit, 1967.
- - - -, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", Hommage à J. Hyppolite, Presses universitaires de France, 1971.
- - - -, "Entretien avec M. Chapsal", La quinzaine littéraire, 16 mai 1966.
- - - -, "Les intellectuels et le pouvoir", L'Arc, 49, 1972.
- - - -, "Entretiens sur la prison: le livre et sa méthode", Magazine littéraire, N° 101, 1975.
- - - -, "Entretien avec L. Finas", La quinzaine littéraire, janvier 1977.
- - - -, "Entretien avec R. Bellour", R. Bellour, Le livre des autres, 10/18, 1978.
- Frankfurt, H., Demons, dreamers and madmen. The defense of reason in Descartes' Meditations, Bobbs-Merrill, 1970.
- - - -, "Descartes on eternal truths", The philosophical review, 57, 1977.
- Gardeil, H. D., Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Cerf, 1957, 4 vol.
- Gilson, E., La liberté chez Descartes et la théologie, Vrin-reprise, 1982.
- - - -, "La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie", Bulletin de la Société française de philosophie, A. Colin, vol. 14, Séance du 19 mars 1914.
- - - -, Index scolastico-cartésien, Alcan, 1913.
- - - -, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Vrin, 1975.
- - - -, R. Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire, Vrin, 1976.
- - - -, The unity of philosophical experience, Scribner, 1952.
- - - -, God and philosophy, Yale university press, 1979.
- - - -, Le thomisme, Vrin, 1979.
- - - -, La philosophie au Moyen Age, Payot, 1962.
- Giovannangeli, D., Ecriture et répétition, 10/18, 1979.

Gouhier, H., "Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne", Congrès Descartes, I., Hermann, 1937

- - - -, "Pour une histoire des Méditations métaphysiques", Revue des sciences humaines, Nouvelle série, Fasc. 61, janvier-mars, 1951.

- - - -, Descartes. Essais sur le "discours de la méthode", la métaphysique et la morale, Vrin, 1973.

- - - -, "La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent)", Revue internationale de philosophie, vol. 8, N° 29, 3, 1954.

- - - -, La pensée religieuse de Descartes, Vrin, 1972.

- - - -, La pensée métaphysique de Descartes, Vrin, 1978.

- - - -, Les premières pensées de Descartes, Vrin, 1979.

Gregory, T., "Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes", Giornale critico della filosofia italiana, 53, N° 4, 1974.

- - - -, "La tromperie divine", Studi Medievali, série 23, 1982.

Grenet, P. B., Aristote (savant) ou la raison sans mesure, Seghers, 1962.

- - - -, Histoire de la philosophie ancienne, Beauchesne, 1960.

Grimaldi, N., L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes, Vrin, 1978.

Guérault, M., "Descartes au congrès Descartes", Revue de métaphysique et de morale, Tome L, N° 1, 1938.

- - - -, Descartes selon l'ordre des raisons, Aubier, 1953, 2 vol.

- - - -, Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes, Vrin, 1955.

- - - -, Spinoza, Aubier, 1968, 2 vol.

- - - -, Histoire de l'histoire de la philosophie, Aubier, 1984.

Hamelin, O., Le système de Descartes, Alcan, 1911.

Hannequin, A., "La méthode de Descartes", Revue de métaphysique et de morale, Tome XIV, N° 6, 1906.

Heidegger, M., Introduction à la métaphysique, Gallimard, 1967.

Kaufman, W., Nietzsche, Princeton university press, 1974.

- Kennington.R, "Descartes'Olympica", Social research, 1961, vol. 28, N° 2.
- - - -, "The finitude of Descartes'evil genius", Journal of the history of ideas, 1971, vol. XXXII, N° 3.
- - - -, "Reply to Caton", Journal of the history of ideas, 1973, vol XXXIV, N° 4.
- Koyré.A, Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence, Vrin, 1922.
- - - -, "A l'aube de la science classique", Etudes galiléennes, Herman, 1966.
- - - -, "Galilée et Platon", Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, 1973.
- Lafrance.Y, "Aristote et l'analyse géométrique", Philosophiques, vol. V, N°2, 1978.
- - - -, "Platon et la géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e", Dialogue, vol. XX, N°1, 1980.
- Laporte.J, "La finalité chez Descartes", Revue d'histoire de la philosophie, vo. I, 1928.
- - - -, Le rationalisme de Descartes, Presses universitaires de France, 1945.
- - - -, "La liberté chez Descartes", Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle, Vrin, 1951.
- Le Blond.J.M, Logique et méthode chez Aristote, Vrin, 1973.
- Le Bon.S, "Un positiviste désempéré: M.Foucault", Les temps modernes, 248, 1967.
- Lee.H.D.P, "Geometrical method and Aristotle's account of first principles", The classical quaterly, vol. XXIX, N° 2, 1935.
- Lefevre.R, Le criticisme de Descartes, Presses universitaires de France, 1958.
- Leroy.M, Descartes, le philosophe au masque, Rieder, 1929.
- Liard.L, Descartes, Germer Baillière, 1882.
- Lloyd.G.E.R, Aristotle: the growth and structure of his thought, Cambridge university press, 1980.
- LLanos.A, El problema del voluntarismo cartesiano, Cuadernos del sur, 1960.
- Malebranche.N, De la recherche de la vérité, Gallimard-La pléiade, 1979.
- Marion.J.L, "Bulletin cartésien V", Archives de philosophie, 1976. 39, N° 3.
- - - -, Sur l'ontologie grise de Descartes, Vrin, 1981.

- Marion, J.L., "L'instauration de la coupure: Gilson à la lecture de Descartes",  
E. Gilson et nous: la philosophie et son histoire, Vrin, 1980.
- , Sur la théologie blanche de Descartes, Presses universitaires de France, 1981.
- Maritain, J., Le songe de Descartes, Buchet/Chastel, 1965.
- Michel, A., "Volontarisme" Dictionnaire de théologie catholique, t. XV-2, 1950.
- , "Volonté", Dictionnaire de théologie catholique, t. XV-2, 1950.
- Miles, M.L., "Psycho-physical union: the problem of the person in Descartes",  
Dialogue, vol. XXII, N° 1, 1983.
- Milhaud, Descartes savant, Alcan, 1921.
- Montucla, J.F., Histoire des mathématiques, A. Blanchard, 1968, 4 vol.
- Namer, E., Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée, Vrin, 1979.
- Natorp, P., "Le développement de la pensée de Descartes depuis les "Regulae" jusqu'aux "Méditations" ", Revue de métaphysique et de morale, T. IV, 1896.
- Owens, J., Aristotle. The collected papers of J. Owens, edited by J.R. Catan, State university of New York press, 1981.
- Pascal, Pensées, éd. L. Brunschvicg, Garnier, 1948.
- Paulus, J., "Sur les origines du nominalisme", Revue de philosophie, juillet-août 1937  
N° 4.
- Pegis, A., "Concerning W. of Ockham", Traditio, 1944, vol. 2.
- Perelman, Ch., Rhétorique et philosophie, Presses universitaires de France, 1964.
- Platon, Oeuvres complètes, Gallimard-La pléiade, 1966, 2 vol.
- Putnam, H., Reason, truth and history, Cambridge university press, 1981.
- Rabade Romero, S., Descartes y la gnoseología moderna, G. del Toro, 1971.
- Rella, F., Il dispositivo Foucault, Cluva ed., 1977.
- Ricoeur, P., Etre, essence et substance chez Platon et Aristote, Centre de documentation universitaire.
- Robert, A., "Descartes et l'analyse des anciens", Archives de philosophie, 1937, 13, N° 2
- Robinson, R., "L'emploi des hypothèses selon Platon", Revue de métaphysique et de morale, N° 3, 1954.

Rodis-Lewis, G., L'oeuvre de Descartes, Vrin, 1971, 2 vol.

- - - -, "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?", Archives de philosophie, 1971. 34, N° 1.

- - - -, "Quelques compéments sur la création des vérités éternelles", Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire, Vrin, 1980.

- - - -, Descartes, Le livre de poche, 1984.

Revel, J.F., Descartes inutile et incertain, Stock, 1976.

Romanowski, S., L'illusion chez Descartes. Le structure du discours cartésien, Klincksieck, 1974.

Rorty, R., "Beyond Nietzsche and Marx", London review of books, 1981.

Roth, L., Spinoza, Descartes and Maimonides, Russel & Russel, 1963.

Sartre, J.P., "La liberté cartésienne", Situations I, Gallimard, 1947.

Schultz, W., El Dios de la metafísica moderna, F.C.E., 1961.

Segond, J., La sagesse cartésienne et la doctrine de la science, Vrin, 1932.

Sheridan, A., M. Foucault. The will to truth, Tavistock publications, 1980.

Sirven, J., Les années d'apprentissage de Descartes, Imprimerie coopérative du sud-ouest, 1928.

Spinoza, B., Opera, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, 1925, 4 vol.

Tannery, P., La géométrie grecque, réd.. Arno press, 1976.

Taylor, A.E., Aristotle, 1955.

Theau, J., "Comment on est passé de l'idée cartésienne à l'idée berkeleyenne de la matière", Dialogue, vol. XI, N° 4, 1972.

Thomas d'Aquin, Summa contra gentiles, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967-1968.

- - - -, Summa Theologica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

Trías, E., Filosofía y carnaval, Anagrama, 1973.

Vadée, M., G. Bachelard, ou le nouvel idéalisme épistémologique, éd. sociales, 1975.

Vernes, J.R., Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant, Aubier, 1982.

Veyne, P., "Foucault révolutionne l'histoire", Comment on écrit l'histoire, Le Seuil, 1979.

Vignaux, P., "Nominalisme", Dictionnaire de théologie catholique, t. XI-1, 1930.

- - -, "Occam", Dictionnaire de théologie catholique, t. XI-2, 1931.

- - -, Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle, Vrin-reprise, 1982.

Wahl, J., Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes, Vrin, 1953.

Wolfson, H.A., The philosophy of Spinoza, Schocken books, 1969, 2 vol.

Table des matières,

|                                                                                                  |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Introduction.                                                                                    | Page.<br>1 |
| Chapitre premier. Michel Foucault et l'exclusion de la folie<br>par la <u>ratio</u> cartésienne. | 6          |
| I. Le débat Foucault - Derrida.                                                                  | 6          |
| I.1. La thèse de M. Foucault.                                                                    | 7          |
| I.2. La critique de J. Derrida.                                                                  | 8          |
| I.3. La réponse de M. Foucault.                                                                  | 11         |
| II. Les présupposés et la positivité du discours<br>foucauldien.                                 | 16         |
| II.1. Le problème du sens et la notion de sujet.                                                 | 16         |
| II.2. Expérience tragique et conscience critique.                                                | 19         |
| II.3. Le soleil nietzschéen et les héros de<br>la culture.                                       | 26         |
| II.4. Généalogie, histoire et fiction.                                                           | 34         |
| III. L'exemple de Descartes.                                                                     | 55         |
| Notes.                                                                                           | 60         |
| Chapitre deuxième. La fiction de l'ordre.                                                        | 68         |
| I. La certitude contre l'histoire.                                                               | 68         |
| II. Dialectique et logique.                                                                      | 77         |
| III. Déduction et intuition.                                                                     | 83         |
| IV. Intuition et comparaison.                                                                    | 97         |
| V. L'analyse et la synthèse.                                                                     | 107        |
| VI. La "ratio demonstrandi" et la métaphysique.                                                  | 124        |

|                                                                                                     |              |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| VII. La fiction de l'ordre,                                                                         | Page,<br>132 |
| Notes.                                                                                              | 140.         |
| Chapitre troisième. La fable du "Monde".                                                            | 160          |
| I. Physique et métaphysique.                                                                        | 163.         |
| II. La création des vérités éternelles et la fable du Monde.                                        | 177.         |
| III. Dédution a priori et expérience, ou de la différence entre le possible et le réel.             | 193.         |
| III.1. La syntaxe du monde.                                                                         | 196          |
| III.2. La sémantique du monde: hypothèses et expériences.                                           | 200          |
| III.3. Expliquer et prouver: la démonstration.                                                      | 202          |
| III.4. Démonstration géométrique et démonstration physique.                                         | 207          |
| III.5. Logique de la nécessité et logique du vraisemblable.                                         | 213          |
| Notes.                                                                                              | 220          |
| Chapitre quatrième. L'hypothèse du Dieu trompeur et la fiction du malin génie: penser l'impensable. | 234          |
| I. Le Dieu trompeur et le malin génie.                                                              | 236          |
| I.1. La thèse de H. Gouhier.                                                                        | 236          |
| I.2. La thèse de M. Guérault.                                                                       | 243          |
| II. Le Dieu trompeur et la doctrine de la création des vérités éternelles.                          | 246.         |
| III. La toute-puissance divine et l'ontologie de l'incompréhensible.                                | 261          |
| III.1. Liberté et indifférence.                                                                     | 262.         |
| III.2. Ne "quidem ratione".                                                                         | 272          |



|                                                          | Page |
|----------------------------------------------------------|------|
| III.3. La potentia Dei absoluta" et la tromperie divine, | 282  |
| III.4. Penser-l'impensable.                              | 296  |
| Notes.                                                   | 301  |
| Conclusion.                                              | 320  |
| Notes.                                                   | 333  |
| Bibliographie.                                           | 335  |
| Table des matières.                                      | 345  |

# Résumé de .RAISON ET FICTION CHEZ DESCARTES.

Thèse de doctorat en philosophie

par

Jean-Paul Margot.

En quoi l'évolution de la pensée de Foucault fait-elle progresser une thèse dont la problématique est le rapport raison-déraison dans la progression du doute cartésien? Telle est la question à laquelle je me propose de répondre dans cette brève présentation. Français de culture, je pourrais invoquer le fait que mes années de formation ont été fortement marquées par les préoccupations des Bachelard, Canguilhem, Althusser, Foucault et Deleuze. Mais encore faudrait-il justifier en quoi ceci rejaillit sur le thème de ma thèse, Raison et fiction chez Descartes. Mon intérêt principal est le problème de la rationalité de nos raisons, problème que Foucault a abordé directement dans un brillant ouvrage, Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique. Comme le note G. Canguilhem, "Ce fut à Descartes à qui l'auteur réel de l'Histoire de la folie confia la tâche de nous présenter l'idée de la folie à l'âge classique". Toutefois, dès 1969 le Cercle d'épistémologie de la rue d'Ulm s'inquiétait, à juste titre, que "l'exemple de la folie pourrait ici avoir une valeur discriminante". Et, de fait, comme nous le montrons dans notre premier chapitre, Descartes n'est qu'un prétexte; l'acte de séparation que Foucault veut voir en Descartes ne sert qu'à privilégier cette ineffable expérience de la folie qui serait, selon lui, le point le plus proche de la connaissance absolue. Ainsi, parce qu'elle touchait directement nos inquiétudes - le rapport raison-déraison et le

fondement de la rationalité de nos raisons - nous avons voulu nous pencher sur cette lecture foucauldienne de Descartes afin d'en vérifier le bien-fondé. Bien que nous n'ayons pu vérifier ce bien-fondé, la lecture foucauldienne de Descartes et la polémique avec J. Derrida ont cependant su provoquer en nous une relecture de Descartes qui a permis de jeter sur lui un regard neuf et d'approfondir ce qui est devenu le thème central de la thèse, à savoir le rapport entre la raison et la fiction chez Descartes. Car c'est bien à Foucault que nous devons notre intérêt pour la fiction, lui qui écrit: "Quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important; je me rends bien compte que je n'ai jamais écrit que des fictions. Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il semble, dit-il, qu'il y ait possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, "fabrique" quelque chose qui n'existe pas encore, donc fictionnel". En "fabriquant" la fiction d'une exclusion de la déraison par la ratio cartésienne, Foucault induit un effet de vérité et construit la vérité en double de la raison occidentale. C'est seulement sur le fond du prétendu "geste" cartésien d'exclusion par la ratio des Méditations que peut apparaître, telle son ombre négative, la présence récurrente de l' "expérience de la folie", ce point le plus proche de la connaissance absolue.

Mais en quoi pouvait nous servir ce long commentaire sur Foucault? Notre intérêt pour la problématique du rapport raison-déraison, l'importance de ce thème dans l'œuvre de Foucault et le rôle qu'aurait joué Descartes dans l'exclusion de la déraison et, donc, dans la fondation de la rationalité moderne ont déjà été indiqués.

Mais voilà qu'en étudiant pour notre compte l'économie dubitative des Méditations nous nous sommes aperçu que de méthodique ce doute devient hyperbolique lorsqu'il atteint la vetus opinio d'un Deus qui potest omnia et dont l'omnipotence est telle que, je cite la Méditation première, face à des "personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines", Descartes écrit: "Mais ne leur résistons pas pour le présent, et supposons en leur faveur, que tout ce qui est dit ici d'un Dieu soit une fable (Sed iis non repugnemus, totum hoc de Deo demus esse fictitium)". Fictitium, dit le latin! Serait-ce alors à dire que le Deus qui potest omnia, le Dieu nominaliste qui, à la pointe de l'hyperbole, interpelle le sujet méditant pour l'interroger sur le fondement de sa rationalité, sur la rationalité de ses raisons, est lui aussi une fiction? H. Gouhier et M. Guérout avaient déjà débattu du statut du Dieu trompeur et du malin génie mais, bien que s'inclinant vers Gouhier, aucune des deux interprétations ne me semblait pleinement satisfaisante. "Infixa quaedam meae menti vetus opinio" dit le latin du Deus qui potest omnia. Bien qu'hypothétique, cette opinion suffit à fonder le doute. En effet (H. Gouhier), tant que je reste dans l'ignorance de l'origine de ma pensée, je n'en connaîtrai ni la valeur, ni celle de la connaissance claire, et toute supposition susceptible d'augmenter le doute devra être retenue, sinon comme véritable, du moins comme une raison légitime de douter. Mais on peut se demander, plus précisément, quel est le rapport de l'opinion ainsi évoquée et de la théorie de la création des vérités éternelles, l'une et l'autre prenant pour point de départ l'idée d'un Dieu qui peut tout. De fait, l'idée

d'un Deus qui potest omnia étant à leur commune origine, on pouvait considérer que c'est par un mouvement de pensée semblable que Descartes s'élève à la supposition d'un trompeur et à l'affirmation d'un Dieu créateur des vérités éternelles.

En effet, dans notre lecture de Descartes nous avons vu que le code qui régit le Monde, code mathématique établi dans les Regulae, était bien mis en doute par ce Dieu créateur des vérités mathématiques, que d'aucuns appelaient, à tort, des vérités éternelles indépendantes de Dieu. Parce qu'elle fait dépendre notre conscience logique (le code, i.e. la certitude modelée sur les mathématiques) d'un Dieu dont la toute-puissance est incompréhensible, la doctrine de la création des vérités éternelles détermine alors bien le point de départ des Méditations; elle inaugure la pensée métaphysique du fondement. En effet, dans la mesure où les vérités mathématiques, lesquelles structurent le sensible et en constituent l'intelligibilité, sont elles aussi créées, la doctrine des vérités éternelles créées ouvre un questionnement sur le fondement intelligible du Monde. Car c'est ce questionnement qui est assumé par Descartes dans la Méditation première lorsque son doute rencontre sa science. Que veut dire, en effet, "commencer tout de nouveau dès les fondements" sinon interroger les fondements de la science cartésienne et mettre en doute le sensible en s'attaquant aux conditions mêmes de la rationalité du sensible?

Et pourtant, rationnellement, rien ne me permet de douter des évidences qui rendent possible la rationalité de nos raisons: "Car, écrit Descartes, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré

n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne me semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou incertitude". D'où la décision ir-rationnelle, parce que proprement impensable de Descartes: puisqu'il n'existe aucune raison de mettre en doute la raison, ce doute équivaut à penser l'impensable et il ne me reste plus qu'à mettre en doute la raison par la déraison. Un doute total ne peut être que transcendant à la raison afin que celle-ci soit elle-même mise en doute. La mise en doute de la raison est rendue possible par la présence "en mon esprit (d') 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", vetus opinio nullement fictive, puisqu'elle est celle du Dieu nominaliste, mais que Descartes va transformer volontairement en une fiction dans la mesure où sa volonté va la soumettre à l'entendement afin de mener à bien un doute qui, à cause de la césure instaurée par la doctrine de la création des vérités éternelles, doit atteindre le fondement même de la rationalité, le "vrai Dieu", et garantir de la sorte l'évidence modelée sur la science des Regulae. Ce faisant, en légitimant la rationalité de nos raisons grâce à la connaissance de la nature du vrai Dieu, Descartes légitime aussi la rationalité de son Monde, de ce monde qu'il avait dû présenter sous la forme d'une "fabula" afin de faire passer l'extrême nouveauté d'une physique dont les lois sont déduites de la nature de Dieu.

Parti de Foucault nous pouvions alors y retourner: contrairement à ce qu'avance l'auteur de Histoire de la folie à l'âge classique, Descartes n'exclut pas la déraison, car la folie, i.e. l'erreur, l'illusion dont il parle n'est jamais celle qui empêche la raison de fonctionner; elle est celle qui trompe l'honnête homme d'avant la métaphysique, d'avant le fondement découvert de la rationalité.