



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform 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 an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme 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 qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

UNIVERSITE D'OTTAWA

L'AME ET LA RAISON, CHEZ FICIN ET CHEZ DESCARTES

PAR

YVAN MORIN

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**THESE DE DOCTORAT PRESENTEE
A LA FACULTE DES ETUDES SUPERIEURES**

DECEMBRE 1994



Yvan Morin, Ottawa, Canada 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

THE AUTHOR HAS GRANTED AN
IRREVOCABLE NON-EXCLUSIVE
LICENCE ALLOWING THE NATIONAL
LIBRARY OF CANADA TO
REPRODUCE, LOAN, DISTRIBUTE OR
SELL COPIES OF HIS/HER THESIS BY
ANY MEANS AND IN ANY FORM OR
FORMAT, MAKING THIS THESIS
AVAILABLE TO INTERESTED
PERSONS.

L'AUTEUR A ACCORDE UNE LICENCE
IRREVOCABLE ET NON EXCLUSIVE
PERMETTANT A LA BIBLIOTHEQUE
NATIONALE DU CANADA DE
REPRODUIRE, PRETER, DISTRIBUER
OU VENDRE DES COPIES DE SA
THESE DE QUELQUE MANIERE ET
SOUS QUELQUE FORME QUE CE SOIT
POUR METTRE DES EXEMPLAIRES DE
CETTE THESE A LA DISPOSITION DES
PERSONNE INTERESSEES.

THE AUTHOR RETAINS OWNERSHIP
OF THE COPYRIGHT IN HIS/HER
THESIS. NEITHER THE THESIS NOR
SUBSTANTIAL EXTRACTS FROM IT
MAY BE PRINTED OR OTHERWISE
REPRODUCED WITHOUT HIS/HER
PERMISSION.

L'AUTEUR CONSERVE LA PROPRIETE
DU DROIT D'AUTEUR QUI PROTEGE
SA THESE. NI LA THESE NI DES
EXTRAITS SUBSTANTIELS DE CELLE-
CI NE DOIVENT ETRE IMPRIMES OU
AUTREMENT REPRODUITS SANS SON
AUTORISATION.

ISBN 0-612-00590-9

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	p.1
1) Problématique: l'instauration moderne du lien entre la vie et la métaphysique.....	p.2
2) Méthodologie: une genèse structurale.....	p.4
FREMIERE PARTIE: LA GENESE DE L'IDEE D'HOMME CHEZ FICIN.....	p.12
CHAPITRE PREMIER: Hypostases ou substances?.....	p.12
1) Le statut de la symbolisation.....	p.12
2) L'évidence proposée par le <i>Commentaire sur le Banquet de Platon</i>	p.23
CHAPITRE II: La <i>Théologie platonicienne</i>	p.48
1) Une vue d'ensemble.....	p.48
2) En quel sens l'âme est-elle raisonnable?.....	p.55
3) L'émergence de la symbolisation.....	p.75
CHAPITRE III: <i>Quaestiones Quinque de Mente</i>	p.107
DEUXIEME PARTIE: LA GENESE DE L'IDEE D'HOMME CHEZ DESCARTES...p.131	
CHAPITRE IV: <i>Le Discours de la méthode</i>	p.134
1) Sa source métaphysique.....	p.134
2) Science cartésienne et art renaissant.....	p.142
3) La genèse de l' <i>ego</i>	p.149
4) Le statut spirituel du doute.....	p.156
CHAPITRE V: Les <i>Méditations métaphysiques</i>	p.162
1) Le problème du rapport entre Ficin et Descartes.....	p.162
2) L'ordre du doute.....	p.167
2.1 Le songe.....	p.169
2.2 L'hypothèse subjective du Dieu trompeur.....	p.174
2.3 L'artifice méthodologique du malin génie.....	p.189
3) L'ordre des raisons.....	p.199
CHAPITRE VI: Les deux premières parties des <i>Principes</i>	p.249
CONCLUSION: comparaison entre Ficin et Descartes.....	p.287
1) Une définition symbolique de l'homme.....	p.288
2) Ses conséquences.....	p.295
2.1 le statut de l'âme raisonnable dans le corpus à l'étude.....	p.295
2.2 l'étude de la modernité.....	p.302
2.2.1 le statut de la sensibilité.....	p.302
2.2.2 la compréhension de la Renaissance philosophique.....	p.305
2.2.3 le statut accordé à l'inspiration platonicienne et à l'idée de mouvement.....	p.307

BIBLIOGRAPHIE.....p.317

ANNEXE.....p.336

INTRODUCTION

1- Problématique: l'instauration moderne du lien entre la vie et la métaphysique

La présente thèse se situe dans le domaine de l'anthropologie philosophique. Plus précisément, elle s'intéresse à la naissance de l'anthropologie moderne et elle considère que l'homme, alors défini comme âme, entre en rapport avec lui-même, par sa raison. D'où le titre de cette thèse: *L'âme et la raison, chez Ficin et chez Descartes*. Cependant, ce titre engage deux questions différentes si on envisage non seulement l'énoncé formel du rapport entre l'âme et la raison, autant chez Ficin et chez Descartes que du premier au second, mais aussi le processus lui-même qui nous conduit de l'âme à cette raison, par laquelle cette âme entre en rapport avec elle-même. Telles sont donc les deux questions et le problème qui découle de leur mise en relation: Quel est le rapport entre l'âme et la raison, chez Ficin et chez Descartes? Et ce rapport de l'âme à elle-même, par sa raison, engage-t-il la conception du début de la modernité, c'est-à-dire la conception initiale du rapport de l'homme à lui-même?

Or, l'examen de ce problème exige de le situer dans le contexte de la transformation des discours métaphysique et épistémologique à travers lesquels il se pose. En effet, au début de la modernité, l'âme se trouve mise au coeur du questionnement métaphysique, entre Dieu et le Corps (ou le monde), et elle permet d'établir un rapport anthropologique entre ces trois questions métaphysiques. Cependant, le statut accordé à la raison et la mise en jeu des modes de connaissance sensibles et l'intelligibles, qu'il implique, varient en fonction de l'orientation spirituelle spécifique que chacun des auteurs étudiés donne à cette raison. Ce qui change c'est le rapport entre la vie et la pensée. Car ce rapport permet de délimiter la situation de la raison en l'âme. En effet, chez Ficin, la raison se trouve située entre la vie et la pensée, au sein de l'âme,

tandis que, chez Descartes, l'âme pensante détermine l'usage de la raison et renvoie la vie dans le champ corporel. Ainsi, de Ficin à Descartes, tout le champ métaphysique est centré sur l'âme, celle-ci étant située en regard de Dieu et du corps. L'âme ficinienne se caractérise par sa vie et exprime celle-ci par le mouvement de sa raison. Ainsi, dans la *Théologie platonicienne*, l'âme ficinienne occupe le centre d'une hiérarchie universelle dont elle lie les extrêmes, à savoir Dieu et le corps, par la raison que Dieu dépose en elle et par la prise en considération de l'irrationalité qu'implique son engagement ontologique à l'égard du corps. L'âme cartésienne, de la deuxième à la troisième des *Méditations métaphysiques*, s'affirme par la pensée qui, outre l'idée qu'elle a d'elle-même, obtient ses autres idées du mélange opéré entre ses idées de Dieu et du corps.

En ce sens, il serait possible d'apercevoir une continuité métaphysique, de Ficin à Descartes. Cependant, le rapport métaphysique de l'âme avec Dieu et avec le corps se modifie profondément en s'intériorisant, lorsque la définition de l'âme par la vie fait place à la définition de l'âme par la pensée. De plus, une rupture épistémologique s'impose indéniablement avec Descartes. Car tout le champ métaphysique, que Ficin centre sur la vie de l'âme raisonnable, ne s'aperçoit, chez Descartes, qu'à travers l'âme pensante et les idées que la pensée se forme rationnellement au sujet de ce champ métaphysique (Dieu, Ame, Corps). Cette continuité métaphysique et cette discontinuité épistémologique s'intègrent donc dans une genèse de la figure de l'homme. Celle-ci laisse apercevoir une nouvelle conception du début de la modernité, ce qui fait peut-être, pour certains, l'intérêt principal de la présente thèse. Telle est, du moins, la problématique qu'elle instaure. En effet, dans la mesure où Ficin représente la Renaissance, la rupture cartésienne ne s'effectue pas de la même

façon par rapport à la nouveauté qu'apporte la Renaissance et par rapport à ce qu'elle préserve des époques antérieures. Cette rupture cartésienne est épistémologique par rapport à la nouvelle métaphysique de la vie, dont elle intériorise la métaphysique en la transposant de la vie à la pensée. Elle est métaphysique, en inversant l'ancien rapport entre la pensée et l'être au profit de la pensée, du doute dont elle émerge et du rapport de ce doute à la vie, lorsqu'il prend la forme du songe.

En somme, il s'agit non seulement de concevoir mais aussi et surtout de comprendre le début de la modernité, en rattachant d'emblée le rapport qu'il est possible d'établir entre Ficin et Descartes au processus lui-même par lequel la modernité s'inaugure en établissant le rapport entre l'âme et la raison comme mouvement réflexif. Une telle approche du début de la modernité peut ainsi nous permettre d'apercevoir la genèse de l'idée d'homme par laquelle cette aube de la modernité peut réellement s'énoncer, en se trouvant dotée d'un tel contenu spécifique.

2- Méthodologie: une genèse structurale

En ce sens, afin de rendre compte de l'instauration du lien entre la vie et la métaphysique, l'essentiel de la démarche de la présente thèse établit une comparaison entre la vie ficinienne et le songe cartésien. Car, chez Descartes, contrairement à Ficin, la vie se trouve insérée dans le songe et l'ordre des choses s'y trouve déjà remis en question au profit d'un ordre des raisons. Or, cet ordre des raisons s'énonce à travers une pensée émergeant du doute, en particulier de sa forme métaphysique la plus primitive et la plus constante, à savoir le songe lui-même. Aussi, je fais apparaître, au niveau de la première des

Méditations métaphysiques, un ordre du doute, qui reconsidère la distinction de Gouhier entre l'hypothèse du Dieu trompeur et le Malin génie. Ceci me permet de mettre systématiquement à jour le langage par lequel cet ordre du doute articule les trois fils de l'erreur: le songe, l'hypothèse du Dieu trompeur et le Malin génie.

Ainsi, le rapport anthropologique entre l'âme et la raison trouve son expression spirituelle dans le rapport entre la vie et la pensée. Ceci apparaît lors de la comparaison entre l'oeuvre métaphysique principale de Ficin, la *Théologie platonicienne*, et celle de Descartes, les *Méditations métaphysiques*. Je fais précéder chacune de ces oeuvres métaphysiques centrales d'une autre où s'effectue une première mise en forme de cette problématique métaphysique centrale: le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, chez Ficin et la quatrième partie du *Discours de la méthode*, chez Descartes. Je la fais aussi suivre d'une oeuvre métaphysique ultérieure, où il est possible d'apercevoir la systématisation de la problématique métaphysique centrale: *Quaestiones Quinque de Mente*, chez Ficin et les deux premières parties des *Principes*, chez Descartes, afin de maintenir le rapport que sa métaphysique entretient avec les fondements théoriques de sa physique.

Ces six textes sont considérés selon la répartition suivante: un premier mode de groupement considère les trois oeuvres de Ficin puis les trois oeuvres de Descartes, un second mode de groupement suit les trois moments du développement métaphysique et considère ces six oeuvres deux par deux. Les questions adressées à ces textes sont les suivantes. Comment la rationalité moderne peut-elle obtenir une première expression vitaliste, chez Ficin? Comment Descartes entre-t-il et sort-il du doute, en se situant différemment par

rapport à la vie? Quels sont les différents contenus que ce doute permet d'introduire dans l'énoncé du *cogito*? Et quel est le rapport entre le *cogito* et Dieu qui peut en résulter? Le lecteur (et/ou l'auditeur) averti a, sans doute, remarqué le décalage que subit la façon habituelle d'interroger Descartes. En effet, le rapport entre le *cogito* et Dieu renvoie au rapport entre le doute et le *cogito* qui, lui-même, s'insère dans le rapport du doute à la vie, lorsqu'il prend la forme du songe.

En somme, la méthodologie met en oeuvre deux axes. L'un est métaphysique et va de l'établissement de la position centrale de l'âme ficinienne, entre Dieu et le corps, vers son appropriation par l'âme cartésienne. L'autre est épistémologique, mais en reprenant cette problématique métaphysique et en l'intériorisant. En effet, il concerne la raison et va de la vie à la pensée ou, plus précisément, de la vie de l'âme à l'identification de l'âme à la pensée, lors des différents rapports du doute à la vie qu'autorise le songe, en envahissant cette vie. Le choix de ces deux axes, pensons-nous, permet de dégager clairement la genèse de la figure de l'homme. On voit alors comment la position centrale de l'âme et la réflexivité mise en jeu, par la relation entre l'âme et la raison, indiquent bien l'intérêt de l'homme envers lui-même. De même, le déplacement de la vie vers la pensée, autant chez Ficin et chez Descartes que de l'un à l'autre, indique différentes orientations spirituelles de la raison en cette âme. Enfin, cette genèse apparaît comme une genèse structurale, étant donné que le dynamisme introduit par l'idée de vie donne lieu à une structuration découlant de l'idée d'ordre mise en oeuvre par la pensée, que ce soit l'ordre des choses (entre Dieu, l'Âme et le Corps), en particulier chez Ficin, ou l'ordre des raisons (entre les idées de ces choses), en particulier chez Descartes.

En résumé, la présente thèse se propose d'établir le lien entre la vie et la métaphysique, autant chez Ficin que chez Descartes, et de l'établir en l'envisageant là où il est directement question du développement de leur métaphysique, plutôt que de traiter séparément ces deux questions¹. A cette fin, elle procède en deux temps, Ficin puis Descartes, afin de saisir l'écart entre les deux; elle analyse aussi trois oeuvres métaphysiques centrales, autant chez Ficin que chez Descartes, afin de formuler leur développement métaphysique respectif; enfin, elle suit la transformation des trois motifs métaphysiques (Dieu, Ame, Corps), autant en prêtant attention à la différence entre la formulation hénologique et la formulation ontologique de cette métaphysique qu'en cernant le contexte épistémologique qui en donne l'orientation, voire la détermination, lorsqu'il est question de Descartes.

Aussi, chez Ficin et chez Descartes, ainsi que de Ficin à Descartes, il s'agit de bien comprendre cette âme afin de pouvoir comprendre cette raison et le renversement de leur rapport. Car, à travers le développement des trois oeuvres métaphysiques retenues, Ficin définit successivement l'homme par l'âme, puis par la raison et, enfin, par la pensée qui permet d'accentuer davantage et d'emblée l'importance de la raison en l'âme. De même, la *Dioptrique* parle de l'âme qui sent, alors que la quatrième partie du *Discours* énonce le *cogito* à partir d'un doute où le raisonnement a été curieusement inclus, tandis que l'ordre des raisons n'apparaît réellement qu'avec les *Méditations métaphysiques*, avant que les *Principes* insistent davantage sur le savoir lui-même que la pensée met systématiquement en oeuvre à travers de longues chaînes de raisons. C'est

¹D'un point de vue cartésien, par exemple, les principales critiques qui pourraient être adressées à la présente thèse pourraient donc venir autant d'une approche qui se limiterait strictement à la métaphysique cartésienne et qui ne comprendrait pas bien ce que j'en dis, du fait que j'y fais constamment intervenir la vie, que d'une approche qui, en s'intéressant à la vie et en particulier à l'affectivité, se situerait d'emblée en dehors de la métaphysique cartésienne, comme cela apparaît avec le *Traité des passions* que Descartes a écrit après avoir accompli son parcours métaphysique.

donc non seulement une certaine similitude du contenu métaphysique qui peut être retracée, entre la *Théologie platonicienne* et les *Méditations métaphysiques*, comme le propose la problématique en instaurant le lien entre la vie et la métaphysique, mais aussi, comme se le propose la méthodologie de la présente thèse, une véritable comparaison entre les différentes orientations spirituelles qui sont données aux développements métaphysiques en cause. Et il est déjà évident que, même s'il est question d'un même rapport entre l'âme et la raison et même si la genèse de l'idée d'homme comporte certaines ressemblances issues du rapprochement entre ces orientations du développement métaphysique, Ficin insiste davantage sur l'âme et Descartes sur la raison. Ce que la présente thèse articule doit donc être saisi non seulement à travers les termes qu'elle rapproche mais aussi à travers la rupture même qui s'opère entre ces termes dans la réalité à l'étude. Au début de la modernité, l'homme se définit donc simultanément par la symbolisation et par la négation à travers laquelle le jugement l'aperçoit rationnellement, bien que ce soit successivement, de Ficin à Descartes, qu'il en est question, au fur et à mesure que s'effectue le passage de la métaphysique de la vie, autorisant cette symbolisation, à la métaphysique s'initiant par le songe et "refoulant" cette symbolisation hors d'une conscience identifiée à sa pensée plutôt qu'à sa vie. Cependant, ce mot, "refoulement", étant inadéquat ou n'étant, du moins, qu'une conséquence de l'identification première de la conscience à la pensée et du rapport cognitif de cet ensemble à la vie, je parlerai plutôt d'une mise en jeu indirecte de la définition symbolique de l'homme, chez Descartes, comparativement à sa mise en jeu directe, chez Ficin.

PREMIERE PARTIE

LA GENÈSE DE L'IDEE D'HOMME CHEZ FICIN

Qu'est-ce que l'amour des hommes, demandez-vous? Un désir d'engendrer dans le beau pour entretenir une vie éternelle dans les choses mortelles. Tel est l'amour des hommes qui vivent sur la terre, tel est le but de notre amour.

Quid hominum amor sit postulatis? Cupido generationis in pulchro, ad servandam vitam mortalibus in rebus perpetuam. Hic hominum in terra viventium amor est, hic nostri finis amoris.

Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon* (1469), trad. par Raymond Marcel, Les Belles lettres, Paris, 1956, p.224.

En situant la rédaction de la *Théologie platonicienne* dans la vie de Ficin, nous pouvons avoir une première idée des apports qui la nourrissent et du contexte dans lequel elle est rédigée². Notons, en particulier, à quel point la philosophie grecque d'inspiration platonicienne et la théologie chrétienne jouent un rôle important dans sa vie. Ficin est considéré comme un représentant important du renouveau néoplatonicien à la Renaissance, ne serait-ce que par ses traductions et ses commentaires de Platon et de Plotin, les premiers dont le courant humaniste ait bénéficié. Il a vécu de 1433 à 1499. Il est né près de Florence et sa vie s'est trouvée marquée par celle de la famille des Médicis. En effet, en 1462, Côme de Médicis a mis ses manuscrits grecs à sa disposition et l'a fait bénéficier de sa villa à Careggi où Ficin a dirigé une Académie platonicienne, à laquelle Laurent de Médicis participera. C'est d'ailleurs à Laurent de Médicis qu'est dédiée la *Théologie platonicienne*. Cependant,

Ficino had been selected for this position, not only because of his previous associations with the house of the Medici, but also because of his extensive training in both Aristotelian and Platonic philosophy, his sympathy with the revival of Platonism against the monopoly of Aristotelianism, and his thorough understanding of the problems involved in that revival³

Selon Raymond Marcel⁴, il a rédigé la *Théologie platonicienne* immédiatement après avoir achevé son *Commentaire sur le Banquet de Platon* en 1469⁵. De fait,

²Je fais principalement appel à l'ouvrage de Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (1943), à l'introduction de Marcel à la *Théologie platonicienne*, et aux encyclopédies de Rachum et de Speake. Je ne donne pas un compte rendu exhaustif de l'oeuvre de Ficin mais je situe les trois ouvrages retenus, en particulier la *Théologie platonicienne*.

³Sears, Reynolds Jayne, A. M.. "Introduction", pp. 13-33, in *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, Transl. by Sears, Reynolds Jayne, A.M., Columbia: University of Missouri, 1944, pp. 16-17. Ensuite, Sears présente sa traduction de la seconde version du *Commentaire sur le banquet de Platon* qui aurait été probablement écrite par Ficin entre octobre 1474 et mars 1475.

⁴TP, T.1, 17, c'est-à-dire *Théologie platonicienne*, Tome1, p.17.

⁵Ce dernier ouvrage s'intitulait *De amore*. Écrit en 1469, il ne fut imprimé qu'en 1484, c'est-à-dire deux ans après l'impression de la *Théologie platonicienne*. D'où l'importance de l'analyse de Marcel qui tente de retracer le lien historique réel entre les deux oeuvres quant à leur ordre de rédaction.

il s'agit d'une recherche ayant duré dix ans et ayant conduit à la rédaction de dix-huit livres pendant une période de cinq ans. Ainsi, Ficin a commencé sa recherche vers 1458 et a rédigé l'ouvrage de 1469 à 1474. L'oeuvre elle-même n'a été imprimée qu'en 1482. Pendant ce temps, Ficin a été ordonné prêtre en 1473. La traduction latine des oeuvres de Platon, commencée en 1463, est complétée en 1477 et imprimée en 1484. Quant aux oeuvres de Plotin, la période de la traduction s'étend de 1484 à 1486 et la publication survient en 1492. En 1489, Ficin est accusé de pratiquer la magie à cause de la tendance mystique de sa philosophie mais il est sauvé par des amis influents des conséquences habituelles d'un tel délit. Ses *Epistolae* furent rédigées de 1473 à 1494 et furent publiées en 1495. Parmi celles-ci notons, en 1476, la rédaction du texte *Quaestiones quinque de mente*. Remarquons aussi, finalement, qu'avec l'expulsion des Médicis hors de Florence, en 1494, Ficin a dû se retirer.

CHAPITRE PREMIER: Hypostases ou substances?

1) Le statut de la symbolisation

Kristeller⁶ a fait quelques rapprochements entre Ficin et Kant. De tels rapprochements méritent attention, non seulement à cause de la comparaison qu'ils rendent possibles mais aussi quant à l'usage qui est fait de Kant et de Ficin pendant cette comparaison. Par cette étude, il devient possible de mettre en rapport ce qu'un lecteur de notre époque apporte dans sa lecture de Ficin et ce que le texte de Ficin nous livre. Il devient aussi possible de s'interroger sur les conditions qui permettent la rencontre réelle du lecteur avec le texte. Cette intégration des approches épistémologique et historique me semble constituer une bonne introduction à la démarche philosophique que je propose, à savoir la mise en relation critique de trois moments chronologiques contribuant à la mise en oeuvre d'un ordre métaphysique et s'intégrant, ultimement, en fonction de la conception de l'homme mise en jeu.

Dans cette perspective, il s'agit d'examiner le rapport de l'âme à la hiérarchie universelle (Dieu, Ange-intelligible, Ame, Qualité, Corps): "The scheme of the five substances presupposes the central position of the soul, and it was constructed by Ficino for the purpose of making the soul appear the accurate centre of a comprehensive ontological hierarchy"⁷. Ce qui est difficilement contestable, c'est le fait que la hiérarchisation présuppose la position centrale de l'âme⁸, c'est-à-dire l'idéal de la dignité humaine⁹ ou de l'autonomie humaine¹⁰,

⁶Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York: Columbia Un. Press, 1943, p.99, 203

⁷Kristeller, Paul Oskar, *ibidem*, 1943, p.400

⁸Ceci est clairement exprimé dès le premier livre de la *Théologie platonicienne*.

sinon le droit à la spiritualité et à l'immortalité¹¹. Ce qui est contestable, ce sont les termes "construction"¹² et "substances"¹³.

Kristeller¹⁴ souligne en particulier l'identité, chez Ficin et Kant, du principe de la continuité du monde pour rendre compte de l'unité du monde. Il insiste aussi sur le travail que doit effectuer celui qui occupe une position post-kantienne lorsqu'il veut lire Ficin. En effet, ce lecteur devrait tenir compte de la perte de signification en ce qui concerne la conception substantialiste de l'âme platonicienne. Cette perte serait issue du fait que Kant limite l'application de la catégorie de substance aux objets d'expérience et qu'il fait de l'âme une idée transcendante. L'âme kantienne serait une idée transcendante qui s'établit dans un rapport indirect à l'intuition sensible, en particulier par le schème de la substance qui fait surgir l'idée de la permanence en rapport avec des objets extérieurs, dans le temps.

⁹"For Ficino the idea of human dignity is only a promise, like a Platonic form", Bullard, Melissa Meriam. "The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology", p. 706, in *Renaissance Quarterly*, vol XLIII, no 4, 1990, pp.687-708

¹⁰Trinkaus, Charles, "Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy", in Eisenbichler, K. and Pugliese, O. Z.. *Ficino and Humanism Renaissance*, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, pp.141-153

¹¹N'apercevant aucune originalité dans les cinq degrés de la hiérarchie de la réalité, Namer, cependant, ajoute: "Mais lorsqu'il se libère de ces formules banales et qu'il s'intériorise dans l'intimité de l'âme, Marsile Ficin nous touche davantage et nous fait sentir une réalité psychologique hautement humaine: il saisit la spiritualité et l'immortalité dans des expériences qui, si elles ne garantissent à l'âme ni cette spiritualité ni cette immortalité, du moins lui en confèrent le droit". Namer, Emile, *La philosophie italienne*, Seghers, Paris, 1970, p.42

¹²"What we find in Ficino is a revitalization rather of the five-substance theory", Allen, Michael J. B.. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides ", p.44, in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol 12, no 1, 1982, 19-44

¹³Du fait du rapport néoplatonicien entre hypostases et substances, sans compter les tensions entre ce néoplatonisme et certains apports chrétiens à la problématique de Ficin, comme celui de Denys l'Aéropagite qui fonde "universal hierarchy on degree rather than on kind". Ce dernier rend contingent tous les degrés de la hiérarchie par rapport à Dieu au lieu d'en faire une simple émanation où les termes antérieurs incluent les termes postérieurs. De cette façon, ces derniers sont appelés à se résorber dans les premiers. Pour la citation, voir Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.220, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, 219-220.

¹⁴Kristeller, Paul Oskar, *ibidem*, 1943, 99, 203

Cependant, Kristeller tend à réduire les cinq degrés hiérarchiques de l'univers ficinien à un rapport substantiel entre l'âme et Dieu qui se développerait par la contemplation, ce qui risque de présenter certaines difficultés si l'on considère que le néoplatonisme, dont s'inspire Ficin, tendrait plutôt à privilégier des hypostases découlant les unes des autres depuis un Dieu-Un, lors de l'union de l'âme avec lui. C'est bien en transformant la hiérarchie plotinienne, par l'intégration de la Nature et des Sens dans la Qualité, que Ficin situe l'âme au centre de cette hiérarchie et se donne une nouvelle base pour rendre compte du rapport de l'âme à Dieu. Cependant, il est important de s'entendre sur le sens à donner à cette transformation.

En effet, Allen a contesté l'argument de Kristeller selon lequel les cinq degrés hiérarchiques seraient le fruit d'une spéculation originale. En ce qui concerne le choix des hypostases au nombre de cinq, Ficin ne serait pas original mais il semble difficile de nier qu'il résolve un problème ancien, celui de la détermination de l'hypostase intermédiaire entre l'Âme et la Matière: "This last was notoriously difficult to define, since, in contrast to the general agreement that the first three hypostases were the One, Mind, and Soul, and that Soul was the middle link between the intelligible and sensible worlds, disagreement continued over the status of the material forms or qualities"¹⁵. Or, comme l'avait déjà fait remarquer Allen lui-même, Plotin avait déjà introduit la qualité entre le corps et l'âme, bien qu'il ne l'eût pas considérée comme l'une des hypostases ontologiques¹⁶. Ficin fait de la qualité une telle hypostase et c'est cette opération qui lui permet de faire de l'âme le milieu de la hiérarchie universelle. Le rapport

¹⁵ Allen, Michael J. B. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides", p.43, in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol 12, no 1, 1982, 19-44.

¹⁶Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.225, in *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, 225.

qui se dégage est celui entre l'homme, défini par l'âme au sens d'une dignité humaine, et l'ensemble de la hiérarchie universelle, au sein de laquelle cette âme se loge comme en son centre, par l'opération spécifique portant sur la qualité. Par conséquent, la hiérarchie se trouve transformée, sinon par le nombre des hypostases, du moins par le nouveau sens que prend l'ensemble du phénomène de la hiérarchisation, du fait qu'il est pris entre l'homme qui cherche à situer l'âme en son centre et l'opération consistant à faire de la qualité une hypostase, afin d'y parvenir.

Le propre de l'homme ficinien est donc de prendre place dans la hiérarchie métaphysique qu'il génère et d'y apparaître comme un milieu, autant entre le sensible et l'intelligible qu'entre les extrêmes métaphysiques (Dieu, Corps). Ainsi, Ficin remet en question la disqualification néoplatonicienne du point de vue de l'homme par l'Un¹⁷. En effet, dès le premier des dix-huit livres de la *Théologie platonicienne*, Ficin nous amène à la découverte de Dieu et nous établit dans cette nouvelle hiérarchie universelle afin de pouvoir en comparer les différents degrés: "lorsque nous serons montés jusqu'à lui, nous comparerons donc entre eux ces cinq degrés de l'ensemble de la réalité, à savoir le corps, la qualité, l'âme, l'ange et Dieu"¹⁸. Mais, Ficin ne procède ainsi qu'en mettant en rapport cette hiérarchie universelle, dont l'âme est le centre, avec la distinction

¹⁷ Marcel est particulièrement éloquent à ce sujet: "En faisant de l'Un, non plus seulement un principe supérieur à l'Être et à l'Intelligence, mais une «personne» en qui se conjuguèrent le Bien, le Beau et le Vrai, Ficin, à la suite du Pseudo-Denys l'Aéropagite, devait substituer à la notion d'émanation celle de création et par voie de conséquence donner à l'Amour le pas sur la Nécessité"; voir Marcel, Raymond, "Introduction", p. 110, dans Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, 1469, trad. par Raymond Marcel, Les Belles lettres, Paris, 1956. En somme, par l'amour, c'est la vie et non seulement l'unité qui est insufflée dans la hiérarchie universelle. Or, cette vie caractérise l'âme. Donc, le rapport de l'âme à Dieu ne peut plus se réduire à un passage obligé par l'Intelligible, comme dans le néoplatonisme. Ainsi, l'intelligible, en étant aussi angélique, entre dans le même champ de contingence que l'âme et que toutes les choses créées par Dieu. L'émanation ne peut que changer de sens, comme nous le verrons.

¹⁸ "Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus, corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus"; TP, T.1, L1, 39

entre l'intellect et la vie délimitant respectivement la partie supérieure et la partie inférieure de l'âme raisonnable, qui trouve alors, non seulement sa partie intermédiaire dans cette raison, mais son centre propre¹⁹. Le gain, du *Commentaire sur le Banquet de Platon* à la *Théologie platonicienne*, semble résider dans ce passage d'une définition de l'homme par l'âme²⁰ à l'occupation explicite du centre de la hiérarchie universelle et à l'établissement du rapport à elle-même, par la raison²¹.

La hiérarchisation intérieure, rationnelle, répond alors à la hiérarchisation extérieure, dont l'âme est le centre, et instaure la tension anthropologique entre l'épistémologie et la métaphysique, chez Ficin. Cette tension entre l'intérieur et l'extérieur me semble être à la source de l'élimination de tous les intermédiaires entre l'âme et le monde et entre l'âme et Dieu. D'une part, l'affaiblissement de la position angélique rend possible "for the human soul to become identified with its *mens*"²². D'autre part, la qualité, essentiellement changeante, semble davantage avoir l'apparence de l'existence que l'existence réelle²³ et, de plus, elle ne s'énonce qu'à titre d'instrument, dont l'âme raisonnable dispose pour mouvoir la matière²⁴. Par conséquent, l'identification de l'âme à la *mens* n'est possible

¹⁹AT. T.2. L.13, 230.

²⁰CBP, 170, c'est-à-dire Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, 1469, trad. par Raymond Marcel, Les Belles lettres, Paris, 1956, 170

²¹Par la suite, dans *Quaestiones Quinque de Mente*, Ficin s'intéresse plus spécifiquement à la *mens*. Cependant, c'est Descartes qui semble réaliser la conquête de cette *mens*.

²²Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.234, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, 219-220. Allen, Michael J. B.. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides ", p.22, in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol 12, no 1, 1982, 19-44.

²³"Quoniam vero quae continue permutantur, quatenus mutantur, eatenus fiunt; quae vero fiunt, dum fiunt, revera non sunt; ideo quaecumque ita mutantur et fiunt, non tam dicuntur esse quam esse videri"; TP, T.2, L.11, 136. Sans parler d'une distinction entre qualités premières et qualités secondes, à la façon de Descartes, il apparaît tout de même que les deux aspects que doit intégrer la qualité, pour se prêter à une telle distinction, semblent être présente, ici.

²⁴"Fons motionis est anima rationalis, cui qualitates ad movendam materiam serviunt ut instrumenta"; TP, T.1, L.5,180

qu'en impliquant aussi un contrôle de l'âme raisonnable à l'égard de la qualité. Or, ici, la vie de l'âme intervient dans cette qualité et l'inscrit dans le principe du mouvement qu'est une telle âme. Aussi, la raison se trouve insérée entre la pensée et la vie, alors que le point de vue de cette dernière est privilégié, tout comme l'âme se trouve au centre d'une hiérarchie dont Dieu et le corps sont les extrêmes. L'aspect métaphysique et l'aspect épistémologique de la position anthropologique de l'âme raisonnable apparaissent respectivement avec cette âme et avec son centre propre, la raison. Par conséquent, c'est en confondant ces deux aspects que Allen adopte l'expression de Kristeller "the intelligible and the corporeal"²⁵, pour rendre compte des deux parties de la réalité que l'âme unirait en situant Dieu et l'Ange, d'un côté, et la Qualité et le Corps, de l'autre²⁶.

En ce sens, Cassirer, tout en reconnaissant que Kristeller a raison d'insister sur l'importance de la théorie de la contemplation chez Ficin, soulève un doute sur l'illusion qui semble découler de cette insistance:

As regards this problem he is apt to overestimate Ficino's originality. "For Ficino", he says, "human knowledge is not limited to empirical objects, but rises above them to the sphere of the incorporeal and intelligible things, there to consider divine things: Ideas. Here, *for the first time in epistemology*, we notice the influence of inner experience.

²⁵Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.226, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, 219-220.

²⁶La confusion que véhicule cette expression devient évidente, dès qu'on la confronte au texte de Ficin. Par exemple, Ficin parle de la qualité en signalant qu'elle n'est pas un corps ou encore qu'elle peut devenir incorporelle. De plus, se référant à Augustin, il précise que la qualité est une forme sensible mais une forme ne valant que par la forme intelligible. Voir TP. T.1. L.1, 43-45. De plus, ce jugement d'appréciation exige qu'une substance incorporelle pénètre à travers les corps pour que la qualité existe, c'est-à-dire que sa forme sensible passe plus ou moins vite à l'acte selon cette pénétration qui permet à ce type de forme sa manière d'être, à savoir qu'elle n'est qu'en étant dans un autre. Voir TP. T.1, L.1, 48-49. Il y a donc bien de l'incorporel et du corporel, de même que de l'intelligible et du sensible, mais il n'y a rien qui identifie la partie supérieure de la métaphysique à la partie supérieure de l'épistémologie (l'intelligible), d'une part, et la partie inférieure de l'épistémologie à la partie inférieure de la métaphysique, d'autre part.

This seems to me a very questionable and highly exaggerated statement. Obviously there was no need for Ficino to discover the meaning and nature of "inner experience"²⁷

C'est Cassirer qui met ces mots en italique, pour souligner la difficulté. De plus, Cassirer se montre généreux en n'y apercevant qu'un énoncé exagéré, puisqu'il est faux. En effet, c'est parce que Kristeller évite, chez Ficin, les aspects astrologiques et magiques²⁸, qu'il rend compte de sa problématique uniquement de ce point de vue épistémologique. De plus, Ficin fait l'éloge de l'homme-artiste et va à l'encontre de la méfiance de Platon envers l'art et, cela, alors même qu'il tente de "tout unifier à partir de la tradition platonicienne"²⁹, de telle sorte que "la connaissance rationnelle est étendue au-delà de ses conditions même d'exercice"³⁰. Ceci est particulièrement évident dans la *Théologie platonicienne* où Ficin se met à raisonner au sujet des miracles³¹. Aussi, pour rendre compte de la réalité supérieure, dans la hiérarchie universelle, il apparaît important de tenir compte du problème métaphysique qui s'y pose au lieu de l'occulter par un privilège accordé au point de vue épistémologique. Car il se pourrait que l'épistémologie soit dépendante de la métaphysique, chez l'homme ficinien, en particulier lorsqu'il est question de la symbolisation. Cherchons donc à établir plus clairement le rapport entre les différents langages mis en jeu dans la problématique de Ficin et dans les différentes lectures de cette problématique.

²⁷"Ficino's Place in Intellectual History", in *Journal of the History of Ideas*, vol 6, 1945, p. 487

²⁸Yates, Frances A.. *The French Academies of the Sixteenth Century*, London: Routledge & Keagan Paul, 1983, p.76

²⁹Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droy (Genève) et Librairie Giard (Lille), 1954, p.64

³⁰Chastel, André, *ibidem*, p.80

³¹TP, T.2, L13, chapitre 5; Descartes s'opposera à cette façon de philosopher: "C'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle que de les vouloir affirmer par des raisons humaines, et probables seulement"; AT, T1, p.153, Lettre à Mersenne, 27 mai 1630

Ainsi, lorsque Kristeller fait appel à Kant, il semble l'apercevoir uniquement dans le cadre de sa propre recherche épistémologique qui privilégie une connaissance symbolique "which is developed beyond the simple metaphor through its ontological meaning"³². La métaphore étant une relation de l'image à l'idée, Ficin n'y apercevrait pas seulement une suggestion de la pensée mais une correspondance avec une relation réelle existant entre les choses: "the metaphor becomes a symbol when it is freed from its connection with thinking, transferred into reality, and so to speak, "substantiated""³³. Cassirer ne semble pas apercevoir de problème dans cette dichotomie entre la métaphore et le symbole et dans son rapport à la substance. Aussi, sur cette base, il fixe sa propre tâche:

"Kristeller gives a very clear exposition of Ficino's theory of symbolism; but he makes no attempt to trace it back to its origin and to determine its place in the general history of ideas"³⁴

C'est ainsi qu'il remonte à Augustin "who not only used symbols but also inquired into the principles of symbolic knowledge"³⁵. C'est du côté religieux et non du côté de l'épistémologie qu'il serait question du symbole pour rendre compte de la contemplation, en particulier par les idées platoniciennes qui deviendraient des idées de Dieu. Ajoutons même que le rapport néoplatonicien de l'âme au Dieu-Un paraît alors évalué à la lumière du rapport de l'âme personnelle au Dieu personnel que présente Augustin. De plus, selon Cassirer, l'homme renaissant ferait place à la culture humaine comme à une oeuvre humaine et non plus comme à un don de Dieu, ce dernier offrant à l'homme l'image selon

³²Kristeller, Paul Oskar, 1943, 99

³³Kristeller, Paul Oskar, 1943, 94

³⁴"Ficino's Place in Intellectual History", in *Journal of the History of Ideas*, vol 6, 1945, p. 494

³⁵*ibidem*

laquelle il serait fait: "Man's true dignity consists in his creativeness, that is, in his capacity to produce images that have a specifically human character"³⁶. Cet aspect est d'autant plus intéressant que Ficin s'appuie sur l'autorité d'Augustin pour tenter "de tracer de ce Platon une image aussi proche que possible de la vérité chrétienne"³⁷. L'effort pour produire une telle image peut-il se satisfaire d'une dichotomie entre la métaphore et le symbole ainsi que du cheminement de cette métaphore vers ce symbole, dans le sens d'une substantialisation? N'y aurait-il pas, plutôt, une continuité entre la métaphore et le symbole et une médiation de l'hypostase entre le symbole et la substantialisation, du moins chez Ficin? Mais en quel sens? Il se pourrait que ce soit au sens d'une pratique et non d'une théorie de la symbolisation. Il s'agirait d'une pratique comportant virtuellement la possibilité de sa théorisation, en particulier par la connaissance qu'elle pourrait avoir de la substantialisation qu'elle fait aussi apparaître indirectement alors qu'elle se définit elle-même par l'émanation d'hypostases. La rupture prendrait son sens par la continuité et la continuité se développerait elle-même en développant indirectement et conjointement la rupture. Or, le rapport entre la continuité et la rupture, c'est le rapport entre l'amour et la connaissance³⁸.

Si cette dernière interrogation et l'hypothèse qu'elle met en jeu obtiennent une réponse affirmative, une nouvelle thèse peut surgir pour rendre compte de la symbolisation, chez Ficin. En regard de celle-ci, il apparaît aussi que la position de Kristeller met en jeu une interprétation purement rationaliste du symbole. Par

³⁶Ficino's Place in Intellectual History", in *Journal of the History of Ideas*, vol 6, 1945, p.497

³⁷"Platonis ipsius simulacrum quoddam christianae veritati simillimum exprimere statuissen" TP, T.1, L.1, 36

³⁸"la force de la connaissance consiste plutôt à séparer, celle de l'amour à unir"; "vis cognitionis in discretionem consistit magis, amoris autem magis in unione", TP, T.2, L.14, 291

là, Kristeller³⁹ peut faire de l'unité du monde un problème purement ontologique, alors que, chez Ficin, c'est l'Un et non l'Etre qui établit "l'union véritable de la substance à elle-même"⁴⁰, en dépassant, à la fois, l'intelligence et le lien fictif qu'elle établit en substantialisant les choses sans rendre compte de l'unité par laquelle il est question de cette substance. C'est en s'appuyant sur le terme de substance, qui revient fréquemment dans la *Théologie platonicienne*, que Kristeller peut dissocier l'unité du monde du problème théologique (au sens du Dieu-Un), tel qu'il se pose à l'âme recherchant l'union avec Dieu. Or, c'est par ce problème théologique qu'il est possible de demander pourquoi l'âme est le centre du monde, puisque c'est l'union de l'âme au Dieu-Un et non leur séparation, au sein de la connaissance de leur rapport substantiel, qui permet aussi à l'âme de se porter vers le corps et de prendre place dans le monde en animant ce corps. Par conséquent, la position centrale de l'âme, contrairement à ce que laisse entendre Kristeller⁴¹ ne se base pas principalement sur

"its twofold natural inclination and hence upon the opposite attitudes of contemplative and empirical consciousness, through which the Soul inwardly participates in two different orders of Reality. It is by no means based upon the scheme of the five substances".

En effet, la position centrale de l'âme, du moins quant à cet aspect de la question, relève uniquement de son pouvoir contemplatif, par lequel le volet intellectuel de l'âme peut autant rendre compte de lui-même que des sens alors que les sens ne le peuvent pas⁴². La dimension empirique et surtout l'orientation

³⁹Kristeller, Paul Oskar, 1943, p.120

⁴⁰"vera substantiae ipsius unione coniungit", TP, T.2, 165

⁴¹Kristeller, Paul Oskar, 1943, p.400

⁴²"sensus, ut ipse monstrabas, necque seipsum, necque intellectum intellectus que obiecta potest agnoscere, intellectus aut utraque noscit", Ficino, Marsilio "Quaestiones quinque de mente", *Epistolae*, Liber ii, Cf *Opera omnia*, vol I, Basilea, 1576, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962, pp. 675-682; "Sense, as you yourself have shown, can perceive neither itself nor intellect and the the objects of intellect; whereas intellect knows both" Ficino, Marsile. "Five Questions Concerning

du sujet vers un objet extérieur en relation avec ce sujet ne se donne pas si facilement comme un autre terme distinct de la contemplation, afin que les deux forment deux attitudes opposées à travers lesquelles l'âme participerait à deux réalités différentes. En effet, dès le début, ce qui se présente aux sens ne vaut que par l'intellect. Comme Ficin l'a souligné au sujet de la qualité, en s'inspirant d'Augustin, il y a un jugement d'appréciation qui lie la forme sensible à la forme intelligible⁴³ et, cela, alors même que l'on cherche à comparer les deux. Ficin atteint les sens eux-mêmes et non seulement ses objets, de telle sorte qu'il les intègre avec la nature (c'est-à-dire avec l'enchaînement des corps) dans la qualité, par laquelle l'âme immortelle meut la matière produite et unifiée par Dieu⁴⁴.

Par contre, c'est la raison et non le volet intellectuel de l'âme qui est le centre propre de cette âme éclairée par Dieu alors qu'elle anime le corps. Aussi, le volet intellectuel, comme partie supérieure de l'âme conduisant à la pure intelligibilité angélique et comme limite supérieure de sa raison au sein de l'âme, permet d'être informé sur le chemin menant à cette contemplation. Par conséquent, c'est en regard de l'âme raisonnable, telle qu'elle se situe au centre de la hiérarchie universelle par la volonté divine, qu'il peut être question du rapport entre la contemplation et l'empirie. Ce rapport n'est donc pas premier. De plus, c'est de manière asymétrique, au sein du rapport entre le sensible et l'intelligible, que ce rapport permet de rendre compte, sur le plan métaphysique, des cinq hypostases. Celles-ci peuvent éventuellement se développer littéralement et hiérarchiquement comme des substances et non l'inverse. En

the Mind", Transl. by J. Burroughs, in Cassirer, Kristeller et Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1965, p.204;

⁴³TP, T.1, L.1, 45

⁴⁴A ce sujet, voir TP, T.1, L.5, 180

effet, la constitution hiérarchique de cinq substances, comme le fait remarquer Kristeller lui-même⁴⁵, vient renforcer ce mouvement et relève d'un stade de développement tardif de la problématique ficinienne. Par conséquent, avant d'envisager la symbolisation comme relevant de la connaissance et comme conduisant à la substantialisation, il faudrait interroger celle-ci sous l'angle qu'en retient la métaphysique de Ficin, dans la *Théologie platonicienne*, en privilégiant l'amour par rapport à la connaissance, et faire appel aux hypostases. Il ne s'agit pas de savoir, en premier lieu, quelle est la connaissance de l'âme mais quel est le mouvement de l'âme, tel qu'il apparaît dans le rapport de l'âme à Dieu.

2) L'évidence proposée par le *Commentaire sur le Banquet de Platon*.

Pour savoir si l'interprétation de la hiérarchie universelle en termes d'hypostases, en particulier en ce qui concerne le rapport entre l'âme et Dieu, prévaut sur l'interprétation qui s'énonce par des termes substantiels, je propose d'interroger une oeuvre antérieure à la *Théologie platonicienne*, le *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Je présente cette oeuvre avant d'en justifier le choix et d'envisager le problème de son interprétation.

Essentiellement, il s'agit d'une suite de sept discours qui, comme l'indique le titre de l'ouvrage, s'inspire du *Banquet* de Platon. Les discours ont été initialement attribués par tirage au sort, de telle sorte que chaque orateur pouvait reprendre et commenter l'intervention de l'un des sept personnages de Platon. Dans tous les cas, il s'agit de faire l'éloge de l'amour. Cependant, ce n'est pas seulement Platon qui inspire Ficin. En effet, l'ouvrage est dédié à Jean

⁴⁵Kristeller, Paul Oskar, 1943, p.384

Cavalcanti et la dédicace, dont il est question, précise que Ficin cherche, par là, à lui rendre ce qui lui appartient. Tel est l'esprit général de l'ouvrage: l'amour, essentiellement divin, manifeste sa vie éternelle, par l'intermédiaire des hommes, dans les choses mortelles. Les sept discours parcourent le chemin suivant:

1. une définition de l'Amour par le désir de la Beauté;
2. une définition de son objet, la Beauté, par le cercle que l'Amour accomplit en allant du bien au bien (selon pseudo-Denys); de cette façon, l'amour est nécessairement bon et cette Bonté, essentiellement divine, se désire elle-même, par l'Amour, en se faisant Beauté; cette Beauté est la source de l'amour et celui-ci se divise en deux espèces, le céleste et le vulgaire;
3. cette double forme de l'amour se retrouve en tout, du fait que le besoin qu'éprouve la Bonté de créer et de conserver toute chose se justifie non seulement par une nouvelle forme de l'amour, à savoir sa volonté d'accroître sa propre perfection en se répandant, mais aussi par la preuve de son efficience, du fait qu'elle est alors la copule du monde;
4. Ficin reprend la définition platonicienne de l'homme par l'âme, celle-ci étant immortelle, et instaure le corps comme son oeuvre et son instrument; or, l'âme a été créée en étant ornée de deux lumières, l'une naturelle, l'autre divine, de telle sorte que si elle descend dans le corps en n'utilisant que la première, elle peut aussi faire appel à la seconde, comme à son autre moitié, afin de revenir vers Dieu, en répondant à l'Amour que sa bonté allume en notre âme;
5. la beauté intérieure, c'est cette bonté, tandis que la beauté extérieure s'appelle simplement beauté; l'amour apparaît donc inséparable de la beauté et la beauté est elle-même la fleur de la Bonté, de telle sorte que l'Amour se manifeste non seulement par l'ordre des choses mais exige une hiérarchisation des puissances de l'âme, pour cerner la représentation de l'Amour en fonction

de cette intériorité et de cette extériorité; ainsi, la raison comprend les choses incorporelles, tandis que les sens atteignent les images et les qualités corporelles; or, la beauté est quelque chose d'incorporelle et la beauté d'un corps est l'acte qui s'exprime en lui sous l'influence de son idée, dans la mesure où ce corps a été préparé; enfin, l'intelligence vient après l'Amour divin, Dieu donnant la vie et produisant par amour, l'intelligence procédant de Dieu et produisant par nécessité;

6. le débat sur l'amour est introduit en même temps que la figure de Socrate; l'amour est considéré non plus seulement comme un dieu mais aussi comme une nouvelle sorte de démon qui, au lieu de servir avant tout d'intermédiaire entre les choses célestes et les choses terrestres, constitue un sentiment intermédiaire entre la Beauté et la Laideur; Denys l'Aéropagite et Platon semblent alors se rejoindre par l'identification des anges avec les démons (et les âmes des sphères); ainsi, l'Amour, né de l'indigence (*Penia*) et de l'abondance (*Poros*), donne un nouveau sens aux deux parties qui le composent; en effet, la définition initiale de l'amour, par le désir de la Beauté, révèle l'indigence inhérente au désir, du fait que le feu de l'Amour brûle présentement en nous par son incomplétude même, et fait de l'abondance de l'Amour le support de la puissance de la magie, en particulier de l'attraction qui s'exerce entre les corps dans la nature; en ce sens, l'art humain, issu de Dieu, peut préparer ce que la nature produit et, par un désir inné d'engendrer dans le beau, peut chercher à entretenir une vie éternelle dans les choses temporelles; la nature possédant quatre degrés, nous montons alors du corps à l'âme, puis à l'ange, enfin à Dieu, c'est-à-dire l'Un en soi que Platon et Denys l'Aréopagite désigneraient comme étant le nom le plus excellent de Dieu; enfin, en se consacrant ici-bas à Dieu, par charité, il est possible d'aimer Dieu en tout, en

particulier en nous-mêmes, en vue d'aimer tout en Dieu et, ainsi, de retourner à l'idée grâce à laquelle tout est créé;

7. l'éloge de l'amour se transforme en éloge de Socrate, puisque tous les traits de l'Amour se retrouvent en Socrate et que l'amour lui-même devient socratique; comme Platon, Ficin distingue deux types de fureurs, de délires ou d'aliénations, à savoir la folie et la fureur divine; la folie rabaisse l'homme au rang de bête et agite le sang qui jaillit de la blessure vers celui qui la cause, en particulier lors de la blessure d'amour que peut causer un rayon des yeux, tandis que la fureur divine permet à l'homme de s'élever au-dessus de sa propre nature et de monter vers Dieu; dans tous les cas, le délire le plus puissant et le plus éminent est le délire amoureux; le véritable amour réside dans l'effort engendré par la vue de la beauté corporelle pour voler vers la beauté divine, tandis que sa contrefaçon consiste dans une déchéance de la vue vers le toucher; ce véritable amour, c'est l'amour socratique et celui-ci est fort utile à la cité, qui est faite d'hommes; en somme, c'est l'Amour qui est la cause et le maître de sa découverte, puisque embrasés par l'Amour de trouver l'Amour, nous avons cherché et trouvé l'Amour.

Le choix du *Commentaire sur le Banquet de Platon* se fonde sur plusieurs raisons, dont voici les principales. Le fait même de l'antériorité de l'oeuvre, par rapport à la *Théologie platonicienne*, peut permettre d'apercevoir les termes du discours de Ficin en train de s'élaborer avant leur transposition dans le coeur du discours métaphysique de Ficin. De plus, il apparaît immédiatement que l'objet de ce livre de Ficin concerne l'amour davantage que la pure contemplation, ce qui amorce déjà concrètement l'interrogation quant à la position de Kristeller. Notons aussi que cette oeuvre a déjà été "selected to epitomize his whole

philosophy"⁴⁶. Enfin, notons que l'articulation entre le *Commentaire sur le Banquet de Platon* et la *Théologie platonicienne* nous permet de nous situer directement au coeur du double problème qui se pose à Ficin: "Ficino's philosophy of Christian-Renaissance-Neoplatonism attempted to reconcile "Platonism" with Christianity and to reconcile Christian authority with Renaissance individualism"⁴⁷. Quel type d'amour émerge comme le moteur de la hiérarchie universelle qui s'annonce, l'*eros* grec ou la *caritas* chrétienne, et de quelle façon ces deux concepts s'articulent-ils? Et quel est le système métaphysique qui en découle, finalement, lorsque Ficin écrit sa *Théologie platonicienne* ?

Les éléments essentiels, pour cerner la prédominance de la formulation par hypostase, résident, à la fois, 1) dans l'unité de la position centrale de Dieu, 2) dans le cercle de tout ce qui naît et revient à Dieu, la différenciation de ce cercle en sphères permettant la constitution simultanée des degrés de la hiérarchie universelle, non par l'existence de substances déjà mutuellement distinctes mais par la rupture initiale entre Dieu et le cercle de la procession et de la conversion, ce cercle devant se substituer illusoirement et initialement à l'unité pour que ces degrés poursuivent leur libération graduelle, 3) dans l'association de ces degrés (au sens d'hypostases démultipliant la circularité) avec les expressions par lesquelles elles s'objectivent et se substantialisent, en différenciant chaque degré de l'émanation qui les sous-tend. En effet, la Beauté divine "engendre l'Amour, c'est-à-dire le désir d'elle-même"⁴⁸ de telle sorte que

⁴⁶Sears, Reynolds Jayne, A. M.. "Introduction", pp.13-33, in *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, Transl. by Sears, Reynolds Jayne, A.M., Columbia: University of Missouri, 1944, pp.24

⁴⁷Sears, Reynolds Jayne, A. M.. *ibidem*, p.21

⁴⁸"Divino vero hec spes in omnibus amorem, hoc est, sui desiderium procreavit"; CBP, 146, c'est-à-dire Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, «Les Belles Lettres», Paris, 1956, p.146

"ce seul et même cercle qui va de Dieu au monde et du monde à Dieu porte trois noms: Beauté, en tant qu'il prend naissance et attire en Dieu, Amour, en tant qu'il passe dans le monde et le ravit, Plaisir, en tant qu'il revient à son auteur et l'unit à son oeuvre" ⁴⁹.

Dieu est le centre unique et le Beau indique l'émergence du cercle global, la circonférence initiale qui se différencie en quatre cercles: "l'intelligence, l'âme, la nature et la matière"⁵⁰. En reliant Dieu et ces quatre cercles par le Beau, nous reconnaissons déjà la hiérarchie universelle, au sens ficinien, qui s'esquisse mais surtout nous apercevons le rapport global entre la multiplicité (des cercles) et l'unité (divine), par laquelle la symbolisation se manifeste avant toute considération de l'être qui s'y différencie selon ce qui est substantiellement lié à lui-même, au sein d'une telle hiérarchie ontologique explicite. Cependant, c'est seulement avec les quatre cercles de la Beauté qu'il est question de l'émanation comme telle, puisque c'est seulement alors que chaque hypostase englobe la suivante et peut la ramener en elle-même. Avant cette linéarité, il y a le rapport entre le Bien, qui est l'existence suréminente de Dieu et le Beau qui en est un acte⁵¹. Or, le rapport entre le Bien (ou Bonté) et le Beau, c'est le rapport entre une beauté cachée et une beauté qui la manifeste par des signes, c'est-à-dire entre une perfection intérieure et une perfection extérieure⁵².

Or, la Bonté divine, en produisant par amour, donne aussi la vie. Par ce lien privilégié de l'Un à la vie, plutôt qu'à l'intelligence, il devient évident que

⁴⁹"Circulus itaque unus et idem a deo in mundum, a mundo in deum, tribus nominibus nuncupatur. Prout in deo incipit et allicit, pulchritudo; prout in mundum transiens ipsum rapit, amor; prout in auctorem remeans ipsi suum opus coniungit, voluptas"; CBP, 146

⁵⁰"mens, anima, natura, materia"; CBP,147

⁵¹CBP, 152

⁵²CBP, 179-180

l'amour, défini comme désir de Beauté⁵³, est bien le passage de Dieu dans le monde, par les signes de sa manifestation, et le ravissement de ce monde par Dieu, par le renvoi de ces signes à Dieu alors qu'il s'y épanouit. Cette théodicée de l'art permet donc à l'homme de trouver, par l'amour, le maître et le guide des arts, l'auteur et conservateur de toutes choses⁵⁴. Enfin, l'amour est aussi la condition du plaisir, en tant qu'il y a retour du monde à son auteur et de l'union de celui-ci à son oeuvre.

C'est dans cette triple perspective du cercle entre Dieu et le monde, Beauté-Amour-Plaisir, que les hypostases prennent place⁵⁵, selon le rapport entre la Bonté divine et la Beauté, c'est-à-dire selon l'acte et la forme⁵⁶. En effet, selon l'acte, le rayon de la Beauté (et les quatre cercles qui en découlent) tourne autour de Dieu en s'en éloignant et en étant appelé à y revenir d'une chute d'autant plus grande que l'éloignement est prononcé. En ce sens, la Beauté produit quatre expressions se manifestant en quatre cercles:

⁵³CBP, 142

⁵⁴CBP, 163-164

⁵⁵Les hypostases ne relevant plus immédiatement d'un pur processus d'émanation, il devient possible de penser que l'ensemble de la hiérarchie universelle peut se modifier selon l'idée que l'homme en trouve en Dieu. Ce qui se dessine, chez Ficin, comme l'a fait remarquer Allen, c'est la différence entre les deux trinités, néoplatonicienne (Un, Intelligence, Ame) et chrétienne (le Père, le Fils et l'Esprit-Saint). Or, l'énigme d'une triade chrétienne cachée dans la triade néoplatonicienne aurait pour contexte "the prime hypostasis alone" et serait causale. Voir Allen, Michael, J. B.. "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity", p.580, in *Renaissance Quarterly*, 37, 1984, pp.555-584. Voir aussi Lohr, Charles H.. "Metaphysics", p.572, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Quentin Skinner, Eckhard Kessler. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638. Cependant, Lohr, parlant de la même distinction entre les deux triades, l'utilise en sens inverse d'Allen. Aussi, il nous permet d'apercevoir l'orientation sensible qui en découle et qui en exprime le dynamisme: "Ficino does not devaluate finite being as Neoplatonic metaphysics does". "God's relationship to things is not subject to the determinism implied by emanation, but is contingent on his love of the world." Or, cette triade chrétienne cachée au coeur de l'Un, comme nous le verrons, semble s'apercevoir par les trois moments de la *Théologie platonicienne*: l'âme au centre de l'univers, son rapport à elle-même par sa raison, qui parvient à l'illumination divine, et l'intégration de l'âme et de la raison dans la vie présente. Elle semble, aussi, être la source, à la fois, de la définition de cette âme par sa vie et du dynamisme sensible qui s'introduit par cette âme, en particulier par la qualité, lorsque cette âme est intellectuellement informée par Dieu et qu'elle raisonne.

⁵⁶CBP, 147

"un tel rayon reproduit en eux toutes ces espèces de choses que nous avons coutume d'appeler idées, quand elles sont dans l'intelligence, raisons, quand elles sont dans l'âme, semences, quand elles sont dans la nature et formes, quand elles sont dans la matière"⁵⁷.

Le Beau est ce rayon qui émane de Dieu et "pénètre en tout"⁵⁸. De même, selon la forme, la comparaison entre les différents types de Beauté, celle de Dieu, celle de l'ange, celle de l'âme, celle du corps, permet d'assurer qu'il est question d'hypostases et non de substances. "La comparaison qui existe entre les quatre degrés d'être, se retrouve identique entre leurs formes"⁵⁹: la beauté de l'âme surgit de celle du corps en enlevant à la forme corporelle le poids de la matière et les limites du lieu pour garder le reste, la beauté de l'ange surgit en retirant aussi la marche du temps et en retenant la multiplicité, la beauté de Dieu apparaît avec l'unité lorsque je supprime la multiplicité. En somme, contrairement à l'âme par rapport au corps,

"Jamais Dieu ne s'abuse au point d'aimer l'ombre de sa beauté dans le corps et de négliger sa propre et vraie beauté, pas plus que l'ange n'est captivé par la beauté de l'âme, qui est son ombre au point que, retenu par son ombre, il abandonne sa propre figure"⁶⁰

57" Huiusmodi radius omnes rerum omnium species in quatuor illis effingit. Species illas in mente ideas, in anima rationes, in natura semina, in materia formas appellare solemus"; CBP, 149

58"omnia penetrans"; CBP, 152

59"Eadem vero inter quatuor hec et eorum formas est comparatio"; CBP, 233

60"Deus numquam ita decipitur ut sue speciei umbram in angelo amet quidem, propriam sui ac veram negligat pulchritudinem. Neque angelus usque adeo capitur anime specie, que ipsius est umbra, ut sui umbra detentus, figuram propriam deserat."; CBP, 234. Dans la *Théologie platonicienne*, ce rapport différencié entre les ombres se transpose en un rapport lumineux différencié, par lequel le niveau supérieur se réfléchit dans le miroir que constitue le niveau inférieur émanant de lui. En effet, le rapport de l'artisan au miroir est double: produit de ses mains, il est aussi le support individué du reflet qu'il trouve de lui-même en cette oeuvre. Alors, le Beau fait non seulement place à l'Amour mais Ficini tente aussi de personnaliser cet Amour en s'inspirant d'Augustin, de telle sorte que l'âme s'unit à Dieu dont elle tient sa vie et qui capte le reflet qu'il se donne intellectuellement à lui-même par elle. A l'échelle de l'univers, Dieu est comme un soleil invisible s'individuant dans un soleil visible qui, en retour, lui donne le reflet de lui-même. Cependant, ce soleil invisible ne s'y réfléchit intellectuellement que parce qu'il s'y manifeste volontairement comme en une oeuvre l'individuant par la vie qu'il lui communique. L'Un néoplatonicien se voit alors transformé par cette vie inhérente à l'Un ficinien

C'est donc la même comparaison qui sous-tend l'altérité des degrés hiérarchiques entre eux et, déjà, ceux-ci ne s'affirment ontologiquement que par l'établissement amoureux de "l'union véritable de la substance à elle-même"⁶¹ et non par la seule affirmation formelle de ces substances par l'intelligence.

La Théologie platonicienne n'est pas moins explicite sur ce sujet: "Dans la vie présente, l'amour humain pour Dieu l'emporte sur la connaissance humaine, parce que personne ne connaît véritablement Dieu"⁶². C'est par l'amour et non par la contemplation que l'âme devient divine, alors même qu'il s'agit de se connaître soi-même pour connaître Dieu⁶³. Or, l'amour ne se satisfait pas de la connaissance humaine, qui est créée limitée et la religion, qui consiste en cet amour, apparaît comme étant "plus éloignée de l'erreur que toutes les autres sciences humaines et elle l'est d'autant plus qu'elle nous unit plus étroitement à Dieu, souveraine vérité"⁶⁴. Par l'amour, c'est donc la définition de la spécificité humaine par la religion que formule Ficin. De même, il rattache aussi la connaissance humaine à la souveraine vérité de Dieu à laquelle cette religion nous donne accès, en apparaissant elle-même comme une science humaine. Cassirer a vu juste sur ce point, en remarquant que la réciprocité du rapport entre l'âme et Dieu semble se fonder sur "la doctrine de l'Eros, qui est le pivot véritable

⁶¹"vera substantiae ipsius unione coniungit", TP, T.2, L.12, 165

⁶²"In hac vita humanus amor in Deum humanae praestat cognitioni, quia Deum nemo vere cognoscit, vere autem amant illi Deum quoquomodo cognitum, qui spernunt omnia propter ipsum, TP, T.2, L.14, 291

⁶³"le fameux oracle «connais-toi toi-même» signifie avant tout que quiconque souhaite connaître Dieu doit d'abord se connaître lui-même"; "«nosce te ipsum» id potissimum admonere, ut quicumque Deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat"; TP, T.1, L.1, 35-36. De fait, l'âme est intelligente et non pas intelligible. C'est ce qui marque sa différence par rapport à l'ange et la relie à la cause plutôt que la forme. Voir TP, T.2, L.10, 113

⁶⁴"Quae tanto est a falso alienior quam caetera hominum studia, quanto propinquius Deo summae veritati nos copulat"; TP, t.2, L.12, 292

de la psychologie de Ficin⁶⁵ et qui fait appel, chez Ficin, à sa "théorie de la volonté humaine plutôt que celle de la connaissance"⁶⁶.

Cependant, il faut aussi tenir compte du fait que l'*eros*, l'amour platonique, "est fort différent de l'amour de Dieu (*caritas*) que l'évangile met au sommet des vertus"⁶⁷ et qui se fonde, au sein des rapports humains, dans l'hétérogénéité du prochain par rapport à celui qui l'aime. Aimer Dieu pour devenir soi-même Dieu, lors du rapport au Dieu-Un, et aimer Dieu en l'homme, ce n'est ni aimer Dieu tel qu'il se fait homme, ni aimer cet homme pour lui-même. Ainsi, même si le mot "charité" (*caritas*) se trouve dans le texte de Ficin, il reste à s'interroger sur le rapport entre l'usage de celui-ci et l'usage du mot "idée": "Quiconque ici-bas se consacre à Dieu par charité, se retrouvera finalement en Dieu, car il retournera à son idée grâce à laquelle il fût créé"⁶⁸. Cette idée est-elle celle d'un Dieu personnel, à la façon d'Augustin, ou celle d'un Dieu-Un, à la façon néoplatonicienne? En optant pour une création de l'âme par Dieu plutôt que par l'ange, c'est-à-dire par l'intelligible, Ficin opte, au moins en partie, pour le message chrétien⁶⁹. L'âme ne peut plus émaner de l'intelligence (l'Ange) comme dans le néoplatonisme.

Par contre, c'est bien au centre d'une hiérarchie néoplatonicienne modifiée qu'il situe l'âme et qu'il tente de proposer aux théologiens chrétiens une différenciation de l'âme en trois degrés: l'âme du monde, l'âme des sphères et

⁶⁵Cassirer, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. par Pierre Quillet (2ème éd.), Les Editions de Minuit, Paris, 1983, p.168

⁶⁶*ibidem*

⁶⁷Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, 4ème éd., vol.1 Quadrige/P.U.F., Paris, 1987, p.670

⁶⁸"Et quisquis hoc in tempore sese deo caritate devoverit, se denique recuperabit in deo. Nempe ad suam, per quam creatus est, redibit ideam"; CBP, 239

⁶⁹TP, T.1, L.5, 203

l'âme de chacun des êtres vivants contenus dans chacune des sphères⁷⁰. Le rapport entre le christianisme et le néoplatonisme est donc complexe. En effet, si l'homme, c'est l'âme⁷¹, cette âme doit aimer Dieu, en se consacrant à lui par charité, afin de se retrouver en lui en retournant à l'idée par laquelle elle fût créée, de telle sorte qu'en aimant Dieu l'âme s'aime elle-même: "un homme réel et l'idée d'homme, c'est la même chose"⁷². Il est donc question de l'amour indirect de soi, puisqu'il passe par la médiation de l'amour de Dieu (où se trouve l'idée de soi), et, surtout, de l'engendrement d'un tel amour indirect de soi, puisque c'est en aimant Dieu en tout, donc aussi en nous-mêmes, que nous pouvons finalement tout aimer en Dieu, donc obtenir aussi un tel amour indirect de soi. Ainsi, la définition initiale de la Beauté, comme désir de Beauté⁷³, est bien devenue, par l'amour des hommes, "un désir d'engendrer dans le beau pour entretenir une vie éternelle dans les choses mortelles"⁷⁴. C'est cette double dimension indirecte et immanente de l'amour qui s'énonce dynamiquement: "God became man so that man might become God"⁷⁵. Par conséquent, le cercle

⁷⁰TP, T.1, L.4, en particulier p.165

⁷¹CPB, 170; dans la *Théologie platonicienne*, l'homme sera aussi la raison, cette raison n'existant que vivante et que dans un vivant. La vie produite par l'Un, dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, est alors explicitement intégrée à l'âme, alors qu'elle se rapporte à elle-même par sa raison. La conception théologique de l'homme conduit donc à une conception métaphysique et épistémologique de cet homme. Cependant, notons que si la définition de l'homme par l'âme est platonicienne plutôt que chrétienne, il n'est question de cette âme qu'en posant aussitôt le problème de son immortalité. C'est à ce problème que se consacre entièrement la *Théologie platonicienne*. Le contexte est alors explicite: comment est-il possible de se rapprocher du christianisme à partir de quelque chose qui en est éloigné, c'est-à-dire "comment tracer de Platon une image aussi proche que possible de la vérité chrétienne"; "Platonis ipsius simulacrum quoddam christianae veritati simillimum exprimere stavissem"; voir AT, T.1, L.1, 36. Sur ce point, même si c'était le seul, il me semble qu'il faut prendre Ficin au pied de la lettre, si nous voulons lire son oeuvre dans l'esprit où il l'a écrite. Car le reste en dépend, en particulier le rapport entre le christianisme et le néoplatonisme, dans son oeuvre.

⁷²"verus autem homo et idea hominis idem"; CBP, 239; l'idée d'homme est en Dieu et non pas dans un intelligible se trouvant entre Dieu et l'homme. Aussi, il peut être question, comme le propose le christianisme, d'une création de l'homme par Dieu.

⁷³CBP, 42

⁷⁴"Cupido generatonis in pulchro, ad servandam vitam mortalibus in rebus perpetuam"; CBP, 224

⁷⁵Lohr, Charles H.. "Metaphysics", p.571, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Quentin Skinner, Eckhard Kessler; Associate Editor, Jill Kraye. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638

allant de Dieu au monde et du monde à Dieu se trouve donc centré sur l'homme⁷⁶. C'est ce qu'explicitera la *Théologie platonicienne*, en situant, dès le premier livre, l'âme au centre de la hiérarchie universelle.

De plus, l'examen de la *Théologie platonicienne* fait apparaître que Ficin intellectualise la volonté, du fait de l'antériorité de l'intellect sur elle, mais aussi qu'il ramène la volonté à la vie de l'âme, du fait qu'il ramène l'intellect, sous-tendant cette volonté, à l'antériorité de la vie⁷⁷. Dans cette vie de l'âme, la volonté divine s'exprime par un amour intellectuel⁷⁸ et, en retour, l'âme s'unit à Dieu par l'amour au lieu de s'en séparer par la connaissance⁷⁹. En effet, l'âme se définit essentiellement par la vie: "une vie qui comprend en raisonnant et qui anime le corps dans le temps"⁸⁰. C'est par l'intellect que l'âme comprend, c'est-à-dire qu'elle est informée par Dieu, pendant qu'elle raisonne. C'est par l'union de la vie de l'âme au Dieu-Un que l'âme raisonne, en prenant l'intellect comme partie et limite supérieure de cette raison, et qu'elle s'unit au corps, par sa partie vitale qui donne une limite inférieure à la raison, mais en regard de la bonté divine. Si l'âme veut le bien, Dieu veut la bonté même de ce qui est bien: "appelons Unité, le principe, Vérité, la raison du principe, enfin Bonté, l'amour du

⁷⁶Dans la troisième méditation, comme nous le verrons, Descartes se démarquera de cette position en formant toutes ses idées, outre celle qu'il a de lui-même, par le mélange de ses idées de Dieu et du corps. Ici, Ficin, comme homme, prend place entre Dieu et le monde au lieu de s'en garder à distance et de les mélanger en lui-même. La raison fondamentale de cette différence réside dans le fait que Ficin choisit l'amour et non la connaissance, afin d'unir l'intelligence à Dieu au lieu de l'en séparer. Ainsi, l'âme cherche à devenir divine en s'unissant à Dieu par l'amour, au lieu de chercher Dieu en se purifiant comme âme par la connaissance. Or, si l'amour de Dieu ne comporte pas de mauvais usage de l'intelligence, contrairement à la connaissance de Dieu (TP, T.2, L.14, 291), il n'incite pas non plus Ficin à faire du questionnement sur l'usage de l'intelligence un élément central de sa problématique. Cependant, comme nous le verrons, Ficin s'interrogera tout de même de façon plus spécifique sur l'intelligence, dans *Quaestiones quinque de Mente*.

⁷⁷TP, T.2, L.9, 46

⁷⁸TP, T.1, L.2, 112

⁷⁹TP, T.2, L.14, 292

⁸⁰"« Vita et intelligens discurrendo, et corpus vivificans tempore »", TP, T.1, L.3, 142

principe raisonnable⁸¹. Tout semble se présenter comme un développement linéaire (Unité, Vérité, Bonté) et faire différemment appel à l'âme: comme vie informée par l'Un auquel elle s'unit, comme raison placée sous l'intellect dans l'aperception de la Vérité, comme amour par lequel s'exprime la volonté s'adressant au Bien. Pourtant, il s'agit d'un cercle où l'origine et la fin coïncident, par l'intégration de l'Unité et de la Bonté, et l'emportent sur la connaissance, sa recherche de la vérité et sa problématique de l'être. En effet, la fin et l'origine coïncident par l'énoncé du principe et par l'amour de ce principe et le caractère raisonnable initialement déposé dans l'âme raisonnable revient au principe qui l'y dépose. Ainsi, alors même qu'il chante les louanges du thomisme, dont il est question pendant tout le livre deux, Ficin déplace les enjeux. En effet, le principe dont Ficin parle, c'est l'Un et non pas l'Être. De plus, il n'est question de l'être que par la vérité qui le donne, cette vérité désignant la raison du principe et non le principe lui-même.

Cependant, le néoplatonisme n'en sort pas indemne non plus. En effet, comme le fait remarquer Kristeller, "Ficino's concept of God contains the essential attributes both of the Plotinian one and of the Plotinian mind"⁸². Par contre, ce que Kristeller oublie, c'est le fait que cet Un est intégré avec la Bonté, d'où l'autre principe et sa limite: la contemplation intellectuelle est insuffisante⁸³. Surtout, il néglige le rapport entre la vie (de l'âme) et l'Un-Bon qui caractérise le rapport spécifique que Ficin établit entre l'âme et Dieu. Par contre, l'intelligence plotinienne (*mens*) se trouve intégrée, à la fois, à Dieu et à l'âme, d'où, dans ce dernier cas, la nouvelle importance accordée à l'intellect dans l'âme. Or,

⁸¹"Unitatem vocato principium, Veritatem principii rationem, Bonitatem denique principii rationalis amorem", TP, T.1, L.2, 82

⁸²1943, 168

⁸³Ficin est explicite: "l'âme devient divine non du fait de contempler, mais du fait d'aimer"; "animus non ex eo quod Deum considerat, sed ex eo quod amat, fit divinus"; TP, T.2, L.14, 291

l'intelligence plotinienne reste statique alors que, chez Ficin, elle est contrainte de tenir compte de son rapport au dynamisme inhérent à la vie, c'est-à-dire à la mobilité inhérente à l'âme, par la raison mise en elle par Dieu.

En effet, la principale idée de Dieu, c'est celle de l'ordre⁸⁴ intégrant la multiplicité⁸⁵ et, dans la mesure où l'intellect humain commence à saisir l'ordre, l'âme commence à comprendre son mouvement au sein de cet ordre alors qu'elle raisonne. Il est important de remarquer le parallèle anthropologique entre la métaphysique (Dieu, Ange, Ame, Qualité, Corps) et l'épistémologie qui correspond à cette métaphysique et qui se met rationnellement en place avec la *Théologie platonicienne* : 1. intellect permettant de se connaître soi-même à la façon de Dieu qui a mis la raison des choses en l'âme par son idée de l'ordre de ces choses, 2. raison qui apparaît comme partie intermédiaire de l'âme alors que celle-ci est informée de cet ordre des choses par son intellect, 3. raison comme

⁸⁴TP. T.1, L.2, 109

⁸⁵Allen oublie cette médiation de l'idée de l'ordre lorsqu'il parle de la dissolution de l'ange et de son devenir comme idée de l'intelligence divine. C'est pourquoi il aperçoit dans l'oeuvre de Ficin un proto-cartésianisme, au lieu de reconnaître que l'idée même d'ordre reste fondamentalement en Dieu, sans descendre en la raison (et non seulement en l'âme) de l'homme comme telle, comme chez Descartes. Voir Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.229 et p.239, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, 219-240. Le sort réservé à cette idée d'ordre est crucial, car l'ordre des idées, tel qu'il peut se produire successivement en la raison, en dépend. Cette raison peut contrôler l'enchaînement de ses idées si elle dispose de cette idée d'ordre, sinon elle doit passer par la médiation de Dieu lui-même, en qui se trouve une telle idée. La question est donc de savoir si cette idée d'ordre relève du dynamisme vital que l'âme ficinienne trouve dans son rapport à Dieu, qu'elle imite et dont elle s'énonce comme étant le dynamisme même de l'idée d'ordre qu'il lui procure, ou si celle-ci relève d'une âme réellement pensante, dont la raison se contente d'une garantie divine, lorsqu'elle établit son propre ordre et que le songe envahit la vie initialement renvoyée dans le champ corporel. En ce sens, l'âme ficinienne, comme âme, tient sa subjectivité de Dieu et non pas, comme pour la raison cartésienne, de l'idée de Dieu. Le rapport métaphysique est immédiat et non pas médiatisé épistémologiquement. Et c'est dans ce contexte qu'il est question du mouvement réflexif propre à la subjectivité ficinienne. En ce sens, la chose est davantage là que l'énoncé en rendant compte, contrairement à Descartes. De même, ce qui apparaît à cette subjectivité, c'est-à-dire ce qu'elle parvient à penser, c'est l'ordre des choses, où elle prend place, bien avant l'ordre des idées de ces choses, en lequel la position métaphysique initiale peut se poursuivre épistémologiquement. En ce sens, elle ne comprend que dans la mesure où elle est comprise et le fait de comprendre est meilleur que ce qui est compris, en particulier lorsque cette compréhension concerne l'ordre de l'univers: cet ordre est issu de Dieu et l'âme se trouve en celui-ci. Dieu comprend donc l'âme, ce qui permet à celle-ci de le comprendre et de recréer ce qu'il crée. L'âme imite Dieu, comme l'art qu'elle met en oeuvre imite la nature que Dieu crée à travers elle.

centre propre par lequel l'âme se meut (vit) et unit ces choses en dominant cet ordre⁸⁶, 4. raison débordant en irrationalité⁸⁷ alors que celle-ci génère les qualités (lors de l'union de l'âme au corps et l'exercice passif de la raison par la fantaisie), 5. vie énonçant le réel engagement ontologique de l'âme à l'égard du corps⁸⁸ alors qu'elle est informée par Dieu en raisonnant ainsi. En ce sens, ce n'est pas l'âme qui devient identique à sa propre *mens*⁸⁹, alors que l'ange cesse d'être un être objectif pour devenir un état subjectif. C'est plutôt l'âme qui s'approprie son mouvement rationnel dans son rapport subjectif à l'Unité-bonté. Par contre, en cette subjectivité, cette raison reste subordonnée à son intellect afin de rendre compte de l'ordre comme principale idée de Dieu. D'où l'absence d'un ordre des raisons qui, s'il peut exister, ne peut que dépendre, paradoxalement, de l'ordre des choses. Pourtant, il est dorénavant évident que la métaphysique, en se trouvant centrée sur l'âme, est intimement reliée à l'épistémologie mise en oeuvre par la raison qui, en cet âme, correspond à cette métaphysique. Car c'est bien la raison qui évolue au gré de l'âme et non l'inverse. En ce sens, l'état subjectif, dont il est question ici, est celui de l'âme avant d'être celui de sa raison. De même, la vie a préséance sur l'intellect, lorsqu'il est aussi question de définir le rapport que l'âme entretient avec elle-même par sa raison.

L'âme pourrait donc s'identifier à son intellect, puisque celui-ci est mis en évidence lors de la disparition de l'ange, mais elle ne le fait pas. En effet, la raison demeure le centre de l'âme et elle reste subordonnée à l'intellect, sans que le rapport entre l'âme et la raison ainsi que celui entre la vie et la pensée

⁸⁶TP, T.2, L.13, 230 et 276

⁸⁷TP, T.1, L.5, 208

⁸⁸TP, T.3, L.15, 67

⁸⁹Comme le prétend Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.234, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, pp.219-220.

s'inversent au profit du second terme de chacun de ces deux rapports. Par conséquent, l'âme ne peut pas s'identifier à sa pensée et à l'orientation intellectuelle de celle-ci. De même, l'intellect ne se rebaptise pas, de façon moderne, en entendement. Dès lors, le poids métaphysique de l'ordre des choses s'impose à l'orientation épistémologique de l'ordre des raisons, dans le rapport vitaliste de l'âme à l'Un-Bien. C'est seulement dans ce rapport vitaliste de l'âme à l'Un-Bien que se forme le lien substantiel de tout être à lui-même, cet être devenant alors accessible à la connaissance et à la recherche de la vérité. Si l'âme s'identifiait réellement à son intellect, comme chez Descartes, la vie de l'âme se trouverait aussi rompue, de telle sorte que la vie ne relevèrait plus de l'âme mais du corps, mécaniquement interprété par l'automatisme du mouvement.

En effet, Ficin choisit l'Un-Bien, Descartes choisira le Vrai, Kant reviendra au caractère pratique de la raison sur la base de l'entendement cartésien mais en distinguant la raison de cet entendement. Comme le fait remarquer Dubarle, la tradition philosophique ancienne pense le rapport entre la raison et l'intellect en donnant le pas à l'intellect, tandis que l'usage moderne tend à remplacer le mot latin "intellectus" par le mot "entendement" et, par là, à donner le pas à la raison sur l'entendement⁹⁰. Ficin semble appartenir à la philosophie ancienne, en tant qu'il subordonne la raison à l'intellect. Par contre, en même temps, la raison vient d'acquérir, chez Ficin, une dimension nouvelle qui la rapproche de la position moderne: elle se trouve au centre de l'âme qui, elle-même, se trouve au centre de la hiérarchie universelle, dont le moteur est l'intégration de l'Un et du Bien. Dès lors, dans une certaine mesure, il serait possible d'affirmer que,

⁹⁰Dubarle, Dominique et Doz, André. *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1972, p.35

chez Ficin, même si la vérité et la connaissance n'ont rien perdu de leur importance, il n'est possible de "les atteindre que par l'"action" et non plus par la contemplation"⁹¹. Une tension vient de surgir, chez Ficin, entre l'ancien et le moderne: la place centrale faite à la volonté et à l'action se trouve encadrée dans une formulation où la contemplation prévaut encore sur celles-ci, du fait qu'il n'a pas résolu les problèmes de la connaissance avant d'aborder ceux de la volonté et de l'action. Par conséquent, le fait de vouloir lire l'oeuvre de Ficin en s'inspirant de Kant implique une prise en considération de ce parcours, depuis Ficin, et des transformations à travers lesquelles elle nous apparaît, à notre époque.

Le travail est double: il faut tenir compte de décalages initialement inaperçus et différencier la lecture de l'oeuvre de Ficin, en reformulant l'unité de cette oeuvre pour tenir compte des tensions internes qu'introduisent ces décalages mais sans en attribuer la théorisation à Ficin lui-même, ni exclure la pratique discursive pourtant mise en jeu par Ficin. Que l'on pense, par exemple, au fait suivant: "it was not until the late eighteenth and early nineteenth centuries (when the word "Neoplatonism" was first coined) that the distinction between Platon and Plotinus came into focus"⁹². De même, le souci de Cassirer de situer historiquement Ficin peut se prolonger en établissant le rapport entre les apports respectifs des différentes sources historiques dans son oeuvre, en particulier entre l'inspiration augustinienne et le néoplatonisme. Ceci implique aussi de ne pas accepter la dichotomie entre la métaphore et le symbole et la substantialisation de ce symbole, parce qu'il s'agit d'un acquis historique

⁹¹Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, p.326

⁹²Wolters. A.. "Ficino and Plotinus' Treatise "On Eros", p.189, in Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Canada, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, pp.189-197

postérieur à l'oeuvre de Ficin. En effet, chez Ficin, les références à l'image et à la fabrication des miroirs par l'artisan sont multiples et sous-tendent constamment tout le développement de la rupture de l'idée par rapport à l'image. De même, la substantialisation du symbole, comme nous l'avons démontré plus haut, suppose la médiation de l'hypostase entre la symbolisation, par laquelle cette hypostase se manifeste, et la substantialisation des termes qui émergent du processus d'émanation de cette hypostase. Chez Ficin, il ne semble donc y avoir que symbolisation et non pas théorie de cette symbolisation, cette théorie ne s'imposant qu'avec la rupture entre la métaphore et le symbole. C'est dans ce dernier cas que le symbole se distingue de la vie de l'âme et devient objet pour la raison, au centre de cette âme, par le renversement du rapport initial entre le symbole et la raison. La vie de l'âme, par laquelle s'engendre l'union de l'âme au Dieu-Un, se trouve alors perdue, cédant ainsi la place à la valorisation de la contemplation comme rapport substantiel entre l'âme et Dieu. Ce dernier ne semble plus tant être un Dieu-Un, inscrit dans une dimension "personnelle"⁹³, qu'un Dieu-Substance approprié à une âme prédéfinie par une orientation purement contemplative, où l'*eros* grec vient, finalement, s'inscrire. En questionnant la position de Kristeller à ce sujet, il sera aussi possible de reconsidérer certains éléments que Cassirer semble accepter.

Autant chez Ficin que chez Kant, Kristeller n'envisage pas que le symbole pourrait être avant tout lié à l'image et à la métaphore, originellement. Il n'envisage pas non plus qu'il pourrait engager une perspective pratique plutôt qu'une perspective épistémologique. De plus, dans la mesure où Ficin met tout

⁹³Sans dire qu'il y a un rapport personnel à un Dieu personnel, comme chez Augustin, il faut néanmoins reconnaître qu'il a aussi une valorisation de l'être fini, contrairement au néoplatonisme, sans qu'il soit pourtant question d'un être purement substantiel. En effet, la vie de l'âme est le lien de l'être à lui-même, que cause l'amour de l'Un envers lui-même par le dynamisme de la trinité chrétienne qui est cachée en son sein et que lui insuffle ce vitalisme. A ce sujet, voir la note 100.

de même en jeu de la connaissance, celle-ci privilégiant ultimement l'intellect par rapport à la raison, il faut l'inscrire entre l'action artistique, à laquelle elle conduit, et le rapport théologique de la vie de l'âme à Dieu. De fait, c'est Cassirer qui, dans *La philosophie des formes symboliques* et dans son *Essai sur l'homme*, reprend la problématique kantienne et parvient à dégager le symbole de l'image. Le symbole s'énonce alors de façon rationnelle tandis que, chez Ficin, c'est plutôt la raison qui s'inscrit dans la symbolisation, du fait que c'est l'âme elle-même (et non sa raison) qui, par sa vie, s'unit à l'Un, en raisonnant. Or, ce renversement du rapport entre la raison et le symbole est, premièrement, une prise de position théorique, comme chez Descartes, avant d'être la condition de possibilité de l'expression théorique de cette symbolisation, comme chez Kant. Dans tous les cas, c'est l'aménagement d'une position théorique par rapport à la sensibilité, telle que celle-ci peut être aperçue à chaque époque, qui a lieu. Chez Kant lui-même, ce renversement s'opère mais il ne s'agit plus de la symbolisation ficinienne, prise par l'image, et il n'est pas encore question de la symbolisation cassirienne, dégagée de l'image. De même, Kristeller change le sens de la symbolisation kantienne en l'inscrivant dans une simple perspective épistémologique. En effet, la *Critique de la raison pure* comporte des références à la liberté et au sentiment, préparant ainsi la *Critique de la raison pratique* et laissant apercevoir une *Critique du jugement*. Le symbole se façonne tout au long des trois critiques, comme l'a démontré Marty dans *La naissance de la métaphysique chez Kant*, et ce, à travers toute une série de rapports analogiques.

Précisons d'abord de quelle façon la connaissance est mise en jeu, chez Ficin, et comparons-la avec la théorie kantienne à l'aide des quatre figures

foucaaldiennes de l'*épistémé* renaissante⁹⁴: la convenance, l'émulation, l'analogie, la sympathie. Chez Ficin, l'analogie réside dans l'établissement des proportions entre les différentes formes de mouvement de l'âme au sein de la hiérarchie universelle. Cette analogie se différencie et se réduit, dans chaque cas, au terme qui détient le pouvoir de comparer et, par là, d'établir cette proportion, comme, par exemple, le rapport entre l'intellect et les sens. C'est en ce sens que Ficin, comme l'époque renaissante, d'un point de vue global, constitue l'homme comme point privilégié permettant de donner à l'analogie "un champ universel d'application", selon l'expression de Foucault⁹⁵. C'est ainsi que Ficin inclut l'ordre de l'univers, issu de la transformation de la hiérarchie néoplatonicienne, dans l'univers. La sympathie en est le principe de mobilité: "Là nul chemin n'est déterminé d'avance, nulle distance n'est supposée, nul enchaînement n'est prescrit"⁹⁶. Il ne s'agit donc pas d'une mise en série des analogies, comme cela se produit dans la rigueur du raisonnement kantien. Cette rigueur se fonde dans l'appel aux limites de l'expérience, en particulier aux formes *a priori* de la sensibilité que sont l'espace et le temps, ce que ne pouvait permettre la convenance, qui se contente de relations de voisinage, et l'émulation, qui s'en tient à l'idée de distance. C'est ce qui rend aussi impossible le schème et le rapport analogique du symbole au schème.

Cependant, s'il y a une comparaison à faire entre Ficin et Kant, il faudrait peut-être davantage la situer en rapport avec la raison pratique qui postule l'immortalité de l'âme. Ceci répondrait à la *Théologie platonicienne*, qui cherche à prouver cette immortalité. Ainsi, nous pourrions tenir compte de la typique de la

⁹⁴Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp.32-40

⁹⁵Foucault, Michel, *ibidem*, p.37

⁹⁶Foucault, Michel, *ibidem*, p.38

raison pratique, par exemple, et non du seul point de vue substantialiste se trouvant à la base du schématisme et sous-tendant les analogies de l'expérience. Kant reconnaît alors explicitement qu'il aperçoit moins de danger, pour la raison pratique, dans le mysticisme que dans l'empirisme⁹⁷. En effet, lorsque le jugement décide si, pour notre liberté, une action possible, dans la sensibilité, est ou non un cas soumis à la règle, il y a un un moindre danger moral dans le mysticisme, confondant le symbole avec le schème, que dans l'empirisme, substituant l'intérêt empirique à l'idée même de devoir par lequel s'exerce notre liberté. Ficin, en renouvelant la problématique néoplatonicienne, risque davantage de sombrer dans le mysticisme que dans l'empirisme. Cependant, ce n'est pas seulement à cause d'une tendance mystique, issue de l'union de l'âme à Dieu, où l'âme devient elle-même divine par son amour de Dieu⁹⁸. C'est aussi parce que Ficin transforme profondément ce qui peut être revendiqué empiriquement.

En effet, ce qui fait la différence entre Ficin et ses successeurs, c'est le fait que Ficin forme, littéralement, la qualité par l'intégration des sens et de la nature et qu'il peut ainsi centrer anthropologiquement toute la hiérarchie universelle sur l'âme: Dieu, Intelligible, Ame, Qualité, Corps. Par contre, les successeurs de Ficin

⁹⁷ *Critique de la raison pratique*, Trad par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985, p.104
⁹⁸ Ficin apercevait déjà que la Bonté, comme perfection interne, produit une perfection externe, la Beauté. Ficin conçoit ainsi la Bonté comme une Beauté cachée dont la Beauté extérieure nous donne des signes par lesquels nous pouvons nous élever jusqu'à elle. Voir le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, pp.178-179. Cependant, lorsque Ficin énonce le postulat de l'immortalité de l'âme, l'union de l'âme à Dieu ne comporte pas de médiation, du fait de l'absence de formes *a priori* de la sensibilité. Par contre, Kant a su introduire une distance entre le postulat pratique de l'immortalité de l'âme et le problème de l'existence de Dieu, dont la visée téléologique, dans la troisième critique, s'enracine, lors du jugement esthétique, dans la distinction explicite entre le schème et le symbole. La beauté est alors le symbole de la moralité et cette moralité ne nous renvoie à Dieu que pour en rechercher l'effectivité dans les limites de notre monde. La nature ne relève plus de la métaphysique interrogée par la première critique mais prend un sens physique liant l'idée de la personnalité au corps. La personne moderne est née et elle est née sous le signe de son éducation possible.

se débattent entre les qualités premières et les qualités secondes que l'empirisme moderne implique, une fois qu'il a été rendu possible par Ficin, et, surtout, une fois qu'il est devenu opératoire. Ceci ne peut pas être le cas chez Ficin. Car il établit clairement la raison et non l'intellect comme centre propre de l'âme, de telle sorte qu'il ne s'interroge pas tant sur l'usage de cette raison, qui s'imposerait par l'intellect, que sur la vie de l'âme, qui infléchit le cours de la raison: "car il n'y a de raison que vivante et dans un vivant"⁹⁹. Aussi, Ficin articule l'empirie à l'intellect et à la contemplation plutôt qu'à l'entendement (au sens cartésien). C'est en cet entendement que l'intellect se rebaptise, lorsque le rapport entre l'intellect et la raison s'inverse et que cet intellect s'ordonne d'emblée à la raison, au sens moderne, alors que le siège de la vie quitte l'âme pour le corps¹⁰⁰. Par contre, cette raison ne s'explicite réellement qu'avec Kant en faisant intervenir les limites de l'expérience, comme l'a remarqué Kristeller lui-même¹⁰¹. Aussi, contrairement à Kristeller, j'affirme la seule prédominance du volet contemplatif et non des deux volets, contemplatif et empirique, chez Ficin.

Par contre, il demeure possible de souligner comment Ficin crée les conditions de possibilité de l'empirie moderne. Dès lors, le problème spécifique, lors de la référence à Kant, réside dans le fait que, chez Kant, le mot "empirique" réfère au caractère "*a posteriori*" qu'implique l'expérience, alors que Ficin rend possible la genèse d'un nouveau type d'empirie, en formant la qualité, de telle

⁹⁹ "non enim est ratio nisi vivens et in vivente" TP, T.2, L.11, 145

¹⁰⁰ L'idée qui aurait pu apparaître ici est celle de l'incarnation, dont le corps serait le produit susceptible d'acquiescer une indépendance. Or, le dualisme cartésien ne semblera pas suivre cette voie, du fait qu'il énonce d'emblée deux substances au lieu d'une seule, dont le lien substantiel à elle-même se serait initialement dédoublé afin de considérer aussi la question de l'être, de façon spécifique, en même temps que celle de l'unité métaphysique dont elle procède. L'unité de méthode, par laquelle s'instaure le savoir, prétend alors se substituer à cette unité métaphysique, méconnaissant ainsi le fait qu'il s'agit de sa condition de possibilité. Cependant, il y aura lieu de s'interroger davantage sur le rapport entre le doute et ces deux extrêmes (vie et savoir) entre lesquels son dynamisme risque d'être divisé.

¹⁰¹ Kristeller, Paul Oskar, 1943, 99, 203

sorte que c'est le fait lui-même de cette empirie qui est *a posteriori*, sans que la forme sensible se distingue du contenu empirique ainsi désigné. Ceci pourrait ressembler au caractère *a priori* des formes de la sensibilité qui sont énoncées par l'esprit kantien, s'il était réellement question de la mise en forme sensible de ce contenu. Cependant, la qualité est une forme divisible, du fait de son lien avec la matière corporelle, et n'a rien des formes *a priori* de la sensibilité qui organisent phénoménalement leur propre matière sensible. Au contraire, chez Ficin, cette formation empirique de la qualité se déroule dans le contexte de la vie de l'âme, en tant qu'elle se distingue de l'«esprit» (*spiritus*), comme médiateur dans l'union de l'âme au corps¹⁰², et en tant qu'elle n'a pas encore étudié spécifiquement la question de l'esprit (*mens*)¹⁰³, comme intelligence, ce qui se produira avec le texte *Quaestiones quinque de mente*.

En effet, si le corps et l'âme se trouvent indirectement rapprochés par l'établissement de la qualité ficinienne, qui intègre les sens et la nature, cette qualité ne s'intègre pas avec le corps lui-même au point de constituer la phénoménalité ou la représentation d'une réalité dont l'esprit aurait l'idée, tout en apercevant son existence empirique par des formes *a priori* de la sensibilité. C'est la vie de l'âme et non l'«esprit», servant de véhicule à l'âme dans son union au corps, ou l'esprit (*mens*), s'énonçant comme intelligence, qui préside à la qualité ficinienne. Ne parlant pas depuis le point de vue de l'esprit, mais depuis celui de l'âme, plus précisément de sa vie, Ficin ne pouvait pas faire de l'âme une idée transcendantale. L'empirie, chez Ficin, relève donc d'un

¹⁰²AT, T.1, L.7, 273

¹⁰³Il y a occurrence du terme "mens", dans la *Théologie platonicienne*, mais ce n'est pas son objet spécifique d'étude. De plus, cette "mens" oeuvre alors en voulant plutôt qu'en voyant, de telle sorte qu'elle est davantage portée à déployer les formes vers l'extérieur que vers l'intérieur; par là, elle atteint le bien davantage que le vrai. Voir TP, T.1, L.2, 110-111. De même, dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, p.195, Ficin avait fait prévaloir l'amour sur l'intelligence (*mens*).

dynamisme essentiellement sensible, dans la mesure où celui-ci s'exprime par l'état de l'âme. Le pouvoir contemplatif de l'âme, qui semble l'instaurer, renvoie alors à l'antériorité du dynamisme qu'exerce la vie de l'âme et non à celui qu'exerce l'esprit. Descartes, par contre, proposera un tel esprit avant que Kant rattache de nouveau cet esprit à la sensibilité en établissant les formes *a priori* de celle-ci. En ce sens, le "je vis, donc j'unifie" annonce le "je pense, donc je suis" de Descartes, de telle sorte qu'en aimant l'Un à travers ses raisonnements, la vie de l'âme s'unifie elle-même, tout comme il faudra, à travers la recherche d'un Dieu substantiel, être pour penser.

Par contre, étant donné que la qualité est une forme essentiellement divisible dans la matière et qu'il faut remonter à l'âme pour retrouver une forme qui ne le soit pas, la plasticité empirique de la qualité se trouve renvoyée au principe rationnel de l'âme "à laquelle les qualités servent d'unité pour mouvoir la matière"¹⁰⁴. Aussi, le rapport entre le sensible et l'intelligible se trouve renvoyé à l'intelligibilité rationnelle que Dieu a directement mise en l'âme, même si entre l'âme et Dieu il y a l'existence purement intelligible des anges et la subordination de la raison à l'intellect. Dès lors, pour rencontrer réellement deux ordres différents de réalité dans l'âme raisonnable, il ne faut pas en rester au rapport entre la contemplation et l'empirie comme le propose Kristeller. Il faut se tourner vers les deux volets de cette âme, l'intellect (mis en jeu par cette contemplation) et la volonté (mise en jeu par l'*eros*, c'est-à-dire l'amour). Cassirer a bien compris l'importance centrale de cet *eros*, mais il ne semble pas avoir suffisamment souligné la vie¹⁰⁵ qui, non seulement sous-tend l'intellect et la volonté, mais rend compte de leur articulation et, plus encore, de la tension entre la vie, permettant

¹⁰⁴"cui qualitates ad movendam materiam serviunt ut instrumenta", TP. T.1, L.5, 180

¹⁰⁵"l'amour, c'est-à-dire la tendance d'une vie débordante à vivifier ce qui est proche d'elle"; "amor, id est vitae exuberantis affectus, ad proxima sibi vivificanda proclivior"; AT, T.2. L.13, 230-231

le rapport amoureux de l'âme à Dieu, et son essence, aperçue par cet intellect. En ce sens, l'antériorité de l'intellect par rapport à la volonté s'inscrit dans l'antériorité de la vie par rapport à l'intellect, de telle sorte que la coïncidence du premier et du dernier terme de la lignée, c'est-à-dire la vie et la volonté, l'emporte sur l'intelligence. Ayant pris toutes ces précautions pour ne pas déformer les termes du discours de Ficin, abordons l'analyse de ce discours lui-même.

CHAPITRE II: la *Théologie platonicienne*

1) Une vue d'ensemble

L'ensemble de la *Théologie platonicienne* a pour principe d'unité le rapport entre l'âme et Dieu, plus précisément l'union de la vue de l'âme à l'Un. Dans ce contexte, le souci principal, c'est le problème de l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire le grand problème de cette époque. Ceci exige, en la vie présente, de rechercher d'abord l'amour de Dieu et non la connaissance de Dieu, puisque "la force de la connaissance consiste plutôt à séparer, celle de l'amour à unir"¹⁰⁶. Réciproquement, pour autant qu'il est tout de même question de la connaissance, "le fameux oracle « connais-toi toi-même » signifie avant tout que quiconque souhaite connaître Dieu doit d'abord se connaître lui-même"¹⁰⁷. En somme, en la vie présente, il n'y a pas de connaissance véritable de Dieu mais une connaissance de soi que l'âme recherche en se cultivant elle-même comme amour de Dieu, puisque l'amour de Dieu permet à l'âme de devenir divine et d'être informée par l'intelligence de Dieu¹⁰⁸. L'intelligence propre de Dieu consiste "en ce qu'il se connaît lui-même"¹⁰⁹ et qu'il imprime l'exigence de cette réflexion au sein de l'âme raisonnable lorsqu'il la crée. L'idée d'ordre, cette idée principale de Dieu, se transpose alors dans la discursivité de la raison par

¹⁰⁶"vis cognitionis in discretionem consistit magis, amoris autem magis in unione", TP, T.2, L.14, 291

¹⁰⁷"intelligens oraculum illud « nosce te ipsum » id potissimum admonere, ut quicumque Deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat", TP, T.1, L.1, 35-36

¹⁰⁸Descartes cherche, lui aussi, à se connaître lui-même, mais il ne vise plus, par là, à connaître Dieu dans cette même visée mais, au contraire, il présuppose l'existence de Dieu qu'il s'agit de reconnaître pour pouvoir, justement, parvenir à cette connaissance de soi. Voir la lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Voir aussi Descartes, René, *Discours de la méthode*, avec introduction et remarques de Gilbert Gadoffre, Manchester University Press, 1964, xxxiv. Cette reconnaissance me semble fournir le milieu spirituel du développement de la connaissance que Descartes peut prétendre systématiser.

¹⁰⁹"Propria igitur intelligentia Dei est, ut seipsum intelligat", TP, T.1, L.2, 98

laquelle l'âme se meut au sein de cet ordre¹¹⁰. Tel est le sens ou la double polarité du projet qui a amené Ficin à composer la *Théologie platonicienne* :

"Mon principal dessein fut non seulement de nous faire contempler dans la divinité même de l'âme créée, considérée comme un miroir placé au centre de toutes choses, l'oeuvre du créateur lui-même, mais aussi de nous faire contempler et cultiver notre âme"¹¹¹.

Tout le travail de Ficin se dédouble aussi: prouver que l'âme raisonnable se trouve unie à Dieu, duquel procède la hiérarchie ontologique dont l'âme occupe le centre, et prouver que l'âme raisonnable, par cette situation, en constitue le lien indissoluble. Telle est la démarche de Ficin, à partir de sa visée initiale de Dieu¹¹²:

"lorsque nous serons montés jusqu'à lui, nous comparerons donc entre eux ces cinq degrés de l'ensemble de la réalité, à savoir le corps, la qualité, l'âme, l'ange et Dieu. Or, puisque le genre même de l'âme rationnelle, qui obtient le milieu entre ces cinq degrés, apparaît comme le lien de la nature tout entière, régit les qualités et le corps, s'unit à l'ange

¹¹⁰"L'intelligence de l'ordre de l'univers est supérieur à cet ordre lui-même" et "l'intelligence, elle, atteint la cause de l'ordre quand elle découvre Dieu"; "Mundani ordinis intelligentia eo ipso ordine et excellentior" "intelligentia causam assequitur ordinis, quando Deum eius artificem invenit", TP, T.2, L.14, 276-277

¹¹¹"In quo quidem componendo id praecipue consilium fuit, ut in ipsa creatae mentis divinitate, ceu speculo rerum omnium medio, creatoris ipsius tum opera speculemur, tum mentem contemplemur atque colamus", TP, T.1, L.1, 36

¹¹²Le fait que, pour Ficin, Dieu soit l'Un au-delà de l'être, est, bien sûr, un thème philosophique. Cependant, il répond à un problème concret: la prise en compte de la multiplicité religieuse (orientale et occidentale), comme le recherchait le Concile de Florence que Cosimo a fait venir dans cette ville, alors que la métaphysique scolastique traditionnelle de l'être en était incapable et que le nominalisme florissait. A ce sujet, voir Lohr, Charles H.. "Metaphysics", p.570, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Skinner, Quentin & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638. La position cartésienne sera radicalement différente, puisque Descartes sera formé par les Jésuites. Entre la fondation de l'ordre des Jésuites et la vie de Descartes, il y a la Contre-réforme. Entre Ficin et Descartes, il y a la Réforme protestante et la Contre-réforme catholique, c'est-à-dire la perte d'intérêt pour l'unité religieuse, la division de la chrétienté et le rétablissement existentiel du catholicisme. Pour le catholicisme, l'être sera dorénavant empreint de cette faille ontologique. L'être sera l'être de ce qui a failli ne plus être et qui survient à l'être à travers le nominalisme lui-même, dont la coquille vide en signifie l'absence. Dans ce contexte, Descartes proposera l'hypothèse du Dieu trompeur et substituera le malin génie au vrai Dieu. Quant à la conception même de la philosophie, Ficin, en s'inspirant d'Augustin, rapproche philosophie et religion en se gardant de l'idée de séparation que véhicule la connaissance, tandis que Descartes, reprendra la distinction thomiste entre la philosophie et la religion, afin de lier philosophie et science.

et à Dieu, nous montrerons qu'il est indissoluble en tant qu'il unit les degrés de la nature, qu'il est le plus élevé en tant qu'il préside à la machine de l'univers et enfin qu'il est le plus heureux en tant qu'il s'insère parmi les réalités divines. Que la condition de notre âme soit telle, que tel soit son être, nous l'établirons en premier lieu par des raisons générales, deuxièmement par des preuves particulières, troisièmement des signes et enfin en répondant aux objections"¹¹³

Telles sont les quatre subdivisions que je propose de considérer pour regrouper les dix-huit livres de Ficin et établir une vue d'ensemble de son cheminement. Premièrement, les cinq premiers livres permettent, successivement, d'admettre cinq degrés en montant jusqu'à Dieu, de traiter de Dieu qui est ainsi trouvé, de placer au milieu la tierce essence qu'est l'âme raisonnable (après avoir comparé les cinq degrés en redescendant), d'examiner les trois espèces d'âme (l'unique âme du monde, l'âme des douze sphères, les âmes des êtres vivants contenues dans chacune des sphères) et d'exposer les raisons générales de l'immortalité de l'âme qui s'attribuent à toute âme, dans la mesure où elle appartient à l'ordre de la tierce essence et qu'elle est, par là, raisonnable.

Deuxièmement, des livres six à douze, nous quittons le champ des arguments communs à toutes les âmes pour nous porter spécifiquement vers les raisons particulières à l'âme humaine, celle qui est raisonnable et dont il s'agit de prouver l'immortalité à travers son cheminement vers l'illumination divine. D'une part, dans les livres numérotés de six à huit, l'âme humaine est aperçue dans l'exercice de ses trois fonctions principales: "elle agit dans le corps, elle agit par

¹¹³"Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus, corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationale animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet regit qualitates et corpora, angelo se inungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit; praestantissimum, dum mundi machinae praesidet; beatissimum, dum se divinis insinuat. Ita vero nostrum animum se habere atque esse talem, rationibus primo communibus, secundo argumentationibus propriis, tertio signis, quarto solutionibus quaestionum asseverabimus." TP, T.1, L.1, 39

le corps, elle opère aussi par elle-même¹¹⁴. Ainsi, l'âme apparaît, respectivement, par son activité végétative (ou naturelle), puis sensitive¹¹⁵ et, enfin, intelligente. Ficin fait ressortir le fait que l'âme n'est concernée que par son opération et il s'appuie, dans les trois cas, sur l'indivisibilité de cette âme pour parvenir à la preuve de son immortalité¹¹⁶. D'autre part, dans les livres numérotés de neuf à douze, nous allons, successivement, de l'indépendance de l'âme, qui s'affirme d'autant plus que l'âme se détache du corps par sa vie intelligible, à son origine divine, qui apparaît par l'ordre essentiellement intelligible des choses, puis à son union avec les objets éternels de cet ordre des intelligences, ce qui lui permet de recevoir des espèces indépendantes de la matière, et, enfin, à son illumination, par son union à l'intelligence divine par laquelle elle est formée¹¹⁷.

Troisièmement, dans les livres treize et quatorze, Ficin regroupe les signes de l'immortalité de l'âme en prenant pour principe leur fondement¹¹⁸, tel qu'il s'instaure, respectivement, par le gouvernement que l'âme exerce à l'endroit du corps et par la tendance de l'âme à devenir Dieu.

¹¹⁴"Tria potissimum animae nostrae officia esse videntur. Siquidem agit in corpore, agit per corpus, operatur etiam per seipsam", TP, T.1, L.6, 225

¹¹⁵Comme nous le verrons, ce sont ces deux premières formes d'activité qui disparaîtront de la problématique cartésienne de l'âme, puisqu'elles tomberont sous le coup du mécanisme inhérent au corps étendu.

¹¹⁶Puisqu'il ne reste plus que l'intelligence pour caractériser l'âme cartésienne, la preuve de l'immortalité par l'indivisibilité sera elle aussi restreinte et, de fait, sera rattachée à celle de l'indépendance de l'âme pensante par rapport au corps étendu, puisque l'âme pensante est d'emblée distincte du corps étendu.

¹¹⁷Descartes aura ses propres idées et maintiendra la séparation à tous les niveaux, en particulier entre son idée de Dieu et l'affirmation de l'existence de Dieu, puisque c'est par l'idée de l'infini (Dieu) qu'il a l'idée du fini (lui-même). Pour Descartes, l'intelligence de l'homme reste humaine et n'est pas divine, contrairement à Ficin. Voir TP, T.2, L.12, 167

¹¹⁸Cette différenciation du fondement des signes est explicitée dans la TP, T.2, 246

Quatrièmement, les livres quinze à dix-huit répondent à cinq objections. La première objection vient d'Averroès et est traitée dans le livre quinze, les trois suivantes viennent des épicuriens et sont traitées dans le livre seize, la dernière est proprement théologique (livre dix-sept) et conduit aux opinions sur l'âme qui sont admises par tous les théologiens (livre dix-huit). Les objections s'énoncent et s'ordonnent ainsi:

"Est-ce que l'intelligence de tous les hommes ne serait pas unique et éternelle alors que leurs âmes seraient multiples et mortelles, ce qui aurait pour conséquence que l'éternité de cette intelligence serait inutile aux âmes humaines qui seraient destinées à périr? Le deuxième point douteux, formulé par quelques-uns est le suivant: Pourquoi les âmes, si elles sont divines, sont-elles unies à des corps terrestres si vils? Le troisième: "Pourquoi y sont-elles si troublées? Le quatrième: Pourquoi s'en séparent-elles à regret? Le cinquième: Quelle est la condition de l'âme avant sa venue dans le corps et quelle est-elle après qu'elle en est séparée?"¹¹⁹

En regroupant les troisième et quatrième subdivisions en une seule, nous obtenons donc une vision d'ensemble de la *Théologie platonicienne* qui met en oeuvre trois grands moments: 1) l'exposition de la hiérarchie universelle, dont l'âme occupe le centre comme tierce essence, ce qui fait apparaître son caractère raisonnable qui, lui-même, permet de prouver son immortalité par des arguments communs; 2) l'exposition de l'immortalité de l'âme par des raisons particulières à l'âme humaine qui, en étant cette âme aperçue en son caractère raisonnable, est considérée en son triple fonctionnement (végétatif, sensitif, intellectuel) puis en son cheminement intellectuel; ce cheminement intellectuel la conduit de son origine divine au sein de l'ordre intelligible des choses, à la connaissance de cet ordre par les idées qui lui sont innées et, enfin, à

¹¹⁹"Quique restant, ut arbitrator, dubia declaranda. Primum est, de quo peripateticus Averrois dubitavit, ne forte una sit mens hominum omnium et aeterna, multae autem animae sique mortales, ita ut nihil prosit mentis ipsius aeternitas humanis animas perituris. Secundum, de quo dubitant nonnulli: Cur animi, si divini sunt, terrenis corporibus tam infimis sint conjuncti? Tertium: Quam ob causam in his adeo perturbentur? Quartum: Cur inviti discedant? Quintum: Qualis animae status sit antequam ad corpus accedat; qualis etiam post discessum?", TP, T.3, L.15, 8

l'illumination divine, par son union à l'intelligence divine d'où procède la connaissance de l'ordre, puis l'ordre dont elle occupe le centre; 3) l'exposition de la situation de l'âme raisonnable dans la vie présente: d'une part, le recueillement des signes indiquant cette union entre le centre et l'ordre universel, c'est-à-dire entre l'âme raisonnable et son origine divine, autant par le gouvernement que cette âme exerce à l'endroit du corps que par sa propre tendance à devenir Dieu; d'autre part, le combat théologique qu'il faut livrer contre les objections faites à la thèse de l'immortalité de l'âme, ces objections semblant regroupées selon cette organisation des signes, puisque la confrontation avec l'intellectualisme d'Averroès conduit aux trois questions liées au matérialisme épicurien et à la question proprement théologique. En effet, il ne s'agit pas seulement de jouir de Dieu mais aussi d'en jouir toujours.

En somme, la *Théologie platonicienne* se réduit à l'enchaînement de trois propositions: 1. l'âme raisonnable est placée au centre de la hiérarchie universelle; 2. l'âme humaine est l'âme qui trouve son centre au sein d'elle-même par ce caractère raisonnable; 3. dès la présente vie, cette raison n'est le centre propre de l'âme que par le centre de l'univers, c'est-à-dire Dieu, qui, à la fois, l'a faite ainsi en la créant et se donne comme sa fin, du fait qu'il la convie à devenir elle-même divine. Ce qui paraît étonnant, c'est le fait que l'enchaînement de ces propositions ne débouche pas tant sur un ordre linéaire que sur la totalité de la hiérarchie universelle se relançant triplement du fait que l'âme raisonnable s'y met en oeuvre par un triple centre¹²⁰. En ce sens, nous n'avons pas tant

¹²⁰Ficin situe la totalité des êtres entre Dieu, qui est au-dessus de tout, et chacun des corps, qui sont au-dessous de tout. C'est en se référant à un tel encastrement de la question ontologique entre l'unité divine et la multiplicité corporelle, que Ficin écrit: "Il y aura ainsi un triple tout, autrement dit le tout sera triple", "Erit autem triplex omne, sive totum triplex", AT, T.1, L.4, 166. L'ange est triplement un (selon l'essence, le moment et le point), l'âme l'est doublement (selon l'essence et le point) et la matière ne l'est que par l'essence. L'âme, étant changeante par le moment, ne pourra donc obtenir directement la troisième façon d'être une mais devra la reconstituer symboliquement

affaire à une hiérarchie universelle qu'à un ébranlement de l'ensemble de cette hiérarchie à chacun des trois moments par lesquels l'âme raisonnable s'affirme, de façon différente, comme centre¹²¹. L'âme raisonnable apparaît comme centre par sa manière d'être un tel centre.

Ces trois propositions résultent de l'analyse de l'âme raisonnable elle-même, c'est-à-dire de la progression d'un ordre analytique: l'accent est mis sur l'âme, telle qu'elle se trouve au centre de toutes choses et telle qu'elle est, par là, raisonnable, puis sur la raison, telle qu'elle se trouve au centre de l'âme s'unissant à Dieu pendant qu'elle raisonne ainsi, et, enfin sur l'inséparabilité des termes "âme" et "raison" de l'âme raisonnable jusque dans la vie présente. La raison va alors du centre rationnel de l'âme vers ses propres extrêmes, en cette âme, pour rejoindre les extrêmes de la hiérarchie universelle dont cette âme est le centre divinement institué et, par là, immortel. Tel est donc le seul et unique sujet de la *Théologie platonicienne* : l'immortalité de l'âme raisonnable, c'est-à-dire d'"une vie qui comprend en raisonnant et qui anime le corps dans le temps"¹²².

en tentant de concilier le volet actif de sa raison, qu'elle tient de Dieu alors qu'il l'informe par l'intellect, et le volet passif de celle-ci, qui y survient par le rapport de l'âme au corps. La discursivité de la raison apparaîtra, ainsi, en accompagnant cette temporalité que l'on trouve avant le lieu, celui-ci impliquant la multiplicité locale de la matière corporelle. Par contre, l'entendement cartésien, en permettant à l'âme de se connaître elle-même par son ordre des raisons, proposera le contrôle discursif des modes de pensée et un corps littéralement étendu.

¹²¹L'émanation néoplatonicienne est donc profondément transformée. Ceci pourrait provenir de la triade chrétienne, qui serait cachée dans l'Un, ou, du moins, appartenir à une même façon d'aborder la question du rapport de l'âme à Dieu. Voir la note 100. Dans ce cas, Ficin est un penseur original, contrairement à ce qu'affirme Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, 4ème éd., vol.1, Quadrige/P.U.F., Paris, 1987, 668.

¹²²« Vita et intelligens discurrendo, et corpus vivificans tempore », TP, T.1, L.3, 142

2) En quel sens l'âme est-elle raisonnable?

Si l'âme se définit essentiellement par la vie, cette vie peut être éternelle, dans la mesure où l'âme la reçoit de Dieu qui est la vie même de la vie, mais elle peut aussi se limiter à l'animation du corps, dans la mesure où l'âme "donne la vie au corps sans choix, par son être même"¹²³, non pas par un reflet d'elle-même¹²⁴.

Dans le premier cas, l'âme est engendrée par Dieu seul et non par un ange. C'est ce qu'ont soutenu Denys l'Aréopagite, Origène et Augustin, dont Ficin retient l'avis, contrairement à celui de Plotin et Proclus¹²⁵. Il s'agit de l'âme raisonnable, celle-ci demeurant toujours vivante du fait qu'elle est immédiatement créée par l'idée de la vie, étant donné son origine immédiatement divine.

Dans le second cas, apparaît une âme qui n'est pas vraiment rationnelle et/ou qui peut être dite irrationnelle. Celle-ci naît "par l'intermédiaire de l'âme raisonnable"¹²⁶ et est vivante pendant quelque temps par elle-même. Elle est une image de l'âme raisonnable. Elle est une nature véritable, dans la mesure où l'âme est entraînée dans le corps au lieu d'exister par elle-même, lors de son action, et elle est ignorante de soi, dans la mesure où l'âme est entraînée par ce qui se présente aux sens du corps. Elle se trouve, ainsi, privée de sa liberté de mouvement. C'est de cette vie irrationnelle, que l'âme répand en dehors d'elle-

¹²³"corp̄ori tamen sine electione ipse esse dat vitam" TP, T. 1, L2, 97

¹²⁴Ce que propose l'*Ennéade* 3: 9, 2

¹²⁵TP, T. 1, L. 5, 203

¹²⁶"irrationalis autem cum inde per rationalem proficiscatur, secundum se aliquando vivens", TP, T. 1, L. 5, 208

même quand elle s'approche du corps, que surgit la qualité. Cette qualité est l'image de cette nature véritable et la forme qui reste attachée à la matière divisible. Par cette qualité, l'âme raisonnable meut le corps en plus de se mouvoir elle-même alors que "l'âme irrationnelle ne juge, ne désire, ne recherche jamais rien qu'en fonction de l'intérêt du corps"¹²⁷. La nature, qu'est littéralement l'âme irrationnelle, et les sens, par lesquels cette âme irrationnelle est conduite, s'intègrent dans la qualité. Cependant, cette intégration s'effectue dans la mesure où c'est du penchant vital de l'âme raisonnable vers le corps que naît cette âme irrationnelle, comme nature, et où la raison même de cette âme se trouve subordonnée à l'intellect qui, en contemplant Dieu, rend, à la fois, compte de lui-même et des sens.

En somme, l'âme se trouve placée au centre de la hiérarchie universelle comme une vie informée par Dieu alors qu'elle raisonne et anime le corps. La vie irrationnelle surgit donc en dehors de l'âme elle-même, dans la mesure où c'est l'âme (et non la raison) qui s'approche du corps et, par sa vie, l'anime. C'est lors de ce départage entre le rationnel et l'irrationnel, au sein de l'âme raisonnable, que surgit la qualité par laquelle l'âme, en traçant les limites de sa raison entre son intellect et sa vie, meut le corps en étant sous l'inspiration divine. Mais, pendant ce temps, que devient l'ange, c'est-à-dire l'intelligible avec lequel l'intellect de l'âme se trouve uni en Dieu?

En effet, l'approche du corps permet à l'âme de cerner son action dans le corps, par le corps et indépendamment du corps, c'est-à-dire de cerner son activité végétative (ou naturelle), sensitive et intellectuelle. Or, c'est l'âme

¹²⁷"irrationalis anima numquam aliter iudicat, cupit, prosequitur, quam ad corporis pertineat usum. In omni [enim] eius actione finis est corporis commodum.", TP, T.2, L.9, 21

humaine qui est l'âme raisonnable et qui ainsi s'approche du corps. Dès lors, il devient possible de s'interroger davantage sur ce que devient l'intelligible auquel l'âme raisonnable ne peut manquer de participer.

L'intelligence rationnelle de l'âme n'est pas celle de l'ange qui "a tant d'aversion pour les corps qu'elle ne leur donne aucune vie"¹²⁸ et qui se maintient au niveau des réalités séparées du corps. Cependant, elle ne saurait se confondre avec la partie vitale de l'âme par laquelle cette âme est unie au corps. C'est en ce sens que

"la puissance rationnelle est plus séparée qu'unie, puisqu'elle se tourne directement et par son acte premier vers les réalités séparées, et obliquement et par un acte second vers les réalités unies, et qu'elle atteint ce qu'elle désire surtout quand elle s'éloigne le plus du corps alors qu'au contraire, quand par les sens elle descend vers le corps, elle se trompe et est troublée par des passions sans nombre"¹²⁹

Ceci étant dit, il apparaît qu' "il n'y a de raison que vivante et dans un vivant"¹³⁰. Une fois encore, nous retrouvons la définition de l'âme raisonnable par la vie qui est informée par Dieu en raisonnant et qui anime le corps. Ficin trouve en la raison des traits qui, à la fois, la rapprochent de l'intelligence, sans en faire une intelligence pure¹³¹, et la maintiennent dans son rapport à la vie, sans qu'elle soit

¹²⁸"adeo est a corporibus aliena ut nullam illis vitam praestet", TP, T.2, L.10, 63

¹²⁹"Quis ergo non viderit vim rationalem magis separatam esse quam coniunctam, siquidem ad separata recte et primo, ad coniuncta oblique et actu sequenti se vertit? Quae tunc maxime quod vult assequitur quando longissime discedit a corpore. Contra, quando per sensus descendit ad corpora, tunc fallitur et innumeris passionibus perturbatur.", TP, T.2, L.10, 67

¹³⁰"non enim est ratio nisi vivens et in vivente", TP, T.2, L.12, 145

¹³¹Allen, en reprenant le propos de Kristeller, semble affirmer le contraire: "Human intelligence qua intelligence is also the power of pure contemplation even though human reason is not such a power" Allen, Michael, J. B. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", p.229, in *Journal of the History of Idea*, 36, 1975, 219-220. Cependant, Allen ne part pas du rapport entre l'âme et la raison pour aborder celui entre la raison et l'intelligence, au sens intellectuel, mais seulement de cet intellect par rapport à l'âme. Or, cet accent sur l'intellect rejoint la préconception principielle qui traverse le propos de Kristeller pour rendre compte du rapport entre l'âme et Dieu: "these two concepts are nothing else than the subject and the object of contemplation transformed into substances, e.g. the two aspects of internal consciousness developed and made independent".

elle-même vitale. En effet, c'est l'âme elle-même qui est intelligente (au sens intellectuel), raisonnable et vitale, dans la mesure même où elle est le centre de l'univers, non la seule raison par laquelle l'âme trouve son propre centre en elle-même entre de telles limites. L'âme est centre de l'univers, certes, mais dans l'univers; elle n'est pas en elle-même hors de cet univers (comme le proposera Descartes, par le *cogito*). En ce sens, "le sujet est dans l'objet parce que la connaissance embrasse la totalité du monde et que l'homme est dans le monde comme une partie du monde, en laquelle se résume la totalité du monde"¹³². Cependant, cette "partie du monde" est son centre.

Ainsi, l'âme intelligente est intellectuelle et non pas intelligible, comme l'ange. Elle est intellectuelle en fonction de l'intelligible mais non par l'intelligible. De plus, elle est intellectuelle parce que l'intelligible, en étant angélique, enracine ses idées en Dieu lui-même et, uniquement par lui, en l'âme. Aussi, "bien qu'elle mesure en fonction des idées, toutefois elle ne mesure pas par les idées elles-même comme par des moyens propres"¹³³. Enfin, "les âmes rationnelles sont intellectuelles en raison de la participation"¹³⁴ et non en raison de la forme comme chez l'ange, qui a ces idées simultanément. Les idées de la raison renvoient donc à la cause présidant à cette succession et non à l'intelligible lui-même qui est angélique. En effet, la forme est entièrement séparée du corps, chez l'ange, alors que l'âme est la forme du corps, du fait qu'elle lui est unie alors qu'elle raisonne, mais forme indépendante, du fait qu'elle enchaîne ses raisons en fonction des idées comme autant d'antécédents

Voir Kristeller, Paul Oskar. "The Theory of Immortality in Marsilio Ficino", p.319, in *Journal of the History of Ideas*, 1, 1940, pp.299-319

¹³²Gusdorf, Georges, "Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)" dans la série: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*", Payot, Paris, 1967, p.444

¹³³"Verum licet mensuret ad ideas, non tamen per ideas ipsas mensurat tamquam per propria quaedam et proxima media", TP, T.2, L11, 122

¹³⁴"rationales animae secundum participationem intellectuales sunt", TP, T.2, L.11, 112

et de conséquents. L'âme trouve son centre rationnel en cet art de la discussion, celle-ci étant principalement théologique.

Ainsi, ce n'est pas seulement au sein des seules limites de l'âme que la raison se définit mais dans le rapport de cette âme à Dieu. D'une part, Ficin indique que Dieu "est plus intime à l'intelligence qu'elle ne l'est à elle-même"¹³⁵, mais pas tant dans le sens augustinien que dans le sens néoplatonicien, puisque l'intelligence elle-même de l'homme ne serait pas humaine mais divine, quoique ce soit à la façon de la matière par rapport à la forme¹³⁶. D'autre part, Ficin s'accorde avec Augustin, pour définir "«non pas ce qu'est l'intelligence de chaque homme, mais ce qu'elle doit être pour les raisons éternelles»"¹³⁷, issues de Dieu même, que Ficin identifie à l'Un. Dieu est la norme inscrite au plus profond de l'âme et il l'est par la raison elle-même qu'il instaure comme le centre propre de cette âme. Ce n'est donc pas l'âme qui fait qu'elle est elle-même en étant raisonnable, c'est Dieu. De cette façon, l'union néoplatonicienne de l'âme raisonnable avec le Dieu-Un s'aperçoit par l'inséparabilité augustinienne de l'âme et de la raison, selon laquelle l'âme existe, en étant créée par Dieu, et trouve son centre en elle-même, par la raison que Dieu y instaure. De ce fait, l'âme est sujette à l'erreur en raisonnant et ce, non seulement au sujet du corps qu'elle anime mais aussi au sujet de sa raison même, lorsqu'elle est considérée indépendamment de son union avec Dieu. En effet, "l'oeil ne considère pas qu'il voit continuellement la lumière du soleil et tout le reste par elle et en elle, pas

¹³⁵"interior menti est quam ipsa sibi", TP. T.2, L.12, 172

¹³⁶"Ex iis omnibus, quae ex Platonis et Plotini fontibus hausimus, concluditur hominis mentem ad mentem divinam in ipsa sua intelligentia ita ferme comparari, quemadmodum materia comparatur ad formam", TP, T.2, L.12., 171. Cependant, Augustin lui-même n'est pas toujours purement "augustinien", de telle sorte qu'il ne s'en tient pas toujours seulement à la grâce, par laquelle il reconnaît en son cœur un signe de la volonté de Dieu. Il tente, lui aussi, de remonter à Dieu par son âme elle-même, dans les *Confessions*, livre X, chapitre VII et VIII

¹³⁷"definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat", TP. T.2, L.12, 188

plus que la raison ne remarque qu'elle ne cesse pas de raisonner alors qu'elle raisonne pour ainsi dire toujours"¹³⁸. C'est par Dieu, ce soleil invisible du soleil visible, que la raison se trouve inscrite en l'âme dès sa création avant même que l'âme en ait conscience, tout comme la lumière du soleil visible se trouve réfléchié dans l'oeil par la lune ou comme nous respirons sans y prêter attention à travers ce que nous faisons.

L'âme est-elle intrinsèquement inconsciente? Oui, si elle se limite à sa raison, puisque l'on peut penser sans en avoir conscience¹³⁹. Non, si le sentiment religieux n'est pas vain, mais, au contraire, est ce qui appartient en propre aux hommes, puisque les hommes sont les seuls "à s'intéresser, et consciemment, au sentiment religieux"¹⁴⁰. Sur ce point Ficin se démarque de Plotin pour qui "l'expérience véritable s'obtient par annulation de l'expérience de la conscience"¹⁴¹. Le moteur de la pensée de Ficin n'est plus, comme pour Plotin, "la valeur religieuse du rationalisme"¹⁴² mais le rationalisme religieux parce que se portant à l'appui de la foi chrétienne à l'aide d'arguments platoniciens¹⁴³.

¹³⁸"non tamen istud animadvertimus, sicut neque oculus considerat se videre solis lumen continue caeterque per ipsum atque in ipso, neque ratio animadvertit se continue ratiocinari, cum semper ferre ratiocinetur", TP, T.2, L.12, 191

¹³⁹Ceci est complètement à l'opposé de Descartes, puisque l'attention portée à l'usage de la raison oriente d'emblée la conscience vers la pensée et le développement du savoir, non vers le sentiment religieux

¹⁴⁰"Homines autem soli ac sedulo religionibus occupantur", TP, T.2, L.14, 283

¹⁴¹Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1971, p.126

¹⁴²Bréhier, Emile, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1982, p.35

¹⁴³ L'enjeu, c'est un Dieu, à la fois, chrétien et identique à l'Un, qui fait place à l'être fini et plus particulièrement à l'altérité propre aux rapports réciproques entre les hommes. L'étymologie du mot "religion", signifiant "relier", trouve ainsi un sens concret, par son immanence au monde. D'où l'idée de la religion chrétienne comme prototype d'une religion naturelle pouvant rejoindre toutes les religions et tous les hommes. Par conséquent, un tel Dieu se démarque du Dieu chrétien identifié à l'être, par un infini thomiste distinct de l'Un plotinien en lequel l'être fini se dissout. Car "le système de Thomas garde avec le néoplatonisme cette similitude profonde qui consiste à affirmer l'Infini comme source du fini". Voir Bazan, Carlos, "Être: finitude et infini", dans *De Ortu Grammaticae, Studies in the History of the Language Sciences*, 43, Offprint, Amsterdam, Philadelphia: Edited by G.L. Bursill-Hall, Sten Ebbesen and Konrad Koerner, John Benjamins Publishing Company, , 1990, p.59

Aussi, à travers le recueillement des signes de l'immortalité de l'âme et le combat théologique, Ficin nous invite à retracer dans la vie présente autant les conditions de possibilité et les réalisations de l'union de l'âme à Dieu que les obstacles à celle-ci. Par exemple, quel est ce corps humain vers lequel se dirige l'âme raisonnable en répandant une vie irrationnelle hors de lui pendant qu'il s'en approche? Ficin répond par le *Timée* de Platon, selon lequel Dieu a voulu faire le corps humain "plus délicat et par là plus apte à la méditation, parce que nous ne sommes pas faits pour demeurer ici-bas, mais pour contempler les réalités célestes"¹⁴⁴. Cette aptitude générique à la méditation n'est pas encore la méditation, ni même la délimitation circonspecte de son moment propice par un homme donné¹⁴⁵. Elle n'est surtout pas un retrait hors du monde, afin que cette méditation ait lieu selon le mode de la pensée, mais le sentiment du monde qui donne accès à la nature¹⁴⁶. De même, cette finalité de la contemplation des réalités célestes, en particulier des idées, avant même de s'affirmer par la raison elle-même, se prépare par la fantaisie¹⁴⁷, qui est une raison passive.

¹⁴⁴ "Quod in Timaeo sensit Plato cum diceret Deum potuisse tam solidum hominis corpus facere, ut ab externis minime laederetur, sed voluisse mollius facere, quo esset speculationi paratius, quasi non ad hanc habitationem, sed ad caelestem speculationem simus progeniti", TP, T.2, L.13, 198

¹⁴⁵ Autre différence majeure par rapport à Descartes. Celle-ci permet de soulever une question: Descartes tient-il compte des conditions de possibilité de ses *Méditations*? De fait, le problème sera tout autre, puisque Descartes suspend, par le doute, ce qui, du point de vue de Ficin, pourrait être une condition de possibilité, afin de commencer d'emblée par la pensée. Cependant, Descartes laissera échapper plusieurs questions, en particulier celle concernant la relative immatérialité du corps humain comparativement aux autres corps et l'exigence d'incarnation (non seulement d'union vécue de l'âme au corps) que cela comporte. Tout comme il y a une même matière unissant la terre et les cieux, le corps humain ne semble pas pouvoir être plus individué que les autres corps, sauf par le fait que l'âme pensante, qui s'y unit, est individualisée. Le processus de l'universalisation rencontre donc celui de la singularisation.

¹⁴⁶ "La Renaissance a senti la nature avant de la penser. Ce sentiment est si vif qu'il emporte les barrières qu'avait imposées la scolastique à l'esprit qui veut penser au lieu de sentir", Lenoble, 1969, 303

¹⁴⁷ Chez le jeune Descartes, elle semble anticiper le rôle que Descartes attribuera ultérieurement à la glande pinéale. Cependant, la relation entre la fantaisie et la *vis cognoscens* serait plus directe et intime que celle entre la glande pinéale et la *res cogitans*. La clef de ces changements serait l'accroissement des connaissances anatomiques de Descartes et le problème de l'infini. Voir Sepper, Dennis, L.. "Descartes and the Eclipse of Imagination", p.389, in *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, 379-403.

C'est par rapport à cette fantaisie et non par rapport à l'imagination¹⁴⁸ que se démarquera l'entendement cartésien qui, au contraire, retiendra cette imagination comme moteur de la mathématique scientifique et non plus artistique¹⁴⁹ en même temps que l'intellect se rebaptisera en entendement. Or, cette fantaisie, en s'intéressant uniquement aux conditions particulières, atteint la qualité d'homme et permet de tenir compte de la plus grande dissemblance des hommes entre eux comparativement au cas de n'importe quelle espèce d'animaux¹⁵⁰. A partir de cette qualité d'homme, il est possible de remonter à l'âme qui, en différenciant l'usage actif et passif de sa raison lors de l'union au corps, développe cette qualité par laquelle elle peut mouvoir le corps humain. Ainsi, la qualité, contrairement à l'âme, est une forme qui adhère au corps et à sa divisibilité matérielle plutôt qu'à elle-même et à son indivisibilité propre, la nature de cette forme étant corruptible plutôt qu'immortelle, puisque son action n'est pas

¹⁴⁸Comme le fait remarquer Gilson, la fantaisie forme ses images en la présence des objets tandis que l'imagination forme ses images en l'absence des objets. Voir Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Vrin, Paris, 1987, 420. L'imagination exige aussi l'appel aux sens pour obtenir, de façon complémentaire, la présence de l'objet. Le rapport entre l'imagination et les sens donne donc d'une façon dissociée ce que la fantaisie unit lors du rapport de l'homme au monde. L'enjeu, dans le domaine sensible, tout comme c'est aussi le cas dans le domaine intelligible, réside dans l'orientation du rapport entre l'union et la séparation au profit de l'un de ses deux membres, l'amour privilégiant la première, la connaissance privilégiant la seconde. Or, c'est tout le rapport épistémologique entre le sujet et l'objet qui se laisse déjà apercevoir, ici.

¹⁴⁹Gusdorf, à la suite de Chastel, a souligné, chez Ficin, "la nouvelle conjonction de l'art et des mathématiques", Voir Gusdorf, Georges, "Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)" dans la série: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*", Payot, Paris, 1967, p.432

¹⁵⁰Le chemin suivi est donc l'inverse de celui que suivra Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*, en créant d'emblée un concept homogène du corps humain, par-delà toute différence intra-spécifique, afin d'en faire une substance au même titre que l'âme, ayant initialement affirmé sa distinction à son égard. Le versant passif de la raison, comme centre propre de l'âme située au centre du monde, disparaît au profit de la seule raison active. Celle-ci se développe par l'identification de l'âme au seul intellect, alors reconstitué en entendement. Par contre, la vie est écartée de cette âme à la première méditation et orientée vers l'union vécue de l'âme au corps, à la sixième, sur le fondement de l'expérience du doute mis en oeuvre par cette première méditation puis rendu fonctionnel à la quatrième, lorsque cet entendement explicite ses limites propres et assouplit le caractère radical du doute initial. La passivité caractérise dorénavant l'entendement, plutôt que cette sorte de raison qu'est la fantaisie, pour Ficin. Ainsi, au lieu de générer la qualité, par cette passivité à travers laquelle s'intègre la nature et les sens, Descartes distingue les qualités premières, renvoyant *a priori* toute nature (ou essence) à celle de la pensée, et les qualités secondes, prenant appui sur ces sens.

spirituellement indépendante de la matière et n'inclut pas cette matière en elle-même en informant ce corps¹⁵¹:

Nous sommes montés du corps à la qualité. A la manière des Platoniciens nous appelons qualité toute forme divisée dans le corps. Mais doit-on s'arrêter là, comme les Stoïciens et les cyniques? Pas le moins du monde. La qualité est une forme. La nature de la forme est simple, efficace, prompte à l'action. C'est pourquoi les Physiciens l'appellent souvent acte. Dans le sein de la matière, cette nature se corrompt¹⁵².

Cependant, la raison, en l'âme, n'aperçoit pas la qualité par la raison proprement dite mais par la fantaisie¹⁵³. De même, on passe de la raison à l'intelligence, puisque l'intelligence "n'est pas dans l'âme en tant qu'âme proprement dite, mais en tant qu'angélique"¹⁵⁴. Aussi, c'est dans l'activité artistique de l'homme et non

¹⁵¹L'intégration de la division et de la corruption s'enracine dans la division, essentiellement platonicienne, et cette division renvoie elle-même à l'unité qui la fonde et qui génère ce qui est dit corruptible au sein de cette division. En effet, Ficin adopte ici un point de vue plotinien, comme le fait remarquer Collins (1974, 75): "corruption is explained in terms of division, and generation in terms of unification". Plus précisément, Ficin écrit: "De même que la génération se fait par l'union de la forme avec la matière, de même la corruption est le résultat de la séparation de la forme d'avec la matière" (Sicut generatio fit per coniunctionem formae cum materia, ita per separationem formae a materia corruption), TP, T.1, L.5, 196. Cependant, Ficin ne reprend pas seulement la modification néoplatonicienne, inscrivant le point de vue aristotélicien dans le point de vue platonicien. Il modifie aussi le point de vue thomiste en inscrivant la séparation entre la forme et la matière dans la limite de leur union, c'est-à-dire en faisant dépendre la corruption de la génération, qui se produisent toutes deux par le corps, alors qu'il n'y en a pas par l'âme. En effet, l'âme ne comporte pas d'union entre l'âme et le corps, bien qu'elle se compose "de l'essence et de l'existence" (TP, T.1, L.5, 197), comme le propose Thomas d'Aquin; cependant, cette composition s'effectue par l'Un et le Bien plus que par l'Être et la Vérité saisie par l'intelligence, contrairement à Thomas d'Aquin. C'est de la conception augustinienne du christianisme que Ficin tente, ainsi, de rapprocher ce développement néoplatonicien afin d'infléchir l'aristotélico-thomiste lui-même vers un nouveau rapport entre l'hellénisme et le christianisme.

¹⁵²"Iam igitur a corpore ad qualitatem ascendimus. Qualitatem vero more platonico omnem formam divisam in corpore appellamus. Sed numquid in ea Stoicorum Cynicorumque more sistendus est gradus? Minime. Qualitas forma quaedam est. Formae natura simplex, efficax, agilis ad agendum. Unde forma a Physicis actus saepe vocatur. Natura huiusmodi in materiae invicetur gremio", TP, T.1, L.2, 44

¹⁵³La fantaisie, c'est l'examen et le jugement de la perception. La fantaisie porte donc sur le singulier et non sur l'universel. Cependant, elle forme avec l'intellect l'oeil de l'âme. Elle ne connaît pas vraiment la substance, bien qu'elle soit liée à l'intellect qui la connaît. Elle permet de faire ressortir la plus grande différence entre les hommes qu'entre l'homme et la bête. Elle est une raison passive et non une raison active. Voir TP, T.1, 274-275, 286; T.2, 33-34, 77-78, 158, 170, 228; T.3, 9, 42, 54, 114, 230

¹⁵⁴"Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata", TP, T.2, L.13, 210

dans celle de son intelligence que s'énonce sa liberté rationnelle et se recueille le signe de son immortalité et sa divinité:

tous les autres animaux ou bien vivent sans art, ou bien chacun dans un certain art, à l'exercice duquel ils ne se portent pas d'eux-mêmes mais sont entraînés par la loi du destin. La preuve, c'est qu'ils ne réalisent avec le temps aucun progrès dans l'habileté de l'exécution. Au contraire, les hommes sont les inventeurs d'arts innombrables, qu'ils pratiquent à leur gré. (...) En un mot, l'homme imite toutes les oeuvres de la nature divine et exécute, corrige, perfectionne les ouvrages de la nature inférieure¹⁵⁵

L'homme apparaît comme étant le dieu des animaux et des éléments. Dans les sciences libérales l'âme marque même son indépendance à l'égard du corps, puisque leur étude affaiblit le corps et fait obstacle à une vie facile. Ficin prend aussi l'accomplissement des miracles comme signe de l'immortalité de l'âme humaine et se met à chercher "la raison des miracles"¹⁵⁶. Après les affections de la fantaisie, celles de la raison, les arts et les miracles, relevant du commandement que l'âme exerce à l'endroit du corps, Ficin expose les douze signes correspondant aux douze attributs de Dieu que l'âme s'efforce d'acquérir pour elle-même: son aspiration à la vérité première et au bien premier, à devenir toutes choses, son effort de faire tout et de dominer tout, son désir d'être partout et toujours, son désir d'obtenir les quatre puissances de Dieu (prévoyance, justice, force et modération), sa convoitise du plus haut degré de richesse et de plaisir, et, finalement, sa vénération d'elle-même correspondant à sa vénération de Dieu. Ainsi, nous parvenons à la question de la religion qui est celle de la spécificité humaine, c'est-à-dire de ce qui est proprement humain, à savoir

¹⁵⁵"Caetera animalia vel absque arte vivunt, vel singula una quadam arte, ad cuius usum non ipsa se conferunt, sed fatali lege trahuntur. Cuius signum est quod ad operis fabricandi industriam nihil proficiunt tempore. Contra homines artium innumerabilium inventores sunt, quas suo exsequuntur arbitrio. (...) Denique homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat", TP, T.2, L.13, 223

¹⁵⁶"miraculorum rationes exquiram", TP, T.2, L.13, 229

l'immortalité de son âme, et qui fait que l'homme est homme, à savoir son union avec Dieu.

De la religion, Ficin affirme qu' "elle est plus éloignée de l'erreur que toutes les autres sciences humaines et qu'elle l'est d'autant plus qu'elle nous unit plus étroitement à Dieu, souveraine vérité"¹⁵⁷. C'est par l'amour, c'est-à-dire l'union à Dieu, et non par la connaissance humaine, créée et limitée, qu'il est possible de jouir de Dieu et d'en jouir toujours en devenant soi-même divin. En effet, dans la vie présente, il n'est pas possible de connaître véritablement Dieu. Chercher Dieu, au lieu de l'aimer, c'est introduire la séparation entre l'âme et Dieu qu'implique la connaissance, afin de devenir une âme pure au lieu de devenir Dieu. A cette croisée des chemins, Ficin fait son choix: "c'est parce que la religion consiste tout entière en cet amour que les hommes n'ont rien de plus divin que cette religion"¹⁵⁸. Par la religion, l'homme se donne ou, plutôt, peut se donner une présence de Dieu dans sa vie présente¹⁵⁹. C'est cette religion que Ficin se propose de défendre contre les cinq objections faites à la thèse de l'immortalité de l'âme afin de pouvoir, après les avoir résolues, dégager les opinions communes entre les théologiens sur l'immortalité de l'âme. Ainsi le problème de la liberté ne se pose pas uniquement par le mouvement de l'âme¹⁶⁰ mais aussi par le rapport de ce mouvement à ce qui le nie, en la vie présente. Il

¹⁵⁷"Quae tanto est a falso alienior quam caetera hominum studia, quanto propinquius Deo summae veritati nos copulat", TP, T.2, L.14, 292

¹⁵⁸"Quoniam vero in hoc ipso amore tota consistit religio, nihil habent homines, ut Plato in Epinomide testatur, religione divinius", TP, T.2, L.14, 292

¹⁵⁹Remarquons qu'il est alors question de la sociabilité de l'homme et que celle-ci relève de Dieu. En effet, pour vivre et bien vivre, il est indispensable aux hommes de s'assembler. Cependant, il n'est possible de persévérer dans cette union que si elle relève d'un législateur divin dont nul ne peut prétendre transgresser la loi par la violence ou par la ruse. Voir TP, T.2, L.14, 281

¹⁶⁰"The soul, thus, can transfer itself into anything, descend into corporeal forms and matter, ascend to angels and God. It can be moved and not be moved into anything created by God. It can be moved into one thing or equally into another", Trinkaus, Charles. "Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy", p. 143, in Eisenbichler, K. and Pugliese O. Z., *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, 141-153

n'est donc pas question d'un mécanisme et, pourtant, nous avons, ici, une conception moderne du mouvement, puisqu'il s'évalue à la mesure de l'interférence qui l'affecte, de telle sorte que ce mouvement n'a lieu qu'indirectement, par la levée de l'obstacle.

Le choix des adversaires est intéressant. La première objection se rencontre chez Averroès:

l'intelligence de tous les hommes serait unique et éternelle alors que leurs âmes seraient multiples et mortelles, ce qui aurait pour conséquence que l'éternité de cette intelligence serait inutile aux âmes humaines qui seraient destinées à périr¹⁶¹.

"Averroès refuse à la substance de l'intellect la possibilité d'être la forme qui parfait le corps et l'acte qui le vivifie"¹⁶². Or, Ficin fait de l'intellect humain un intellect animal propre à une âme pure, l'âme raisonnable, et non une intelligence pure, qui correspond plutôt à l'ange. Une telle intelligence est la forme du corps mais n'est pas corporelle. C'est à l'encontre du double rejet, par Averroès, de l'intelligence de l'homme comme forme du corps et comme forme corporelle que Ficin dégage une forme intermédiaire "entre les formes qui ne font que comprendre et celles qui ne sont unies au corps que pour l'animer"¹⁶³. L'âme raisonnable est la forme du corps, du fait que, en comprenant, elle est directement informée par Dieu, sans être pourtant angélique, et du fait que cette forme, en étant aussi celle du corps, anime le corps en débordant en une âme

¹⁶¹"Primum est, de quo peripateticus Averrois dubitavit, ne forte una sit mens hominum omnium et aeterna, multae autem animae atque mortales, ita ut nihil prosit mentis ipsius aeternitas humanis animis perituris.", TP, T.3, L.15, 8

¹⁶²"Negat substantiam intellectus esse posse formam perfectricem corporis actumque vivificum", TP, T.3, L.15, 10

¹⁶³"inter formas, quae solum intelligunt, ac formas quae solum vivificando corpori astringuntur", TP, T.3, L.15, 17

irrationnelle qui, elle, est une forme corporelle, c'est-à-dire une forme tirée du sein de la matière corporelle. Ainsi, l'âme raisonnable façonne la qualité par une forme divisible dans la matière et par la nature corruptible de cette forme liée à la matière. Tel est le premier argument: l'ordre de la nature prouve que l'intelligence de l'homme, comme forme intermédiaire, est la forme du corps sans être elle-même une forme corporelle, bien qu'elle donne lieu à une telle forme corporelle. Ultimement, à travers son argumentation, Ficin veut prouver que la divinité convient à nos âmes.

Suivent les trois objections des épicuriens et les réponses de Ficin¹⁶⁴. Ainsi, les âmes peuvent être enfermées dans des corps terrestres, malgré leur divinité, parce qu'elles peuvent, alors, connaître des singuliers, ou unir les formes particulières aux formes universelles, etc. Et si les âmes sont si troublées lors de cette situation, il faut bien reconnaître qu'il n'y a pas d'intelligence ayant reçu un corps plus exigeant que l'âme humaine, que c'est l'amour qui unit l'âme au corps, que l'habileté des arts humains vient en aide à cette faiblesse... Enfin, les âmes ne s'éloignent du corps avec regret que par la négligence de la philosophie qui, selon Platon, permet de méditer sur la mort et de se délivrer du corps...

Située entre les deux réductions du rapport entre l'intelligence et le corps, soit vers l'intelligence, soit vers le corps, l'âme raisonnable trouve, encore une fois, son centre. Il est théologique. En effet, la cinquième objection, en exigeant de savoir quelle est la condition de l'âme avant son entrée dans le corps et ce qu'elle sera après sa sortie, formule un problème proprement théologique¹⁶⁵ et, à

¹⁶⁴TP, T.3, L.16

¹⁶⁵TP, T.3, L.17,147

travers sa formulation elle-même, indique déjà l'orientation à prendre pour rendre compte du rapport entre l'intelligence et le corps. La raison a besoin, non pas de circuler entre l'intelligence et le corps, mais plutôt de remplir sa double fonction, pendant la présente vie, tantôt en prenant soin du corps et tantôt en remplissant ses devoirs envers elle-même et Dieu, jusqu'au moment où, "après qu'elle a quitté le corps, elle gouverne son véhicule et s'applique plus attentivement aux réalités divines"¹⁶⁶. Cependant, l'homme n'est raisonnable que par son âme, c'est-à-dire par la vie de cette âme, cette âme étant susceptible, par sa volonté, de se transférer dans toute chose: "Nous accordons en outre que l'âme est pleine de semences de toutes les vies et qu'elle peut, par conséquent, en réaliser le développement, à condition que les germes soient dans l'âme elle-même selon le mode de l'âme et de l'espèce humaines"¹⁶⁷.

Le livre dix-huit nous fait passer de cette âme raisonnable, comme problème théologique, à l'opinion sur l'âme admise par tous les théologiens:

Il semble bien que Platon n'interdise pas d'ajouter foi à la théologie commune aux Juifs, aux Chrétiens et aux Arabes, qui admet que le monde a été créé, que les anges ont été créés au commencement du monde, que les âmes immortelles des hommes sont créées chaque jour¹⁶⁸.

Ainsi, le corps composé est la troisième oeuvre de Dieu, celle-ci perdant l'éternité de Dieu et prenant place dans le monde matériel. Or, ce monde matériel s'écarte

¹⁶⁶"cum hinc abierit, facilius vehiculum suum regat intentiusque divinis incumbat", TP, T.3, L.17, 166

¹⁶⁷"Concedimus insuper animam esse vitarum omnium seminibus gravidam, ideoque posse earum omnium progressionem peragere, eo tamen pacto ut ea semina secundum humanae animae speciei modum in hac ipsa sint anima", TP, T.3, L.17, 167

¹⁶⁸"Plato igitur nihil prohibere videtur fidem adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum Arabumque communi, coepisse mundum quandoque, angelos ab initio creatos, animos hominum immortales creari quotidie.", TP, T.3, L.18, 175

déjà de son architecte divin, du fait qu'il n'a pas toujours existé, bien qu'il faille qu'il existe toujours. De plus, ce monde matériel prend place dans le monde idéal, qui est le modèle du nôtre et qui possède une vie égale à celle de son architecte divin. Les anges, eux, sont nés à l'origine du temps et existent de tout temps mais n'ont pas existé de toute éternité. Pour ce qui est des âmes des hommes, il apparaît qu'elles n'ont pas toujours existé, qu'elles sont créées après le commencement du temps mais qu'elles existent au-dessus des vicissitudes du temps. Pour l'âme, en tant qu'âme, "son union avec le corps passe avant le fait d'être séparé"¹⁶⁹. Cette descente de l'âme dans le corps procède du fait que l'âme émane de Dieu lui-même pour être ainsi présente au corps. Elle s'effectue ainsi:

l'âme qui est au centre des êtres se répand, sur l'ordre de Dieu, qui est au centre de l'univers, d'abord dans le centre du cœur, qui est le corps du corps. De là, elle se répand dans tous les membres du corps, quand elle s'unit par son véhicule à la chaleur naturelle, puis par la chaleur à l'«esprit» du corps; par cet «esprit» elle se plonge dans les humeurs et enfin par les humeurs elle pénètre tous les membres.¹⁷⁰

L'âme se tourne d'autant plus vers l'intelligence qu'elle s'était tournée vers les sens. Elle reconnaît qu'elle rêve dans le domaine des sens et que les réalités divines sont les seules réalités véritables. Jusqu'à la fin, l'âme poursuit son raisonnement en liant ses antécédents et ses conséquents:

Si Dieu a créé les intelligences pour la splendeur divine, et si elles-mêmes sont préparées à l'acquérir par la connaissance et surtout par l'amour de la bonté divine, puisque la connaissance forme par la lumière de cette splendeur et que l'amour grâce à cette splendeur rend l'intelligence à sa forme primitive, il est vraisemblable que la justice divine

¹⁶⁹Animae igitur, qua ratione anima est, prius convenit ut coniuncto corpori sit quam separata", TP, T.3, L.18, 186

¹⁷⁰Anima quae est medium rerum, iussu Dei, qui est mundi centrum, in punctum cordis medium, quod est centrum corporis, primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando curram suum naturali iungit calori; per calorem spiritui corporis; per hunc spiritum immergit humoribus; membris inserit per humores", TP, T.3, L.18, 199

voudra que toute possibilité et toute occasion de connaître et d'aimer Dieu ne manque jamais à aucune intelligence¹⁷¹

Ainsi, l'âme apparaît raisonnable dans la mesure où elle est avant tout une âme, c'est-à-dire une vie, qui, par son union fondamentalement amoureuse à Dieu, est informée par l'intelligence divine pendant son raisonnement, et qui, par ce mouvement discursif de sa raison, anime aussi le corps par la qualité d'homme. En effet, la raison ne pouvant ordonner ses idées que successivement, et non pas simultanément comme les anges, l'âme, alors même qu'elle s'unit à Dieu, inclut en elle-même cette animation du corps dans le temps. Dès lors, la procession de Dieu vers l'âme est aussi celle de l'âme vers le corps et, réciproquement, elle engage déjà la conversion du corps vers l'âme dans le retour de l'âme vers Dieu et, cela, dans la vie présente elle-même. Tout le processus néoplatonicien de l'émanation reçoit ainsi une dimension nouvelle, chez Ficin. En effet, l'âme est triplement centrale et elle ébranle l'ensemble de la hiérarchie universelle à chacun de ses moments: procession, conversion, intégration des deux premiers dans la vie présente. Une telle âme remet en question la conception linéaire des hypostases procédant l'une de l'autre et se convertissant par le retour de la dernière émanation vers la première. Cette conception linéaire, au contraire, ne se développe, lors de l'orientation contemplative de l'intelligence¹⁷², que par sur la base de la circularité faisant

171 "Si deus mentes primae lucis gratia procreavit atque ipsae ad eam consequendam tum divinae bonitatis agnitione tum vel maxime amore parantur, quippe cum agnitio lumine inde formet et amor hic illuc luce reformet, verisimile fore divinam iustitiam velle nulli omnino mentium agnoscendi amandique Dei semper facultatem omnem occasionemque deesse", TP, T.3, L.18, 241

172 Dans la mesure où cette orientation contemplative de l'intelligence se porte vers la vérité (et l'être) et non plus vers l'Un, Ficin est thomiste et non plus plotinien. Cependant, ceci n'a lieu que dans la mesure où l'intégration de l'Un et du Bien rend ce néoplatonisme dynamique, c'est-à-dire enraciné dans la vie de l'âme s'adressant à l'Un et dans la volonté de l'âme s'adressant au Bien. Il s'agit de la distinction cruciale entre la forme, faisant arriver l'être (TP, T.2, L.12, 163), et l'acte, c'est-à-dire l'union (essentiellement amoureuse) par lequel l'unité est la cause qui crée et conserve tout être (TP, T.2, L.12, 164). C'est l'âme qui s'unit ainsi elle-même "à l'unité et à la bonté universelles, non par le lien fictif de l'intelligence, mais par l'union véritable de la substance elle-même"; "animamque ipsam ipsi rerum omnium unitati bonitatisque non imaginariae intelligentiae copula, sed vera substantiae unione coniungit" TP, T.2, L.12, 165. Voir aussi les commentaires de Collins,

coïncider l'origine et la fin, c'est-à-dire l'Un et le Bien, vers lequel se porte l'élan vital de l'âme.

Aussi, la vie de l'âme, lorsqu'elle est informée par Dieu, ne tend pas seulement à se définir par sa connaissance de Dieu, à la façon du reflet dans le miroir qui retourne, au visage qui s'y regarde, l'image de lui-même, mais elle modifie le sens même du Dieu hénologique par la dimension personnelle de la vie par laquelle l'âme s'unit à lui, du fait qu'elle crée ce miroir par les mains de l'artisan¹⁷³. Par conséquent, Ficino ne transforme pas seulement l'intelligence plotinienne en la fusionnant avec la multiplicité chrétienne des anges comme autant d'intelligences particulières représentées en idées relevant de l'intelligence divine¹⁷⁴. Il déplace l'idée de la singularité, que s'appropriait le monisme intellectuel de Plotin, dans la multiplicité mobile qu'instaure la vie de l'âme, par son union au corps qu'elle ne cesse d'englober en elle-même. Ici, Ficino se démarque de Plotin, pour lequel l'Un ne laisse pas de place à la diversité, et ne considère l'Un qu'en faisant appel au concept platonicien de l'harmonie comme beauté: "For Plotinus beauty cannot be that harmony of parts, that 'concordia' that Ficino espouses"¹⁷⁵ ou, mieux encore, "a harmony of opposites in which the opposites remain themselves even as they become a new entity which transcends the opposites"¹⁷⁶.

Ardis. *The Secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1974, p.92

¹⁷³La principale métaphore est là. L'Un et le Bien s'intègrent divinement et sont atteints par un "contact unifiant", un goût et un "tact supérieurs à l'intelligence". Voir TP, T.2, L.12, 165. Cependant, ce que valorise Ficino, par un tel "toucher" transposé du sensible à l'intelligible, c'est le sens universel de l'âme (T1, L.7, 274) par lequel l'homme est supérieur aux animaux (T.2, L.10, 60)

¹⁷⁴Allen reprend ce point de vue, après Kristeller. Allen, Michael, J.B.. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", pp.227-229, *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, pp.219-240

¹⁷⁵Westra, Laura, "Love and Beauty in Ficino and Plotinus", p. 179, in Eisenbichler, K. and Pugliese O. Z.. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, pp.175-186

¹⁷⁶Goldberg, Jonathan, "Quattrocento Dematerialization: Some Paradoxes in Conceptual Art", p.154, in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35, 1976, pp.153-168

Car c'est Platon que recherche Ficin à travers Plotin, de telle sorte que l'un affecte l'autre pour établir un nouveau rapport entre la création divine et la création humaine: la magie inhérente à la nature produite par Dieu perd la connotation péjorative qu'elle avait chez Plotin¹⁷⁷, tout comme l'oeuvre d'art produite par l'homme perd la connotation péjorative qu'elle avait chez Platon¹⁷⁸. L'Un apparaît alors en produisant chaque âme et en les multipliant comme autant de miroirs singuliers en lesquels se réfléchir. Ficin donne ainsi à l'incarnation une portée nouvelle¹⁷⁹ et paradoxale. En effet, la logique de l'approche hénologique aurait dû conduire à l'annihilation non seulement de la personne mais de son individualité elle-même, en la résorbant ultimement dans l'Un. Dès lors, l'approche hénologique se trouve infléchie, au sein d'elle-même, par ce qu'elle est censée intégrer, de telle sorte que l'Un n'est plus que symbolique et fondamentalement inhérent à la pratique personnelle de l'art, où la Beauté est la manifestation de la Bonté divine, c'est-à-dire de la Beauté intérieure des choses. En effet, le système Procession-Récession, illustrant la sortie de l'Un et de l'éternité ainsi que le retour à l'Un par une conversion *mentale*, se trouve infléchi par le système Création-Conversion, mettant en rapport une genèse et une conversion *morale* et, ainsi, faisant passer réellement une idée éternelle dans une existence humaine¹⁸⁰. En ce sens, l'artisan fournit la figure du créateur qui aime son oeuvre et qui permet, par sa pratique, cette intégration de l'Un et du

¹⁷⁷Voir Hadot, Pierre, "L'"amour magicien": aux origines de la notion de "magia naturalis": Platon, Plotin, Marsile Ficin", p.291, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 172, 1982, pp.283-292

¹⁷⁸Voir Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz (Genève), Librairie Giard (Lille), 1954, pp.64-65

¹⁷⁹"Man's soul not only tied together the categories of being, it also in some sense contained them all within itself. This was the reason, according to Ficino, why God had incarnated himself as a man. By unifying himself with human nature, he was united with all creation" Kraye, Jill. "Moral Philosophy", p.312, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Skinner, Quentin, & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.301-386

¹⁸⁰Les deux systèmes, néoplatonicien et augustinien, sont exposés par Guittou, 1971, 21-22

Bien où s'inscrit le Vrai. Le rapport de l'âme à Dieu s'annonce par ce rapport de l'oeuvre, en particulier du miroir, à l'artisan qui la produit et qui, par là, permet aussi la connaissance de soi qu'il y trouve.

Ainsi, le rapport entre l'amour et la connaissance est comme celui qui lie le visage de l'artisan au miroir que produit cet artisan. Si l'on ne considère que le produit, c'est-à-dire le visage et le miroir eux-mêmes, "le visage reflété sur le miroir semble regarder celui qu'il reproduit, alors qu'en réalité il est regardé plutôt qu'il ne regarde"¹⁸¹. Par contre, il est possible de resituer cette boucle contemplative dans le processus par lequel l'artisan produit le miroir et, par amour, le ravit et le rattache à son créateur, comme à la source autant de son être que du reflet lui-même qu'il lui retourne. C'est de cette façon que la nature produite par Dieu, à travers l'âme, et l'oeuvre produite rationnellement en cette âme, par l'art humain, se correspondent: "Qu'est-ce que l'art humain? Une nature façonnant la matière de l'extérieur. Qu'est-ce que la nature? Un art organisant la matière de l'intérieur"¹⁸². Nous voyons donc apparaître dans le rapport de l'homme à la nature, le rapport entre la Bonté, comme perfection intérieure, et la Beauté, comme perfection extérieure, que nous avait fait apercevoir le *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Ainsi, l'âme a un rapport naturel à son propre corps et, sous la figure de l'artisan, un rapport à d'autres corps qu'elle façonne de l'extérieur en imitant Dieu. Or, Dieu, en engendrant la nature, travaille ces corps de l'intérieur par elle. En ce sens, tout comme l'âme est l'"artisan intérieur et stable du corps"¹⁸³, l'artisan produit le miroir, comme un corps étranger au corps propre de son âme mais son visage ne crée et ne

¹⁸¹"Similiter imago in speculo eodem actu vultum respicit quo a vultu aspicitur,"TP, T.2, L.12, 167

¹⁸²"Quid ars humana? Natura quaedam materiam tractans extrinsecus, Quid natura? Ars intrinsecus materiam temperans, ac si faber lignarius esset in ligno", TP, T.1, L.4, 146

¹⁸³"Intimus autem ille faber corporis atque stabilis anima est"TP, T.1, L.5, 261-262

conserve son image dans le miroir que par le rapport de son âme à ses membres qui crée et conserve le miroir.

Cependant, ce miroir n'est pas créé et conservé comme un corps immédiatement perceptible situé devant soi, mais comme un corps soumis à la puissance rationnelle, qui le crée pratiquement en n'y percevant "que son propre rayon qui a été émis et qui s'est réfléchi et qui, lorsqu'il se réfléchit, revient à l'oeil, chargé de l'image du corps"¹⁸⁴. L'idée en Dieu puis la raison en l'homme, c'est ce rayon de l'intellect réfléchi sur lui-même et se reconnaissant lui-même, quand il se dirige ainsi vers les diverses images produites par la fantaisie, c'est-à-dire par cette raison rendue passive quand l'âme raisonnable se charge d'irrationalité en liant ainsi l'Un au singulier. Or, la principale idée de Dieu est celle de l'ordre. Par conséquent, la hiérarchie ontologique, par laquelle cette idée s'énonce, ne s'enracine dans le dynamisme qui la met en oeuvre que par l'affectivité permettant de rendre compte de l'altérité inhérente à la multiplicité mise en oeuvre par ce dynamisme. Cette formulation immanentiste de l'émanation n'est nulle autre que la symbolisation, qu'il s'agit d'examiner de plus près.

¹⁸⁴"Immo fortasse non tam corpus oppositum perspicit quam sui ipsius radium, qui explicatus fuit et replicatus, et quando replicabatur, resilivit in oculum, iam pictus imagine corporis", TP, T.2, L.11, 96

3) L'émergence de la symbolisation¹⁸⁵

A travers la *Théologie platonicienne*, il apparaît que l'âme raisonnable est un centre à un triple titre:

"Si on la compare aux extrêmes de l'univers, c'est-à-dire avec les intelligences, en tant qu'elles sont absolument indivisibles, et les qualités en tant qu'elles sont absolument divisibles, c'est-à-dire dans le temps et le lieu, on la juge intermédiaire; si on la compare à ses propres extrêmes, c'est-à-dire d'un côté à son intelligence et de l'autre à sa vie, noyée dans le corps, elle est aussi censée être intermédiaire entre l'indivisible et le divisible. Si finalement on la considère par rapport à son propre centre, c'est-à-dire la raison, cette raison elle-même quand elle s'élève à l'intellect et à l'universel, est dite indivisible, mais quand elle penche vers le sensible et le singulier elle est dite divisible"¹⁸⁶.

En maintenant la tension interne à ce triple centre, nous retrouvons les trois moments de la *Théologie platonicienne* : l'âme est au centre de la hiérarchie universelle entre les extrêmes que sont Dieu et le corps, selon les livres numérotés de un à cinq; elle trouve son centre au sein d'elle-même par sa raison, comme partie intermédiaire entre sa partie supérieure, qui est intellectuelle, et sa partie inférieure, qui est vitale, ce qui s'accomplit pleinement au livre douze et se trouve repris au livre treize¹⁸⁷; elle est centrée sur son propre centre rationnel quand celui-ci se porte vers les parties extrêmes de cette âme et

¹⁸⁵Par "émergence", j'entends la transformation de la problématique néoplatonicienne, d'où surgit la symbolisation au sens anthropologique, et non pas la symbolisation telle que nous pourrions, en tant que commentateurs, la retracer rétrospectivement chez Ficin. Ce dernier point de vue est plutôt à soumettre constamment à l'examen critique, surtout si l'on tient compte du fait que ce terme n'est pas employé par Ficin, comme tel, bien qu'il nous aide à caractériser ce qu'il fait par un triple mouvement: l'ordre, le dynamisme, l'enracinement concret dans des rapports humains, ceux-ci étant affectifs. Il n'est donc pas non plus question de la symbolisation médiévale, mettant principalement en jeu un rapport de l'homme à Dieu plutôt que de l'homme à lui-même.

¹⁸⁶"Proinde sive eam ad extrema mundi conferas, inter mentes tamquam admodum impartibiles et qualitates tamquam omnino, id est tempore locoque partibiles media iudicatur. Sive ad suiipsius extrema, scilicet ad mentem hinc suam atque inde ad vitam corpori mersam, similiter inter individuum et dividuum media pariter esse censetur. Sive ad ipsum suiipsius medium, scilicet rationem denique conferas, etiam haec ipsa ratio, quando ad intellectum et universalalia surgit, dicitur impartibilis. Quando vero ad sensus singulaque declinat, partibilis nuncupatur", TP, T.3, L.17, 153

¹⁸⁷ TP, T.2, L.4, 169 et L.6, 230

que, par celles-ci, elle s'engage vers les extrêmes de l'univers, comme le fait apparaître la citation précédente du livre dix-sept en énonçant ce triple centre. Remarquons qu'il peut en être ainsi, parce que la raison elle-même se différencie en raison proprement dite, qui s'élève à l'intellect, et en raison passive (ou fantaisie), qui s'engage vers le sensible où elle trouve aussi l'imagination et les sens¹⁸⁸. Il s'agit de la définition même de l'âme raisonnable par sa double orientation vers la compréhension, c'est-à-dire vers le fait d'être informée par Dieu, et vers l'animation, c'est-à-dire vers le débordement de sa raison en irrationalité, lors de l'union de cette âme au corps. Finalement, c'est l'union à Dieu qui commande l'union au corps. C'est alors que, au livre dix-huit, Ficin dégage les opinions communes aux théologiens sur l'immortalité de l'âme.

Par conséquent, ce triple centre engage constamment l'ensemble de la hiérarchie universelle et ne saurait se réduire à un simple processus linéaire de procession, allant de Dieu vers le corps, et de conversion, revenant du corps vers Dieu. Ici, le processus de procession et de conversion s'énonce par ce triple centre qui reprend globalement l'ensemble des choses à chacun de ses

¹⁸⁸Ceci ressemble beaucoup à l'approche cartésienne, à l'exception du fait que le rapport entre l'âme et la raison s'établit par la vie de l'âme et non par l'identification de cette âme à la pensée qu'elle met en jeu par l'intellect, alors qu'elle exclut la vie hors d'elle-même. C'est à cette unique modification que semblent être suspendues toutes les autres transformations cartésiennes: l'identification de l'âme à l'intellect suscite le renversement du rapport entre l'intellect et la raison pour rebaptiser cet intellect en entendement et y produire un enchaînement des raisons, au lieu d'analyser la raison par laquelle cet enchaînement lui-même peut se mettre en oeuvre; de même, la fantaisie tend à se confondre avec la glande pinéale et à se dissocier en imagination et en sens, au lieu de maintenir un travail synthétique dans la sensibilité. Kant renversera cette orientation cartésienne, dans la *Critique de la raison pure*. En effet, l'analytique fait place à un travail synthétique de l'entendement par rapport à la sensibilité et la dialectique introduit la discursivité (l'analyse) dans les idées mêmes de la raison. En accentuant la vie par rapport à la pensée, Ficin a, lui aussi, opéré une synthèse en faisant appel à la sensibilité et il a instauré une analyse intellectuelle de l'Un, tel qu'il informe la vie de l'âme. Il s'agit, respectivement, de la qualité et de la triplicité de l'Un, que l'âme raisonnable exprime par son mouvement vital. Par contre, la "disparition" de la symbolisation, chez Descartes, ne peut s'élaborer que par la confusion de la raison avec la raison active et l'oubli du fait que la raison comporte une partie passive. En somme, c'est par un processus métonymique exercé à l'endroit d'elle-même et par le rejet corrélatif de son autre partie dans le sensible que la raison s'identifie à la science en tenant à l'écart la pratique, pour s'y rapporter de nouveau au terme du parcours de son ordre des sciences.

moments. D'abord, il y a le centre de la hiérarchie universelle. Ensuite, vient le centre trouvé en l'âme même, par sa raison qui en est la partie intermédiaire. Enfin, survient l'articulation de ce second centre avec le premier, par le retour actuel allant de ce centre rationnel vers Dieu. Dieu est alors le centre universel, par lequel l'âme a été initialement mise au milieu des choses et par lequel elle a reçu son propre centre rationnel pour convaincre, par des arguments platoniciens, ceux qui ne s'inclinent pas devant la seule autorité de la loi divine. L'âme "souhaite comprendre l'ordre de l'univers, ordre dans lequel elle est elle-même comprise"¹⁸⁹. C'est parce qu'elle est comprise qu'elle comprend, non l'inverse. Jamais sa compréhension ne se détache complètement de l'ordre de l'univers et ne trouve cet ordre uniquement à travers le sien.

Cependant, pendant que l'âme se trouve guidée par une telle compréhension, elle fonde sa raison dans sa vie, c'est-à-dire dans son triple mouvement central qui met en oeuvre l'ordre lui-même qui est compris et qui l'éclaire pendant son raisonnement. C'est l'âme, par sa vie, qui s'unit à Dieu alors qu'elle raisonne et non cette raison seule. Dès lors, la vie de cette âme et l'unité de Dieu, en s'unissant, n'ordonnent pas tant les parties de l'univers et celles de l'âme qu'ils donnent un dynamisme à cette mise en ordre. C'est le rythme que nous donne Ficin, à travers l'ordre, et c'est l'idée même du mouvement qu'il nous rend ainsi disponible, même si, selon cet ordre, le mouvement se réduit, ultimement, à son essence, c'est-à-dire au repos¹⁹⁰. En effet, si l'intelligence qui se communique à l'âme lui indique l'immobilité, du fait que ce qui est mû par elle "se meut en fonction du repos, c'est-à-dire en fonction

¹⁸⁹"Oportet autem ordinem universi comprehendere, quo et ipsa comprehensa est", TP, T.3, L.18, 202

¹⁹⁰TP, T.1, L.8, 325

d'une certaine stabilité de la puissance motrice"¹⁹¹, la stabilité se fonde dans l'unité qui en est le principe et à laquelle la vie de l'âme s'unit. En somme, c'est l'Un et l'union de l'âme à lui, par la vie, qu'il s'agit de comprendre pour comprendre le repos inhérent à l'ordre des formes, découlant de l'intelligence, et le raisonnement de cette âme, reprenant en elle-même les idées de l'intelligence. Passant de l'âme à la raison, en l'âme raisonnable, le triple centre de la hiérarchie universelle se présente donc comme un triple moment mettant en évidence le processus même que comporte l'idée de cette hiérarchie.

En effet, Ficin, met en évidence le processus hiérarchique lui-même, en tant qu'il dé- et re-hiérarchise l'univers lui-même, tel qu'il se tient dans son unité rationnelle d'où la qualité peut tirer son origine. Si la raison meut le corps par la qualité, c'est bien parce que, en même temps, l'ordre rationnel aperçu s'enracine dans la vie de l'âme qui le rend processuel, en départageant en elle-même, lors de son union à Dieu, cette raison et l'irrationalité qui en émane par l'union de l'âme au corps, du fait que l'âme l'anime et que son centre rationnel, en s'y trouvant entraîné, donne lieu à la fantaisie par laquelle s'aperçoit la qualité. Il n'est donc pas tant question d'une hiérarchie qui peut être rationnellement aperçue, en son dynamisme même, que d'une hiérarchie s'apercevant symboliquement, du fait de cette médiation *a priori* par son idée. En effet, elle n'est hiérarchie qu'à partir de l'idée qui en devient possible par le fait du processus de dé- et re- hiérarchisation qui, seul, rend possible l'accès à la hiérarchie produite. Par cette idée de la hiérarchie que l'âme trouve en Dieu, en atteignant cette hiérarchie rationnellement ordonnée, l'âme revient vers elle-

¹⁹¹"Mouetur, inquam, propter statum, id est propter quamdam motricis virtutis stabilitatem", TP, T.1, L.1, 60

même chargée de l'image qu'elle a produite de cette hiérarchie, par son union avec Dieu, afin de la dégager d'elle-même, comme si elle l'avait créée.

En ce sens Trinkaus a raison de souligner que l'autonomie de l'homme n'est pas complète, alors que l'homme cherche à devenir lui-même Dieu, mais que "given the proper instruments and material, mankind could recreate the universe itself"¹⁹². Cependant, il faut aussi noter en quoi il s'agit d'une spéculation: celle-ci naît de la finitude de l'homme et se porte au-delà des possibilités de sa pratique actuelle¹⁹³. Si l'homme ne créait pas et n'était pas ainsi créé par Dieu, il ne pourrait pas recréer spéculativement ce qui n'est, finalement, que l'oeuvre de Dieu, non de l'homme. Ainsi, naît une nouvelle image du monde, créée et comprise par l'âme, à partir de l'idée et non d'une conception pure s'attachant, par cette idée, à l'ordre qui en résulte. En effet, ici, l'idée est liée à l'image du monde produite par le mage, "dont Ficin dit qu'il est *mundiculator*, c'est-à-dire, qu'il met en valeur le champ entier du monde"¹⁹⁴.

Pourquoi, dans ce processus de procession et de conversion, l'âme ne se réduit-elle pas à une interprétation rationaliste d'elle-même? En effet, deux considérations le feraient penser: 1. la raison est le centre propre de l'âme, 2. la compréhension de l'ordre de l'univers est considéré comme étant supérieure à

¹⁹²Trinkaus, Charles. "Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy", p.149, in Eisenbichler, K. and Pugliese O. Z., *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, pp.141-153. Par contre, il serait faux de nier la créativité présente chez Ficin, du fait que cette autonomie n'est pas complète, comme celle que l'on trouve chez Descartes, par exemple. Il faut renverser le problème afin de ne pas sombrer dans un jugement arbitraire qui disqualifierait la première genèse de l'autonomie de l'homme: l'autonomie cartésienne aurait-elle pu exister s'il n'y avait eu l'autonomie renaissante, si incomplète fut-elle, en particulier chez Ficin?

¹⁹³La spéculation apparaît comme un résidu. C'est d'elle et de ce statut résiduel qu'il sera question avec le texte *Quaestiones quinque de mente*, lorsque nous l'aborderons.

¹⁹⁴Gusdorf, Georges, "Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)" dans la série: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, Paris, 1967, p.451

cet ordre, du fait que cet ordre procède de l'intelligence¹⁹⁵. La réponse est double, formelle (ou ordonnée) et causale (ou dynamique), cette dernière étant appelée à intégrer la première dans la vie présente.

Du point de vue formel, s'il est bien question de la raison par laquelle l'âme s'explicité comme âme humaine, en trouvant son propre centre au sein d'elle-même, lors du deuxième moment, cette raison ne peut pas être isolée du statut accordé à l'âme, lors du premier moment. En effet, l'âme elle-même, telle qu'elle a été mise au milieu de l'univers, se trouve indirectement engagée lors de l'illumination, cernée au livre douze, de telle sorte que l'intelligence rationnelle n'apparaît qu'en étant renvoyée à l'antériorité de la vie en l'âme. C'est par cette vie que l'âme est raisonnable et peut, par cette raison, parvenir à cette illumination divine. L'âme se définit avant tout par cette vie, c'est-à-dire par sa puissance interne de se mouvoir qui est mise en jeu dès le premier moment. C'est en ce sens que l'âme peut être dite raisonnable: "une vie qui comprend en raisonnant et qui anime le corps dans le temps"¹⁹⁶. Comprendre, cela signifie "être informé par l'intelligence divine"¹⁹⁷. Dès lors, l'âme raisonnable est une vie qui est informée par Dieu dans son raisonnement et qui anime le corps dans le temps. Ce n'est donc pas la seule raison mais aussi cette âme qui, par sa vie, cherche l'illumination. D'où l'exigence de tenir compte aussi du corps, que l'âme rend plus parfait en l'informant tout comme elle est informée par Dieu en raisonnant. Cependant, il n'est pas seulement question de la forme mais de l'acte, c'est-à-dire du dynamisme imprégnant cette forme (par laquelle l'ordre est produit).

¹⁹⁵TP, T.2, L.14, 276

¹⁹⁶« Vita et intelligens discurrendo, et corpus vivificans tempore », TP, T.1, L.3, 142

¹⁹⁷"Neque aliud quicquam esse quod intelligere dicimus quam ab intelligentia divina formari", TP, T.2, L.12, 151-152

Aussi, du fait que la définition de l'âme raisonnable comporte une animation du corps dans le temps, c'est-à-dire dans la vie présente, une nouvelle difficulté se pose: "à aucune intelligence n'a été donné un corps plus exigeant qu'à l'âme humaine"¹⁹⁸. C'est dans la vie présente qu'il s'agit d'introduire la question de l'illumination afin d'inclure le corps en cette illumination, de par la définition même de l'âme raisonnable. D'où la recherche des signes de l'immortalité de l'âme et tout le combat théologique de Ficin contre les objections portées à l'encontre de cette immortalité. Il s'agit d'affirmer non seulement la permanence de la vie de l'âme humaine dans l'illumination qui accompagne le raisonnement, mais aussi de la répandre en la vie présente, là même où il est si facile de la contester.

Telle est la différence profonde entre Plotin et Ficin: la permanence de la vie de l'âme dans l'expérience de l'illumination. Toute la différence entre l'âme raisonnable et Dieu, c'est-à-dire entre sa vie et l'Un, se résume alors à l'union mystique, mais en se mesurant à l'aune de la difficulté, c'est-à-dire de l'écart par rapport à l'Un, qu'elle rencontre en la vie présente. Cette difficulté exige la mise en évidence du dynamisme par lequel l'Un se relie à lui-même, à travers l'âme qu'il crée, en restant Un. Ce dynamisme de l'Un se nourrit de l'engagement de la vie de l'âme en lui lors de l'union de cette âme avec lui. Or, cette unité peut être dite symbolique plutôt que rationnelle, puisque, en s'établissant par l'union de l'âme à l'Un, elle soumet la raison à la transformation de la vie de l'âme et de son information par l'Un, considéré selon l'état du dynamisme de son unité. C'est en fonction de ce dynamisme de l'Un, plus particulièrement en fonction de l'écart

¹⁹⁸"nulli menti corpus fuisse tributum onerosius quam humanae", TP, T.3, L.16, 131

virtuel par rapport à lui-même où le temps et l'espace¹⁹⁹ prennent place, que s'énonce le multiple et que se pose le problème de l'absence du bien²⁰⁰.

En effet, le multiple ne se réduit pas à une simple procession à partir de l'Un et il n'est pas seulement appelé à s'y convertir. Il offre aussi une résistance propre²⁰¹, venant de l'âme qui s'unit à l'Un. Enfin, du fait qu'il découle initialement, pour l'âme, de la successivité des idées à laquelle sa raison est contrainte, la résistance de ce multiple s'offre à sa remise en question par l'effort rationnel. De cette façon, l'altérité véhiculée par la multiplicité, qui était essentiellement intelligible chez Plotin, entre dans le champ de la sensibilité et intègre réellement cette sensibilité au processus hénologique, en particulier en constituant la qualité comme une hypostase afin d'établir un rapport vital et ontologiquement engagé de l'âme envers le corps. De même, la résistance en découlant introduit l'idée d'une médiation dans le rapport de l'Un à lui-même, bien que cette médiation ne puisse venir que du multiple qui en est l'inversion, au sens d'une image inversée dans le miroir que lui offre sa création. Cette résistance n'est pas seulement formelle, du fait qu'elle survient par l'âme, mais

¹⁹⁹En effet, la totalité de l'ordre des choses apparaît comme un intermédiaire qui naît dans l'écart métaphysique entre Dieu et chacun des corps. Voir TP, T.1, L.4, 167. Ce tout est triple: ange, âme et matière du monde. Il se caractérise, respectivement, par l'ordre (non seulement intelligible mais première idée de Dieu), la vie (le mouvement, tel qu'il se fait par le temps avant de se faire par l'espace), la qualité (se confondant avec le corps et l'extériorité mutuelle de ses parties).

²⁰⁰Comme nous le verrons, à l'instant, il n'y a plus, pour Ficin, d'autre mal que le moindre bien, puisque la matière elle-même est bonne, dans la mesure où elle désire le bien. Or, ce désir du bien précède toute invite de la raison, de telle sorte que le désir de l'intelligence a lieu en raison du bien. Voir TP, T.1, L.1, 74-75. A l'inverse, Descartes instaurera d'emblée un mal épistémologique, l'erreur, qui permettra d'alimenter son doute afin d'atteindre la vérité indirectement, du fait de ce détour. Cependant, ce détour cartésien est tout entier au sein de la démarche épistémologique au lieu d'être un détour par le bien. En ce sens, la rupture de la dépendance du vrai par rapport au bien est fondamentale, pour Descartes, afin de mettre en oeuvre, corrélativement, la différenciation épistémologique entre l'erreur et le doute qui préside à sa recherche scientifique de la vérité. C'est ce que traduira sa conception de l'ordre des sciences, où la morale vient en dernier au lieu d'être le point de départ, comme c'est le cas chez Ficin.

²⁰¹En particulier, par le double fait suivant: 1. à aucune intelligence n'a été donné un corps plus exigeant qu'à l'âme humaine, 2. l'immatérialité relative du corps humain, par rapport aux autres corps, s'enracine dans la rationalité qui, en l'homme, "n'est pas autre chose que l'animalité elle-même élevée à l'acte de raison", "animalitas ipsa in actum rationis educta" TP, T.1, L.8, 309

elle est aussi matérielle, du fait que la matière même est valorisée et que le rapport de l'âme à celle-ci s'effectue par certaines opérations de l'âme, non par sa substance. En effet, les âmes raisonnables "sont unies par les opérations, certes pas par toutes, mais par les plus humbles, et cela non pas par force, mais par l'amour"²⁰². Par conséquent, la résistance octroyée au multiple par l'âme répond, alors, au dynamisme que l'âme apporte à l'Un. Cependant, ceci vaut dans les limites de l'exigence par laquelle cette résistance inverse l'Un, dont elle procède et auquel elle est appelée à se convertir. En effet, si la source du mal a pu sembler être dans la matière²⁰³, c'est à l'âme, en son union avec l'Un, d'en rendre compte par elle-même à travers la transformation de sa rationalité en irrationalité, du fait qu'elle anime le corps humain, ce corps si exigeant. De plus, si l'on considère le statut lui-même accordé à la matière, chez Ficin, il apparaît qu'elle ne peut être qu'une source toute relative du mal, puisqu'elle se définit avant tout comme un moindre bien: "la matière elle-même est bonne dans une certaine mesure, parce qu'elle désire le bien, c'est-à-dire la forme, parce qu'elle est susceptible de recevoir le bien, parce qu'elle est nécessaire à un univers bon"²⁰⁴. Ainsi, la bonté surpasse l'intelligence, puisque la matière première, en étant informe, se trouve au-delà de l'ordre des formes issu de cette intelligence. Le bien fait découler de lui-même, en s'amoindrissant, la source du mal que Plotin situait dans la matière. Non seulement l'intelligence n'est désirée qu'en fonction du bien mais le bien apparaît comme la cause première des choses,

²⁰²"Sunt autem conjunctae paer operationes, non quidem per omnes operationes, sed infimas, et id quidem non vilentia, sed amore"; TP, T.2, L.10, 65

²⁰³*Ennéade #1, 8, 8*; en ce sens, Ficin poursuit le double mouvement amorcé dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*: la préséance de l'amour (et de la vie qu'il implique) sur l'intelligence et la prise en charge, par l'intelligence, du mal qui, autrement, était attribué à la matière. C'est ce qui rend possible la mise en forme de ce qui, autrement, ne serait que chaos et pure multiplicité. Un tel monde, par conséquent, est d'emblée centré sur l'homme.

²⁰⁴"Ipsa tamen materia bona est quodammodo, quia boni, id est formae appetens, quia ad bonum suscipiendum exposita, quia bono necessaria mundo.", TP, T.1, L.1, 71

"avant toute invite de la raison"²⁰⁵. Par conséquent, l'union de l'âme à l'Un est un acte, celui d'unifier, au sens religieux du terme, et cet acte évalue son efficacité par sa capacité de rendre compte de l'exigence de son corps au moyen de sa propre vie.

L'âme communique sa vie au corps tout comme Dieu, à la fois Un et Bien, se communique à la matière même de l'univers que cette âme met en mouvement. L'exigence de définir cette âme raisonnable en tenant compte du corps entraîne l'humilité de l'intelligence humaine plutôt que son affirmation comme une intelligence pure (essentiellement angélique), tandis que la résistance de ce corps, ainsi inclus par l'âme dans la définition d'elle-même, implique l'engagement ontologique de cette âme à l'égard du corps et non seulement à l'égard d'un reflet d'elle-même²⁰⁶. En effet, Ficin rapporte en ces termes le propos de Plotin pour signifier en quoi la position de ce dernier est différente de la sienne: l'âme, selon Plotin, "comprend l'être irrationnel au-dessous d'elle-même, non de soi et du corps, mais du corps et d'une espèce d'image vitale d'elle-même"²⁰⁷. En somme, la valorisation de la matière s'inscrit dans l'union dynamique de l'âme à l'Un, alors que l'Un infléchit l'intelligence et la vérité qu'elle recherche par le bien et la volonté qui s'y adresse: "comprendre ne nous suffit que s'il s'agit de bien comprendre et de comprendre le bien"²⁰⁸. L'âme raisonnable se définit par sa vie, telle qu'elle est informée par l'Un auquel elle est unie, et elle s'inscrit, à la fois, dans une sorte d'exil permanent hors de l'intelligence pure et dans un engagement ontologique non moins permanent à

²⁰⁵"bonum vero etiam ante omne rationis incitamentum", TP, T.1, L.1, 72

²⁰⁶Contrairement à ce que propose l'*Ennéade* #3, 9, 2, de même que #4, 5 et #4, 3, 27

²⁰⁷ "permanens in seipsa non ex se et corpore, sed ex corpore et suo quodam vitali simulacro unum sub se irrationale animal composuerit" TP, T.3, L.15, 67

²⁰⁸"intelligere est non sufficiat nobis, nisi et bene et bonum intelligamus", TP, T.1, L.1, 72

l'égard du corps, ce qui, dans ce dernier cas, lie intrinsèquement la question de l'irrationalité à celle de la rationalité et fait naître la qualité comme un moyen terme entre l'âme et le corps. Telle serait la modification essentielle que Ficin apporte à la hiérarchie néoplatonicienne afin qu'elle réponde à l'affirmation de la dignité humaine par le centrement effectif, parce que "affectif", de l'âme au sein de cette hiérarchie. En effet, Ficin écrit, au sujet de la fantaisie et de sa formation du corps par les émotions, : "selon la diversité des sentiments, elle produit dans les membres des qualités diverses: ainsi la colère produit la chaleur, la rougeur..."²⁰⁹

De plus, tout comme la hiérarchie est soumise à son idée et tout comme l'ordre intelligible de cette hiérarchie se ramène au dynamisme de l'union de l'âme à Dieu, la qualité ne surgit entre le corps et l'âme que par l'ébranlement vital de l'âme, où cet ordre se produit, alors que la raison de cette âme déborde en irrationalité. L'âme s'unit au corps alors que sa raison, en tant qu'elle tient son mouvement de cette âme, le meut par la qualité. Ce mouvement a lieu par la forme divisée dans la matière, par laquelle la qualité issue de l'âme se présente aux sens, et par l'enchaînement des corps par lequel la nature véritable se trouve ainsi qualifiée. Cette nature se constitue alors comme une âme irrationnelle issue du débordement de l'âme raisonnable vers ces corps.

Par cette condensation des sens et de la nature dans la qualité, la hiérarchie ficinienne surgit de la hiérarchie plotinienne. La perte d'un échelon hiérarchique, par la condensation des sens et de la nature, et/ou l'attribution effective du statut d'hypostase à cet échelon dans l'émanation néoplatonicienne,

²⁰⁹"Siquidem pro affectuum diversitate diversas qualitates producit in membris: ira, clorem, rubedinem..." TP, T.2, L.13, 232

par la qualité, sont une même chose. Celle-ci surgit en même temps que l'âme occupe non seulement un rang intermédiaire entre le sensible et l'intelligible²¹⁰, mais en est le centre même ainsi que celui de l'ordre métaphysique de l'univers, en particulier des trois questions ontologiques, Dieu, Ame et Corps, qui deviennent accessibles à la raison de cette âme.

Par le fait même, quoique de façon indirecte, Ficin rend le corps, à la fois, relativement plus complexe, dans cette hiérarchie universelle, et plus voisin de l'unité universelle et éternelle, par laquelle l'âme s'unit à Dieu, en passant par l'intelligible. Réciproquement, ce dangereux voisinage rend indirectement et plus fortement présente la multiplicité dans l'unité elle-même. Si le corps était dans l'âme, chez Plotin, il l'est davantage chez Ficin. Plus encore, il acquiert une dimension propre, puisque l'irrationalité qui surgit de l'âme, par son union à ce corps, lui octroie une résistance. Celle-ci provient non seulement de la reconnaissance de la mortalité d'une telle âme irrationnelle comme image de l'âme raisonnable mais aussi de l'affirmation de l'engagement ontologique de cette âme raisonnable envers ce corps par une telle âme irrationnelle, donc mortelle. Cette résistance vitale de la mort à l'amour a lieu même si elle n'est que passagère, du fait que cette âme mortelle se mesure à l'âme immortelle, c'est-à-dire à cette âme raisonnable. Ainsi, paradoxalement, c'est en développant un discours sur la mortalité de l'âme irrationnelle qui procède de l'âme raisonnable, que Ficin nous entretient de l'immortalité de cette dernière.

Cependant, cette âme mortelle est là, de telle sorte que la présence d'une sorte d'affectivité engage la raison dans une distinction entre elle-même et

²¹⁰ *Ennéade* #4, 8, 2

l'irraison au sein même de la vie de l'âme. C'est par cet élan symbolique, inhérent à la vie de l'âme, que Ficin peut combattre, dans la vie présente, ceux qui réduisent l'âme humaine à leur thèse, en affirmant sa mortalité et en niant son immortalité. En effet, si le mélange du corps à l'âme, alors que l'âme s'unit à Dieu, engage un corps plus complexe et ébranle la hiérarchie elle-même, il apparaît tout aussi nécessaire, inversement, de tempérer la négation qui porterait sur l'émergence globale de cette hiérarchie, alors qu'elle émane de l'Un et s'inverse en produisant le multiple. Cette négation s'impose par l'affirmation substantialiste des composantes de cette hiérarchie, lorsqu'on privilégie l'usage de l'intellect, et par l'exclusion de l'appel lancé par la vie future (mettant en jeu la question de l'immortalité de l'âme) indépendamment de la vie présente, ce qui laisse croire à la seule mortalité de l'âme et à sa réduction au corps. La problématique ficinienne comporte la régularisation de cette négation, du fait que la substance ne vaut que par le lien de la substance à elle-même afin d'en assurer l'unité. Aussi, Ficin peut se porter au devant de ceux qui partent de cette négation et ignorent tout de cette problématique. C'est parce que Ficin la leur donne qu'il s'attend à ce qu'ils la prennent. Ce n'est pas parce qu'ils la demandent qu'ils la reçoivent, puisque leur position indique qu'ils ne la demandent pas et que, s'ils la demandent, c'est en s'en tenant seulement à cette négation. Par exemple, Ficin décrit de quelle façon l'enfant obtient un fruit de sa mère: "L'enfant voit, demande, reçoit. Il reçoit, dis-je, non seulement parce qu'il demande, mais aussi il demande parce qu'il est destiné à recevoir. La mère ne consent pas à donner parce que l'enfant veut recevoir, c'est l'inverse qui a lieu"²¹¹.

²¹¹"Filius videt, petit, accipit; accipi, inquam, non solum quia petit, sed petit etiam quia sit accepturus. Neque vult dare mater postquam filius velit accipere, sed e converso"; TP, T.2, L. 13, 244

Ficin ne considère donc pas principalement les rapports humains sur le mode conceptuel d'un développement individuel valide pour tous²¹², mais sur un mode relationnel²¹³. Pour Ficin, comme le signale Meylan²¹⁴, l'amour platonique et l'amour socratique forment une continuité bien établie. C'est Pic et non Ficin qui nous fait pénétrer dans le domaine de l'amour purement platonique. Par conséquent, c'est seulement chez Pic que la raison peut se séparer de plus en plus du corps et se considérer de plus en plus elle-même afin d'accéder aussi à la dignité de sa nature. Descartes ira beaucoup plus loin en recherchant non seulement une âme pure mais en identifiant l'âme à la pensée et, par là, à la séparation initiale de la raison par rapport au corps. Par contre, chez Ficin, la raison n'a pas immédiatement une telle portée métaphysique, puisque c'est l'âme elle-même qui, par sa vie, se meut et articule le champ métaphysique où ce corps prend place. C'est seulement alors, dans ce cadre déjà métaphysique, qu'il est question de l'approche proprement épistémologique, ce qui sera spécifiquement mis en évidence par le texte *Quaestiones quinque de mente*. En effet, la contemplation implique la pensée, telle qu'elle constitue ses objets, certes, mais elle ne se pense pas sans l'amour qui les lie activement ensemble: "the contemplation to which Ficino refers involves not only the thought which actively constitutes its objects, but also the love which actively binds them together"²¹⁵

²¹²Comme le proposera Descartes, en affirmant que nous avons tous été enfants avant d'être adultes. De cette façon, il peut faire passer la ligne de démarcation entre ceux qui, comme lui ou par sa médiation, prennent leur distance par rapport au langage ordinaire et à la vie quotidienne, afin de douter, de parvenir au *cogito* et de développer le savoir.

²¹³Le lieu du clivage entre l'intersubjectivité et la subjectivité est ici. Il est important de remarquer que l'affirmation de la subjectivité affecte l'ensemble des relations possibles, tout comme la relation réelle peut se formuler intersubjectivement en n'offrant que des subjectivités possibles.

²¹⁴Meylan, Ed.-F., "L'évolution de la notion d'amour platonique", p.426, dans *Humanisme et Renaissance*, 1938, T.5, pp.418-442

²¹⁵Lohr, Charles H., "Metaphysics", p.574, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Quentin Skinner, Eckhard Kessler; Associate Editor, Jill Kraye. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638

En ce sens, l'amour platonique est un amour intellectuel mais cet intellectualisme ne se pense pas sans l'amour socratique qui met en tension la vie avec la mort. Aussi, il apparaît que le dynamisme vital de l'âme raisonnable ne se met en évidence qu'en rapport avec l'âme irrationnelle, donc mortelle, alors même que "Saturne, gouverneur de *Mens*, principe de l'Esprit pur, détruit naturellement le règne d'*Anima*, soumis à Jupiter et favorisé par lui"²¹⁶. En somme, ayant choisi la vie plutôt que la pensée pour rendre compte du rapport anthropologique entre l'âme et la raison, Ficin demeure tout de même sous l'emprise (saturnienne) de la pensée qu'il met en oeuvre par sa philosophie et qu'il va chercher à systématiser dans *Quaestiones quinque de mente*. Cependant, ce ne sera qu'après l'intégration morale de l'amour platonique avec l'amour socratique. Cet engagement moral de Ficin s'enracine dans l'engagement métaphysique de la vie à l'égard de la mort, en particulier par la confrontation de la thèse de l'immortalité de l'âme raisonnable que défend Ficin, avec celle de la mortalité de l'âme raisonnable elle-même et non plus seulement de l'âme irrationnelle. Ce rapport entre la vie et la mort, affirmé depuis la vie mais en tenant compte de la mort, n'est nul autre que le moteur métaphysique par lequel se développe la philosophie de Ficin: l'angoisse spirituelle ou l'inquiétude métaphysique, que de nombreux auteurs ont identifiée²¹⁷, sans pourtant mettre en évidence cette tension interne qui en est la condition de possibilité. Même les

²¹⁶Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz (Genève), Librairie Giard (Lille), 1954, p.164

²¹⁷Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz (Genève), Librairie Giard (Lille), 1954, p.164; Lohr, Charles H., "Metaphysics", p.574, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Quentin Skinner, Quentin & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638; Namer, Emile, *La philosophie italienne*, Seghers, Paris, 1970, 40; Rochon, André, "La dignité humaine selon les penseurs florentins des XVe et XVIe siècles", p. 56, dans Ishigami-Iagolnitzer, Mitchiko (Ed.), *Les humanistes et l'antiquité grecque*, Ed. du CNRS, Paris, 1989, pp.51-56; Trinkaus, Charles. "Humanists Themes in Marsilio Ficino's Philosophy of Human immortality", p.493, in *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist*, Chicago: Univ. of Chicago, 1970, pp.461-504

hésitations de Ficin au sujet de la réception de ses idées se traduisent par cette volonté de faire apparaître la continuité de son oeuvre et par l'inquiétude au sujet de la rupture que son oeuvre peut véhiculer: "he seems especially to have wanted to have his project seen not as something new, but rather as continuing a long tradition of Platonism"²¹⁸.

Mais comment la continuité véhiculée par l'amour peut-elle faire place à la connaissance et à la rupture, par laquelle la pensée la met en oeuvre? Par le progrès de l'Un dans le multiple comme en un miroir qu'il crée, par sa volonté. Ce miroir supporte l'émanation intellectuelle de son image dans ce miroir ainsi que la conversion mentale du regard exercé par cette image. Ce regard exercé par l'image est alors restitué au visage par lequel l'Un s'y forme en s'y inversant. L'union vitale de la volonté de l'âme à Dieu (l'Un-Bien) passe aussi par cette mise en oeuvre intellectuelle de la pensée, de telle sorte que l'amour intellectuel, que Dieu peut avoir pour sa propre volonté, se retrouve aussi chez les hommes. Il s'agit de l'amour platonique, par lequel, chez l'homme et entre les hommes, se retrouve le rapport entre l'auteur et l'oeuvre qui s'instaure entre Dieu et le monde. Le dialogue théologique entre l'âme et Dieu se poursuit entre les hommes²¹⁹. L'homme est esprit et, comme esprit, il aime et se trouve dans la personne aimée

²¹⁸Lohr, Charles H. "Metaphysics", p.576, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Quentin Skinner, Quentin, & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638. Ce sera exactement l'intention inverse qui animera Descartes, lorsqu'il hésitera à faire connaître ses idées à cause du problème de leur réception et de la référence à la rupture que Descartes veut établir par rapport à l'Ecole.

²¹⁹Le même thème revient dans une lettre adressée à Corsini et décrivant la réciprocité de l'amour: "Whoever loves passionately in some way takes himself from himself and gives himself up to his beloved, so the beloved if be right minded, cherishes the lover as his own. For every one should hold dearest what belongs to him. The beloved also knows that if like is to be rendered for like, man must be given for man, and, of course, will for will.

Now, the lover fashions in his mind the image of the one he loves, and so his mind becomes, as it were, a mirror in which the form of the beloved is reflected. Since the beloved recognizes himself in the lover, he is compelled to love him", *The Letters of Marsilio Ficino*, Translated from the Latin by Members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1975, vol. 1, p.197.

pour en être aimé en retour. La réciprocité de l'amour entre l'homme et Dieu se poursuit par la réciprocité de l'amour entre les hommes.

Dans la mesure où cet amour est platonique et, par là, intellectuel, c'est le principe de ressemblance qui préside à son cours. Kristeller²²⁰ peut donc, à juste titre, apercevoir dans l'amour platonique la promotion de l'idéal d'un amour spirituel se distinguant de l'amour ordinaire. En tant qu'il est intellectuel, l'amour de l'âme raisonnable pour Dieu, c'est-à-dire l'amour de chaque âme humaine pour Dieu, se répercute entre les âmes humaines. Cependant, en tenant compte de l'infléchissement de cette idée par ses différents modes de réalisation, il apparaît important de faire une distinction entre le point de vue universel de l'espèce, auquel fait appel l'idée de l'amour platonique sous son aspect intellectuel, et sa restriction à des limites concrètes comme celles liant les membres de l'Académie platonicienne de Florence, par exemple.

D'une part, l'idée de l'amour platonique a inspiré toute une littérature sur l'amour et elle a permis de renouveler l'interprétation du concept d'humanité à travers la théorie de l'amour universel: aimer ses égaux dans l'espèce, c'est se prouver qu'on est membre de l'espèce entière. En ce sens, c'est un rapport vertical de l'âme individuelle à l'espèce, saisie par l'intellect dans le rapport de cette âme à Dieu, qui se transpose dans un rapport horizontal des âmes humaines entre elles, du fait de leur communauté par l'espèce. C'est dans ce contexte qu'il est possible d'isoler une relation amoureuse particulière et d'y apercevoir un cas ou, plutôt, un événement d'espèce. Comme le fait remarquer Festugières, "dès qu'il aime, l'amant ne pense plus à soi; mais à l'amie: et par

²²⁰Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York: Columbia Un. Press, 1943, pp.12-13

suite il ne pense plus en soi"²²¹. D'une certaine façon, celui qui aime, du fait que son esprit est dans la personne aimée, meurt en aimant, puisqu'il ne vit plus en lui-même, si ce n'est en la réflexion de soi en l'autre que trouve alors son esprit. Aussi, celui qui aime se retrouve dans une dépendance à l'autre qui doit aimer réciproquement (contre-aimer, si je puis dire) afin de ne pas le laisser mort et lui permettre de ressusciter, en retrouvant ainsi son corps qui peut être emporté, lui aussi, dans le mouvement intellectuel par lequel l'âme se réfiéchit en elle-même²²². L'autre homme apparaît non seulement comme le lieu spirituel où je me trouve par mon amour mais aussi comme le lieu où ma mortalité même, issue du rapport de mon âme raisonnable à mon corps, se trouve rapportée à l'immortalité de mon âme raisonnable.

Par conséquent, du point de vue de l'espèce, l'amour intellectuel permet d'aimer l'autre par un mouvement intellectuel distinct du mouvement corporel, tout comme "Ficino also held that the soul could not attain knowledge of God and thereby become Godlike until it had separated itself from the body"²²³. Réciproquement, le contre-amour de l'autre permet la résurrection et relance l'élan de l'âme vers Dieu qui a présidé à l'amour initial qu'elle a eu non pas tant

²²¹Festugières, J.. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIème siècle*, Paris, 1941, p.196

²²²Comparativement à Ficin, Descartes a un point de vue structural plutôt que dynamique et il fait intervenir l'imagination en plus de l'entendement (comme dans les mathématiques) pour rendre compte de l'amour comme "du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre". Voir l'article 80 des *Passions de l'âme*. Par conséquent, chez Descartes, l'amour n'a pas la portée métaphysique (propre au seul entendement selon Descartes) qu'il a chez Ficin par la vie de l'âme. Ainsi, Descartes rejoint la conception du sentiment religieux et des exercices spirituels de Saint-Ignace. Voir Gueroult, Martial, Descartes selon l'ordre des raisons, Tome 2, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp.226-227, note 26. La différence principale entre Ficin et Descartes est ici: l'homme se définit par le dynamisme vital propre au sentiment religieux, chez Ficin, et par le dynamisme de la pensée, chez Descartes.

²²³Kraye, Jill. "Moral philosophy", p.350, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Skinner, Quentin & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.303-386

pour l'autre que pour Dieu en aimant cet autre: "we were not to love them for themselves but rather to love God in them"²²⁴. En ce sens, Kristeller peut écrire: "Ficino's notion of Platonic love, that is, of the spiritual love for another human being is but a disguised love of the soul for God"²²⁵. De fait, ce "déguisement" s'explique rationnellement par un double détour, au lieu d'être seulement la simple propagation intellectuelle d'une pure contemplation dans et malgré ce bas monde. Selon ce point de vue intellectuel, tout homme ne se définit que par l'idée d'homme, de telle sorte que celui qui vit sur terre doit retourner à cette idée pour ne plus être séparé de Dieu et, par Dieu, ne plus être séparé de lui-même, puisque, ultimement, c'est l'intelligence divine qui a cette idée. Ce double souci de mettre en oeuvre la séparation, par l'intellect, et de chercher à ne plus être séparé, par contre, n'est que la manifestation de la volonté qui, au sein de l'amour, lie mutuellement les hommes. La séparation de l'âme d'avec Dieu ne vaut que par leur union, du moins dans la vie présente.

D'autre part, il est possible d'envisager l'amour platonique, autrement que par ce rapport vertical de l'âme individuelle à l'espèce, saisie par l'intellect dans le rapport de cette âme à Dieu, alors que ce rapport se transpose dans un rapport horizontal des âmes humaines entre elles. En effet, il y a aussi la médiation concrète de l'Académie platonicienne qui intervient et qui modifie cette universalité saisie intellectuellement au niveau de l'espèce. En ce sens, l'amour platonique n'apporte pas seulement un amour spirituel mais l'amour d'un "spirit of free inquiry"²²⁶. Si, historiquement, la contrainte liée à la rigidité de

²²⁴Kraye, Jill, *ibidem*, 1988, 354

²²⁵Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its sources*. New York: Columbia University Press, 1979, 61

²²⁶Cassirer, Ernst. "Ficino's Place in Intellectual History", in *Journal of the History of Ideas*, vol 6, 1945, p. 488

l'expression purement intellectualiste de l'amour platonique s'est évanouie, tout comme cette idée de l'amour platonique a perdu son sens, l'Académie platonicienne a néanmoins fourni "the first great example of an entirely free organization of philosophical and scientific thought"²²⁷. C'est cette atmosphère de liberté qui a persisté. De même, l'idée du rythme inhérent au monde a continué de se maintenir, une fois que la conception de l'homme s'est libérée d'une sujétion à l'idée d'ordre véhiculée par une hiérarchie universelle. Cela a permis non seulement d'affirmer l'indépendance de l'homme à son égard ou son libre mouvement en celle-ci mais aussi, comme le proposera Descartes, de la fonder dans la connaissance qu'en a l'homme. Or, si des rapports concrets interviennent entre les hommes, il se pourrait aussi que ce que vit chaque homme ne se réduise pas à l'interprétation purement intellectualiste que semble véhiculer de prime abord l'idée de l'amour platonique, en nous maintenant au niveau d'une universalité de l'espèce. Ces rapports concrets entre les hommes semblent être le lieu d'expression de la singularité propre à l'affectivité qui s'y génère.

C'est du moins ce qui apparaît dans les lettres de Ficin, où l'on ne retrouve pas seulement l'exposition du mécanisme par lequel l'amour de l'âme pour Dieu se répercute entre les hommes mais aussi les désignations précises des personnes concernées par cet amour, en particulier Cavalcanti. C'est ce même Cavalcanti qui a incité Ficin à écrire le *Commentaire sur le banquet de Platon* et qui y prend part²²⁸. C'est entre des hommes, à travers les événements rappelés

²²⁷Cassirer, Ernst, *ibidem*, 1945, p. 48

²²⁸Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, 1469, trad. par Raymond Marcel, Les Belles lettres, Paris, 1956, 11, 12, 16, 20, 21, 29, 30, 34, 39, 41, 43, 44, 50, 84, 106, 134, 136, 137, 167, 201, 240, 265. Il s'agit de Giovanni Cavalcanti. Cependant, il y a aussi Guido Cavalcanti, le poète, que Ficin fait intervenir au septième discours du *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Ici, l'inscription des rapports humains dans l'orientation néoplatonique de Ficin montre ses excès, comme le signale Ciavolella. "Ficino did not just force a Neoplatonic reading of Cavalcanti's text -

et les exigences posées, dans les limites imposées par le caractère concret de ces rapports humains, que l'amour platonique circule. La *Théologie platonicienne* n'échappe pas à ce dynamisme et à la réciprocité sensible qui le motive. Au livre six, ce point tournant où Ficin aborde enfin l'âme raisonnable comme étant l'âme spécifiquement humaine, c'est une exigence posée par Cavalcanti qui donne le point de départ de tout le deuxième moment qui aboutira à l'illumination divine, au livre douze, que l'inspiration augustinienne imprègne de part en part. En effet, Cavalcanti ramène à cinq les opinions sur l'âme et il place Ficin devant l'exigence de rejeter les quatre premières pour obtenir l'accord de tous sur la dernière, par laquelle il montrerait alors l'immortalité de l'âme raisonnable. L'âme se définirait comme corpuscule, comme qualité de ce corpuscule, comme réalité pure, comme réalité encore plus indépendante mais demeurant dépendante de la nature même du corps et, enfin, comme réalité divine.

Que l'on y regarde de plus près et les cinq degrés de la hiérarchie universelle énoncée au livre un réapparaissent mais seion l'homme intérieur²²⁹, du fait que son âme contient la raison de toutes choses et, par là, atteint l'immortalité: l'âme végétative agit dans le corps, l'âme sensitive agit par le corps, l'âme intellectuelle opère par elle-même, l'âme substantielle est indépendante du

that, after all, could only last as long as Neoplatonism remained in vogue - but that he also established the reputation of Cavalcanti as a moral philosopher, against the early interpretations which saw him as a natural philosopher." Voir Ciavolella, Massimo. "Ficino's interpretation on 'Donna me Prega', p.45, in Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Canada, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986, pp.39-45. Ce rapport entre les deux Cavalcanti mériterait certainement plus d'attention pour mieux comprendre le rapport entre la morale et la nature, ainsi que l'ordre des sciences qui, chez Ficin, va de la première à la seconde. Or, cet ordre des sciences est l'inverse de celui de Descartes.

²²⁹Nous passons de la situation centrale de l'âme dans la hiérarchie universelle, à la raison située en l'âme et reprenant intérieurement ce qui apparaissait extérieurement. Descartes en jetant le doute sur la première pourra, lors de la seconde, en tirer le primat de la pensée (et de l'être) et non de la vie (et de l'Un) pour rendre compte de ce que Ficin désigne comme étant le mouvement rationnel de l'âme. Tout le rapport entre l'extériorité et l'intériorité se trouve donc touché.

corps et, finalement, l'âme, en atteignant l'ordre même des choses par son intellect, reçoit des espèces indépendantes de la matière à travers lesquelles elle se trouve unie à Dieu lui-même qui, à la fois, a ces idées de façon simultanée, à ce niveau angélique, et forme cette âme en plaçant, à son centre, cette raison qui ne peut avoir ces idées que de façon successive.

Cette présence simultanée des hommes ouvre l'espace du discours par lequel il peut être question, à la fois, de la hiérarchie universelle, selon l'homme intérieur, et de l'amour platonique, que les hommes partagent entre eux en recevant l'amour intellectuel de Dieu. Par un tel amour intellectuel, Dieu veut sa propre volonté. Cette présence de l'homme à l'homme s'étend non seulement dans les limites d'un espace de discours qui engage l'universalité même des choses mais aussi dans les limites d'une temporalité du discours. Le temps du discours, cependant, ce n'est pas seulement celui du système métaphysique qui se déploie en mettant en jeu un langage qui se transposerait de Platon et de Plotin à Ficin et qui serait repris tel quel par ceux qui l'utilisent. Le temps du discours, c'est aussi la mise en jeu de critères permettant d'opérer des choix, faisant que quelque chose entre ou n'entre pas dans le discours. Ce sont aussi les transformations par lesquelles celui qui parle affecte le référent lui-même à partir duquel il est supposé établir les critères de ses choix. Tel est le rôle attribué à Augustin par Ficin et le nouveau sens que cela apporte à l'âme platonicienne du monde: la référence à l'homme intérieur mais dans le monde, en particulier par l'amour platonique, et la démultiplication de la relation personnelle à Dieu. C'est à Augustin que se réfère Ficin, dès l'introduction de la *Théologie platonicienne*, pour tracer une image de Platon qui soit aussi proche que possible du christianisme. C'est Augustin qui est omniprésent lors de l'illumination divine, au livre douze.

Tout comme Calvacanti intervient pour exiger la formulation de la hiérarchie universelle selon l'intériorité de l'âme humaine et pour faire apparaître en elle la place centrale de la raison par laquelle elle est immortelle, Augustin fournit l'orientation personnelle à donner au contenu pour remplir une telle exigence. En effet, c'est Augustin qui permet de déterminer ce qui, chez Platon lui-même, est une opinion personnelle de Platon, comme la descente de l'âme humaine parée des formes des choses par son créateur, et ce qui est une opinion étrangère qu'il a prise ailleurs, comme le passage des âmes d'un corps à l'autre²³⁰. Cependant, le christianisme proposé par Augustin (et, aussi Thomas d'Aquin) ne reste pas inchangé malgré son rôle de référent, puisque Ficin demande aux théologiens chrétiens de réfléchir plus profondément et d'admettre les âmes des sphères²³¹.

Ainsi, lorsque Ficin rappelle que Platon lui-même, dans le *Timée*, appelle "les théologiens fils de Dieu"²³², il pense à une religion naturelle et universelle dont le christianisme servirait de prototype. Le "connais-toi toi-même" de Socrate indique l'entrée en soi-même par laquelle l'homme intérieur s'apparaît à lui-même et se découvre dans sa relation à Dieu mais au sein du monde. Cette relation n'étant plus une donnée, elle ne relève plus de la grâce de Dieu, en ce qui concerne le rapport de la vie présente de l'âme à l'après-vie, ni du dogme dans la vie présente. En effet, cette relation déborde le domaine de la foi et fait

²³⁰TP, T.2, L.12, 174. Ici aussi, Ficin transforme le propos de celui qui le tient. Or, la rectification de Platon par Augustin semble se transposer dans une rectification de l'orientation naturelle (comme chez Guido Cavalcanti) par l'orientation morale (comme chez Giovanni Cavalcanti), au sens platonicien et néoplatonicien. L'usage de Platon n'est donc pas le même selon que cet usage s'effectue par un rapport chronologique de Ficin, comme chrétien, à Platon ou selon le rapport de Ficin, comme néoplatonicien, à ses contemporains. Ficin serait-il un chrétien platonicien qui platonise le christianisme de ses contemporains?

²³¹TP, T.1, L.3, 165

²³²"Idcirco Plato theologos appellavit Dei filios in Timaeo", TP, T.2, L.13, 237

appel à la raison pour s'affirmer par la dignité humaine. Elle s'effectue à travers la démonstration de l'immortalité de son âme, assurant déjà la permanence de l'homme dans l'après-vie, et le combat théologique à l'encontre de ceux qui la nient, dans la vie présente. La spécificité elle-même de l'homme, au sens d'une âme raisonnable, se définit par ce sentiment religieux rendu conscient de lui-même comme peut l'être Dieu lui-même. La vie de l'âme s'unit à la vie de la vie, c'est-à-dire à son essence, qui est en Dieu. Cette tension entre la vie de l'âme et son essence, intellectuellement saisie, 1. germe dans l'amour intellectuel de Dieu envers sa propre volonté, 2. se propage par le toucher, qui joue un rôle primordial dans la connaissance en conférant à l'amour platonique sa dimension universelle spécifiquement humaine²³³, et 3., par l'art, s'épanouit en un intérêt esthétique (et non pas théorétique ou scientifique) envers la nature d'emblée inscrite dans une problématique morale.

En effet, comme l'indique, prudemment, Raymond Marcel²³⁴, Ficin, sous le titre *Théologie platonicienne*, introduit celui *De l'immortalité des âmes*. La situation d'ensemble est donc la suivante: Ficin est un chrétien lisant Platon et élaborant l'oeuvre maîtresse de son système métaphysique alors même que cette oeuvre maîtresse présente ces faits existentiels en ordre inverse. Ficin s'intéresse d'abord à Platon et, à travers lui, il tente de résoudre, de façon chrétienne, la question de l'immortalité de l'âme qui le trouble et qui en trouble plusieurs à son époque. C'est en ce sens que Ficin tente de rapprocher Platon du christianisme, au sens augustinien, alors même qu'il est un chrétien

²³³C'est bien par le toucher et non par la vue, comme chez Descartes, que s'effectue le passage à une universalité qui se distingue d'emblée du sens interpellé. Et, contrairement à Descartes, ce qui se présente par ce toucher, c'est un tact essentiellement supérieur à l'intellect et non pas un "toucher de la pensée". En effet, l'amour est une vie vivifiant ce qui lui est proche. De même, ce qui importe, c'est la véritable union de la substance à elle-même plutôt que la seule substance. Voir TP, T.2, L.12, 165. Toucher, vie et Un, d'un côté; vue, entendement, Etre, de l'autre.

²³⁴Marcel, Raymond, *Marsile Ficin*, «Les Belles Lettres», Paris, 1958, p.648 et 656

découvrant Platon et élaborant, à partir de lui, un système métaphysique qu'il propose à ses contemporains. Si la vie acquiert une dimension personnelle nourrissant l'union platonicienne de l'âme à Dieu, l'unité platonicienne, en imprégnant le Dieu chrétien, fait apparaître, par l'amour intellectuel, la démultiplication de cette vie personnelle. La singularité tend, ainsi, à acquérir une dimension universelle qui n'est pas sans infléchir la formulation purement intelligible de l'universalité, d'où le prolongement de l'intellect par la volonté, sous la forme de l'amour, et le fondement de cet intellect par l'antériorité de cette vie, par laquelle est instaurée cette singularité. Or, ce système métaphysique ne fait valoir son universalité qu'en passant par le rapport concret entre les hommes et en faisant intervenir sa sensibilité, non seulement par la mise en oeuvre originale de la qualité mais par le sentiment qui suscite cette qualité et ce, non seulement entre ceux qui partagent l'amour platonique mais aussi par rapport à ceux qui s'en trouvent exclus: "Ficin parle comme un homme qui a souffert en cherchant la vérité et qui, l'ayant trouvée, souffre de voir que tant d'autres se perdent parce qu'elle leur échappe"²³⁵.

Il y a donc une distinction à faire, au niveau de la sensibilité, entre les sens et l'affectivité. Les sens sont inscrits dans une démarche de connaissance avec la raison et l'intelligence. L'affectivité relève de l'âme elle-même, c'est-à-dire de sa vie considérée comme dynamisme de l'automouvement métaphysique inhérent à la hiérarchie universelle. C'est parce qu'elle est raisonnable que

²³⁵Marcel, Raymond, *Marsile Ficin*, «Les Belles Lettres», Paris, 1958, p.652; Ficin situe la souffrance dans l'«esprit», l'«esprit» étant le médiateur entre l'âme et le corps, tandis que l'«esprit» et le corps sont l'oeuvre de l'âme. En effet, l'âme s'unit au corps par le coeur ou, plus précisément, par l'«esprit» qui naît du coeur, et s'insinue facilement dans cet «esprit» par lequel elle se répand dans le corps. Voir TP, T.1, L.7, 274 et T.2, L.9, 42. Le sens est alors la perception immédiate que l'âme a de tout ce qui se passe dans l'«esprit», du fait qu'elle y est présente. Le sens est provoqué par l'action plus attentive de l'âme et il réside dans le constat de cette opération plus attentive de l'âme ou le discernement d'une passion ou d'une qualité corporelle.

l'âme est non seulement le principe de vie, animant le corps et faisant déborder la raison en irrationalité, mais aussi le principe des sens, en particulier du toucher qui, "dans tous les membres, est le sens universel de l'âme"²³⁶:

"Lorsque l'âme sent, les Platoniciens disent qu'elle opère par le corps, non pas parce qu'elle sent en même temps que le corps, car de même que l'âme est principe de vie, comme dit Platon, elle est aussi principe de sensation"²³⁷

A partir de ce principe de sensation, qui accompagne le principe de vie, nous pouvons procéder à l'analyse du rapport entre l'amour et la connaissance. L'amour est inhérent à la vie que l'âme communique au corps en l'animant et à la vie de la vie que l'âme reçoit de Dieu en s'unissant à lui. La connaissance ne part des sens que pour remonter, par l'imagination puis par la fantaisie, à l'intellect à travers lequel Dieu informe la vie de l'âme en train de raisonner ainsi. C'est cette ascension de l'âme à l'«esprit»²³⁸ que Descartes récusera doublement. Premièrement, il identifie l'âme à l'intellect, d'où l'énoncé du *cogito* et du dualisme qu'il instaure. Deuxièmement, il rejette dans le champ corporel lui-même, les trois autres éléments, qui ne peuvent plus être des étapes permettant à l'aspect rationnel de l'âme de refaire, épistémologiquement, en sens inverse, l'union métaphysique de l'âme au corps. Cependant, Ficin, contrairement aux incroyants auxquels il s'adresse, dispose tout de même d'une méthode, qu'il emprunte à Avicenne et qui n'est pas sans rappeler celle de Descartes:

²³⁶"per omnia membra universalis est animae sensus", TP, T.1, L.7, 274

²³⁷Quando anima sentit quippiam, apud Platonicos dicitur operari per corpus, non quia ipsa simul et corpus sentiat. Sicut enim anima fons est vivendi, ut Plato ait, ita et sentiendi", TP, T.2, L.9, 31. Descartes se démarque non seulement d'une telle association entre les sens et la vie par rapport à l'âme mais d'un tel rapport entre les deux, puisque, pour lui, une fois que les sens ont droit de cité, lors de la sixième méditation, c'est à travers eux qu'il est question de la vie.

²³⁸TP, T.1, L.8, 285; esprit comme "spiritus" et non pas comme "mens". De plus, lorsqu'il est question de la "mens", c'est pour souligner que le mouvement vers ce qui est incorporel est naturel à l'intelligence. Voir TP, T.1, L.8, 289

"il suppose, créé par Dieu, un homme immédiatement parvenu à l'âge parfait, mais constitué de telle manière qu'il n'appréhende rien par aucun des cinq sens. L'intelligence d'un homme ainsi organisé pensera, puisqu'il est à l'âge adulte où l'économie du corps ne trouble pas l'intellection, d'une part qu'il n'est pas soumis aux opérations des sens qui entravent le fonctionnement de l'intelligence et d'autre part qu'il existe un objet qui peut être compris par lui. La substance même de l'âme est en effet présente à l'esprit"²³⁹

Descartes ne se contentera pas d'une telle instauration de la méthode à l'âge adulte et de son énonciation parallèle au développement métaphysique qu'elle initie. Il la précipitera non seulement dans le champ corporel (avec la fantaisie, l'imagination et les sens) mais aussi dans le fœtus lui-même, "puisque l'esprit, entièrement plongé dans le corps, n'a à ce stade pas d'autres pensées que celle du corps"²⁴⁰. De cette façon, tout le rapport entre l'image et l'idée, par lequel s'énonce la symbolisation, n'aura plus lieu temporellement, par des étapes, mais spatialement, par la dissociation de la raison par rapport à elle-même. Cette dissociation permet de rejeter aussi la fantaisie (ou raison passive) dans le champ corporel en même temps que l'imagination et les sens. C'est cette rupture rationnelle qui présidera au renversement épistémologique. Celui-ci permet, à la fois, d'instaurer l'expérience du doute méthodique, qui se substitue à celle de l'inquiétude métaphysique, et de renverser le rapport entre l'âme et la raison. L'âme est identifié, non plus à la vie, mais à la pensée par laquelle la raison est intellectuellement informée.

²³⁹"Creatur a Deo homo aliquis subito, inquit Avicenna, in aetate perfecta constitutus, sed ita dispositus, ut nihil per aliquem quinque sensuum apprehendat. Sic affecti hominiis mens aliquid cogitabit, cum sit in aetate adulta, in qua corporis fabrica intelligentiam non perturbat, neque sit ad opera sensuum occupatus, quae mentis operationem impediunt, ac etiam adsit aliquid quod possit intelligi. Adest enim ipsa animae substantia menti." TP, T.1, L.6, 231

²⁴⁰Beyssade, Jean-Marie, "La classification cartésienne des passions", p.285, dans *Revue internationale de philosophie*, 37, 1983, 278-287

Il reste tout de même à mieux comprendre le centrément métaphysique et épistémologique de l'homme en lui-même avant que ce rapport anthropologique entre l'âme et la raison ne s'inverse. En effet, contrairement à Descartes, Ficin privilégie le toucher, comme sens universel et spécifiquement humain, et non la vue, qui, chez Descartes, se trouve elle-même disqualifiée par rapport à l'entendement. Restant liée à une partie passive de la raison (la fantaisie), la raison ficinienne trouve son siège dans la tête, alors même que c'est par le cœur que l'âme s'unit au corps²⁴¹. De plus, par un tel toucher, rendant présent la hiérarchie universelle en l'homme, elle se propage dans les membres de l'artisan, sa fabrication de miroirs et la possibilité intellectuelle du rapport entre son visage et son image en ce miroir. En ce sens, toute dimension de la nature n'apparaît qu'à travers des rapports humains, faisant ainsi commencer l'ordre des sciences par la morale au lieu d'y aboutir, comme le propose Descartes dans la préface de ses *Principes* : "The soul is led to this science by ascending from moral to natural philosophy and thence to mathematics before arriving at this supreme form of contemplation"²⁴².

Le processus de la procession et de la conversion met donc sa hiérarchie en oeuvre parce que son idéation est dynamique et celle-ci est dynamique parce qu'elle s'enracine dans l'affectivité inhérente aux rapports humains. Mais précisons davantage ce dynamisme afin de mieux en étudier la démarche intellectuelle, dans le texte *Quaestiones quinque de mente*. Ce dynamisme, c'est celui de la vie de l'âme et celle-ci est intrinsèquement liée à l'identification substantielle de Dieu à lui-même, en tant qu'il est Un, et à la liberté inhérente à

²⁴¹TP, T.1, L.6, 225

²⁴²Lohr, Charles H.. "Metaphysics", p.575, in Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Skinner, Quentin, & Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988, pp.537-638

sa bonté: "Est libre quiconque vit comme il le veut. Or par-dessus tout, ce qui vit comme elle le veut, c'est la bonté, dont toute la volonté veut la vie et en dehors de laquelle aucune volonté ne veut rien"²⁴³. C'est parce qu'elle est créée et unie à Dieu selon la vie, que l'âme humaine se trouve mise au milieu des choses et que, comme Dieu, elle trouve son centre au sein d'elle-même, par sa raison. Depuis ce centre rationnel, l'âme retourne alors vers Dieu par sa partie intellectuelle, qui saisit l'ordre instauré par l'intelligence divine, en même temps qu'elle se porte aussi vers le corps, par sa partie vitale, tout comme Dieu donne lieu à l'univers et à ce corps:

L'âme raisonnable est créée et unie à un corps par l'intelligence divine et sert d'intermédiaire entre l'intelligence et le corps. Si elle adhérait seulement à l'intelligence, elle ne donnerait pas la vie au corps et si elle adhérait seulement au corps, elle ne comprendrait absolument rien. Elle adhère donc simultanément à l'intelligence et au corps, comme la droite qui touche à la fois le centre et la circonférence. Or ce que l'âme raisonnable est par rapport au corps, l'intelligence l'est par rapport à l'âme raisonnable. Mais la vie corporelle elle-même n'est pas autre chose que l'acte continu de l'âme répandu dans l'ensemble de ce corps sans quitter l'âme. Par conséquent, la vie de l'âme intelligente n'est pas autre chose que l'acte éternel de l'intellect divin appliqué à l'âme sans être séparé de Dieu²⁴⁴

Ainsi, par la vie, le corps est en l'âme comme l'âme est en Dieu. Et tout comme cette âme meut le corps par la qualité, l'âme, alors qu'elle s'unit à Dieu comme à sa fin, trouve en elle-même, par sa raison, l'empreinte d'une intelligence propre que Dieu a inscrite dès l'origine. Le rapport entre l'âme et la raison peut

²⁴³"Liber est quicumque vivit ut vult. Vivit ut vult prae caeteris ipsa bonitas, cuius vitam vult voluntas omnis, praeter quam nihil aliqua vult voluntas", TP, T.1. L.2, 113

²⁴⁴"Rationalis anima a mente divina fit et iungitur corpori atque inter mentem et corpus obtinet medium. Si solum haereret menti vitam corpori non tribueret. Si solum haereret corpori intelligeret utique nihil. Ergo haeret menti simul et corpori, sicut linea quae contrum tandit simul atque circumferentiam, sicut solis lumen soli coniunctum est simul diffusumque per aerem. Atqui ut anima rationalis se habet ad corpus, sic mens ad animam se habet rationalem. Sed vita ipsa corporalis nihil aliud est quam actus continuus animae transfusus in corporis huius complexionem, ab anima non recedens. Igitur intellectualis animae vita nihil est aliud quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo.", TP, T.2, L.12, 168

s'infléchir au profit de cette raison, faisant ainsi apparaître la pensée en cette âme mais sans écarter la contrainte discrète par laquelle la vie de cette âme continue de s'y exercer. En ce sens, lorsqu'il est question de l'intellect plutôt que de la vie et, par là, de la rupture plutôt que de l'union, c'est encore la vie qui se donne la rupture elle-même, qu'introduit la connaissance. Ainsi, le mode de l'union amoureuse de l'âme à Dieu est dorénavant symbolisant, du fait du dynamisme insufflé à la rupture: cette rupture s'exerce sur elle-même, à l'encontre d'elle-même, pour se faire le miroir de l'unité symbolique qui cherche à s'y reconnaître.

Or, c'est dans le contexte de son immanence à la vie présente que l'âme se rapporte à elle-même, par sa raison, lorsqu'elle symbolise ainsi un au-delà de cette vie. Cette vie de l'âme y trouve alors son essence par l'intellect qui la comprend pendant qu'elle raisonne. Il s'agit de la vie de la vie, ce qui ne dit rien au sujet du statut à accorder à cet intellect, au sein de l'âme. De même, cette vie de la vie s'énonce par un mouvement intellectuel qui, comme mouvement, reprend l'idée de la vie propre au mouvement raisonnable de l'âme. Ainsi, la vie envahit l'intellect pendant que celui-ci apprend à penser le rapport entre la raison de l'âme raisonnable et l'irrationalité de l'âme irrationnelle issue de cette âme raisonnable. Cependant, l'intelligence humaine pense en fonction des idées ou raisons des choses qui sont en Dieu. Or, l'intelligence et l'être sont une même chose en Dieu, de telle sorte que cette intelligence divine met en forme l'intellect par lequel la vie de l'âme se meut par la raison mise en elle par Dieu. En ce sens, ce qui est moderne, la métaphysique de la vie, s'énonce à la façon d'un modèle ancien, la subordination épistémologique de la raison à l'intellect (ou la pensée). Par conséquent, la nouvelle tâche à entreprendre consiste à ne pas perdre l'acquis du nouveau contexte métaphysique, en le réduisant à

l'ancienneté de son modèle épistémologique, pendant que nous prêtons attention à ce dernier.

Car c'est ici que survient le danger d'occulter la vie par la pensée et de faire basculer la Renaissance avec l'Antiquité et le Moyen-Age par rapport à une modernité qui ne commencerait qu'avec un certain Descartes, celui qui nous apporte le *cogito* mais dont on oublie, alors, qu'il ne l'apporte qu'en réservant une place à la vie, par la forme qu'il donne à son doute. Inversement, en préservant la continuité de la métaphysique de la vie, de Ficin à Descartes, il pourrait devenir possible de mieux comprendre la portée de la rupture épistémologique, chez Descartes, en particulier le dynamisme qui l'anime quand, à la fois, il dégage la pensée hors de la vie et rappelle l'être hors d'un monisme méthodique, ayant pris la place de l'Un auquel s'adresse cette vie. En somme, ce qui apparaît comme étant le problème central, chez Ficin, apparaît aussi comme celui par lequel se décide le statut, non seulement de la Renaissance, mais aussi de la conception que l'on peut avoir du début de la modernité. En ce sens, un choix s'impose: le rapport de l'homme à lui-même se vit-il avant de se transposer dans une conception substantialiste, rappelant l'être, ou bien ne réside-t-il que dans cette conception substantialiste, par la double occultation du rôle de la vie chez Ficin et chez Descartes? La seconde voie cumule les quatre difficultés soulevées lors de l'énonciation du problème, dans l'introduction de la présente thèse. En effet, cette occultation peut s'exercer à partir du point de vue d'un certain cartésianisme, qui privilégie la pensée²⁴⁵, et/ou d'une dichotomie entre la vie et la pensée qui oublie la figure anthropologique par laquelle ces termes sont reliés, au début de la modernité²⁴⁶. La symbolisation se trouve alors tronquée,

²⁴⁵Comme chez Allen et Gouhier.

²⁴⁶Comme chez Groethuysen.

du fait que l'esprit perd sa mobilité et se fixe indûment dans certains rapports prédéterminés du rapport que l'homme peut entretenir à lui-même. Il reste donc à explorer la première voie.

CHAPITRE III: *Quaestiones quinque de mente* ²⁴⁷

Comme l'indique le titre de l'ouvrage, il s'agit d'étudier cinq questions concernant la "mens". Le mouvement de la "mens" est-il dirigé vers une certaine fin définie? La fin de ce mouvement est-il le mouvement ou le repos? Cette fin est-elle quelque chose de particulier ou d'universel? La "mens" peut-elle atteindre la fin qu'elle désire? Après qu'elle a obtenu cette fin, peut-elle la perdre?

Pour le propos de la présente thèse, une sixième question se pose: comment Ficin peut-il s'interroger spécifiquement sur le mouvement intellectuel, s'il privilégie essentiellement la vie? Il s'agit de répondre ultimement à cette dernière question, en analysant les déplacements que ce nouvel aspect de la problématique de Ficin exige pour être mis en évidence, afin d'apercevoir aussi ce qui est impliqué par le nouveau questionnement de Ficin.

Affirmer que le dynamisme de l'Un se nourrit de l'engagement de la vie de l'âme en lui, lors de l'union de cette âme avec lui, c'est présupposer la distinction entre la vie éternelle, à laquelle l'âme raisonnable aspire, et la vie proprement dite qui consiste dans l'union de cette âme raisonnable au corps. Or, en s'en tenant à la transcendance de l'intelligence par rapport à l'âme raisonnable et en assimilant l'âme raisonnable à sa partie supérieure, à savoir l'intellect, il apparaît que la vie de l'âme raisonnable réside essentiellement dans la vie d'une âme intelligente. Comme nous venons de le voir, "la vie de l'âme intelligente n'est pas

²⁴⁷Je me référerai à la version anglaise, établie par Burroughs. Elle s'intitue "Five Questions Concerning the Mind". Elle se trouve dans l'ouvrage suivant: Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*, 10th ed, Chicago, London: The University of Chicago Press, Toronto: The University of Toronto Press, 1965, pp. 193-212". J'utiliserai aussi l'introduction à ce texte que Burroughs a écrite, dans le même ouvrage, pp.185-192

autre chose que l'acte éternel de l'intellect divin appliqué à l'âme sans être séparé de Dieu"²⁴⁸. Par conséquent, la recherche de Dieu et la connaissance que l'âme peut avoir de lui prennent alors le pas sur l'amour. De cette façon, la fin recherchée réside dans le repos et dans la prévalence du repos sur le mouvement. En effet, il n'est plus question de l'unité au fondement de la stabilité, en laquelle il y a repos²⁴⁹, mais bien de l'infini qui marque la séparation d'avec la finitude inhérente à la connaissance humaine. L'infini transcendant le fini émerge de l'Un immanent à ce même fini, lorsque le rapport entre l'âme et la raison se déplace de la vie vers la pensée, c'est-à-dire de la borne inférieure à la borne supérieure de la raison, pour définir cette âme.

De même, les jugements singuliers, que la fantaisie permet, sont passés sous silence et la vie s'aborde du point de vue de l'essence. Celle-ci est rendue possible par l'intellect. La visée de l'universalité opérée par celui-ci est propre à l'espèce qu'il saisit et inclut d'emblée les conditions particulières auxquelles s'intéresse la fantaisie (ou raison passive). Il devient donc possible de considérer la raison sous l'angle de sa perfectibilité et non plus sous celui de la vie suscitant la fantaisie. Le référent, c'est le mouvement intellectuel et c'est sur lui que porte le texte *Quaestiones quinque de mente*. L'idée maîtresse n'est plus le dynamisme insufflé par la vie à la hiérarchie universelle mais bien l'ordre par lequel celle-ci s'exprime, comme première idée de Dieu. Cet ordre semble surgir non plus de l'union avec Dieu mais de la non-séparation d'avec lui. Ceci traduit le passage de l'amour, par lequel il y a union, à la connaissance, par laquelle il y a séparation mais, chez Ficin, séparation se pensant dans son rapport à l'union et visant à rendre compte du rapport de l'âme à Dieu. J'utilise l'expression de

²⁴⁸"intellectualis animae vita nihil est aliud quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo", TP, T.2, L.12, 168

²⁴⁹TP, T.1. L.3, 129

"non-séparation" non seulement pour indiquer que la séparation instaurée par la connaissance ne se produit qu'en rapport avec l'union amoureuse de l'âme à Dieu mais aussi pour faire remarquer la vie en train de signifier que tout ce qui va de Dieu à l'âme et de l'âme au corps se produit sans être séparé de Dieu et sans quitter l'âme²⁵⁰. L'inséparabilité est un processus. Ainsi, tout comme l'Un s'est énoncé symboliquement par la résistance propre qu'il octroyait à l'écart qu'il entretenait par rapport à lui-même, de même il s'agit d'énoncer sur le mode de l'unité ce qui est ainsi séparé. Car il se pourrait que ce soit cette part de lui-même, par laquelle il connaît, que Ficin doive inscrire dans sa *Théologie platonicienne* et non seulement les incroyants qu'il combat, sinon ceux à qui il communique la vérité.

Telle est la situation particulière de la réflexion de Ficin, lorsqu'il s'intéresse au mouvement intellectuel, dans le texte *Quaestiones quinque de mente*, après avoir affirmé, dans la *Théologie platonicienne*, que "dans la vie présente, l'amour humain pour Dieu l'emporte sur la connaissance humaine, parce que personne ne connaît véritablement Dieu"²⁵¹. Autant j'ai défendu l'importance de l'orientation hénologique de la métaphore dans la symbolisation, chez Ficin, autant il me faut maintenant reconnaître la pression de la métonymie, bien que ce soit dans le contexte de cette métaphorisation, alors que l'interrogation sur le mouvement intellectuel s'approfondit et que la question de l'être trouve une nouvelle place. Dès le départ, il n'est plus question de l'âme

²⁵⁰"ce que l'âme raisonnable est par rapport au corps, l'intelligence l'est par rapport à l'âme raisonnable. Mais la vie corporelle elle-même n'est pas autre chose que l'acte continu de l'âme répandue dans l'ensemble de ce corps sans quitter l'âme. Par conséquent la vie de l'âme intelligente n'est pas autre chose que l'acte éternel de l'intellect divin appliqué à l'âme sans être séparé de Dieu"; "vita ipsa corporalis nihil aliud est quam actus continuus animae transfusus in corporis huius complexionem, ab anima non recedens. Igitur intellectualisa animae vita nihil est aliud quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo." TP, T.2, L.12, 168

²⁵¹"In hac vita humanus amor in Deum humanae praestat cognitioni, quia Deum nemo vere cognoscit", TP, T.2, L.14, 291

raisonnable comme telle mais d'une moindre prise en compte de ses parties inférieures au profit de "the highest part, the mind"²⁵² en vue d'atteindre les plus hauts sommets des choses. Peu après, l'objet se précise encore, une nouvelle partie étant encore donnée pour le tout: "the power of creating mind"²⁵³. Ce nouvel objet se transpose aussitôt dans le fait de la création d'une telle pensée²⁵⁴ qui a eu lieu au moyen de la pensée elle-même²⁵⁵ et que Ficin propose maintenant à d'autres:

²⁵² p. 193; "non posse nos ad summa rerum capita pervenire, nisi prius in caput animae mentem, posthabitis inferioribus animae partibus, ascendamus", *Epistolae*, 675

²⁵³ p. 194; "mentem procreaturos", *Epistolae*, 675

²⁵⁴ Là où il y a le mot "mind", dans la traduction de Burroughs, "Five Questions Concerning the Mind", j'adopte le mot "pensée" pour rendre compte, par sa racine étymologique, du mot "mens" qu'il désigne et pour retrouver l'intelligibilité, au sens platonicien, que Plotin et Ficin reprennent. C'est le mouvement intellectuel de la pensée qu'il s'agit de suivre. Cependant, chez Ficin, ce terme ne correspond plus tant à l'intelligibilité angélique, qui disparaît en Dieu, qu'à l'intellect constituant la borne supérieure de la raison en l'âme. Cependant, du point de vue épistémologique, contrairement à Descartes, Ficin ne semble pas réduire l'intelligible à l'intellect, de telle sorte que l'intégration de l'Un et de la pensée, démarquant Ficin par rapport à Plotin et indiquant son originalité, ne se poursuit pas métaphysiquement, par une problématique toute aussi originale de l'être. En effet, si l'ange et la qualité disparaissent au profit respectif de Dieu et du corps, par un tel rapport de (la vie de) l'âme à l'intégration de l'Un et de la pensée, l'âme ne s'identifie pas intellectuellement à cette pensée et, par conséquent, n'y trouve pas son idée de Dieu, pas plus que celle du corps. Ceci ne deviendra possible qu'avec la première des *Méditations métaphysiques* et ne s'actualisera explicitement qu'avec la troisième, comme nous le verrons.

²⁵⁵ Ici, Ficin utilise la raison pour établir directement la comparaison entre l'intellect et les sens et en dégager le principe réflexif, tandis que Descartes passe par l'intermédiaire du songe, c'est-à-dire de la première forme du doute. En ce sens, l'intelligence est essentiellement divine et informe la vie de l'âme par l'intellect, qui est la partie supérieure de l'âme, et aperçoit l'essence de cette vie. La raison se trouve prise entre ce double cheminement intellectuel et vital. Il serait donc possible de traduire "mens" par "esprit" pour insister sur la dimension réflexive du principe intellectuel qui, au sein de l'âme, a le pouvoir de comparer l'intellect et les sens. Cependant, dans ce cas, il faudrait aussi tenir compte du fait que, dans la *Théologie platonicienne*, le mot "esprit" comporte au moins trois sens importants: "mens", occasionnellement, mais surtout "spiritus", marquant le lieu de l'union de l'âme au corps, et, plus encore, l'"esprit augustinien" présidant à la lecture de Platon et à l'exigence de rendre religieux les philosophes afin qu'ils servent la religion. Ce n'est que maintenant, dans *Quaestiones Quinque de mente*, que le mot "mens" devient important, chez Ficin. Aussi, il me semble qu'il faut réserver l'usage du mot "esprit", au sens d'une âme pensante, à l'oeuvre cartésienne, afin de bien le démarquer du contexte vitaliste en lequel il se fonde, chez Ficin.

En effet, chez Ficin, bien qu'il y ait âme et pensée, il n'y a pas assimilation de la volonté (par exemple, le doute) à la pensée, ni intégration spirituelle entre l'âme et la pensée. L'unité de la volonté et de l'entendement, en Dieu, et leur distinction, en l'homme, ne sont donc pas possibles. Au contraire, malgré la formulation intellectuelle de l'amour, par le privilège accordé à l'*eros* grec, la volonté demeure première au sein de l'âme et l'intégration entre l'âme et la raison ne s'effectue pas sous la forme d'une intégration spirituelle entre l'âme et la pensée mais bien sous la forme d'une intégration vitale entre l'âme et la raison elle-même, malgré le fait que cette raison se trouve présentement entraînée vers cette pensée. De plus, le terme français d'esprit se chargerait non seulement de l'équivoque qu'il contient déjà, du fait qu'il implique l'idée d'âme que désigne le terme latin d'"animus", mais aussi d'une seconde équivoque avec le terme latin "spiritus" dont la

I may perhaps have created, in a night's work, a mind of this kind, by means of mind; and this mind I would now introduce among you in order that you yourselves, who are far more fruitful than Marsilio, prompted by a kind of rivalry, as I might say, may at some time bring forth an offspring more worthy of the sight of Jove and Pallas²⁵⁶

Dans le cours du texte, ce pouvoir créateur de la pensée et son extension recherchée signifiera, au niveau du contenu cette fois-ci, l'atteinte des objets universaux, livrant la raison éternelle des choses, de telle sorte que "unless intellect itself were free from the passions of matter, it could neither create species of this kind nor receive them in this way"²⁵⁷. Dans ce contexte, la pensée, entendue en ce sens large, signifie l'âme raisonnable elle-même. Par la pensée, il s'agit de considérer l'homme comme une espèce parmi d'autres espèces. Ainsi, dans le mouvement de chaque espèce naturelle, le mouvement individuel, à la fois, dérive de et contribue au mouvement universel²⁵⁸. Ce mouvement universel ne peut manquer de l'ordre que lui donne les limites dans lesquelles il s'inscrit: "that from which it flows and that to which it flows"²⁵⁹. Ceci reproduit, au niveau du contenu, la position adoptée par Ficin au début de son texte: d'autres

Théologie platonicienne faisait un usage abondant. Cependant, il peut être question, chez Ficin, de l'esprit augustinien qui l'inspire et qui l'amène à intégrer foi et raison au lieu de les séparer comme dans le thomisme ou le cartésianisme. Par cette perspective augustinienne, nous débordons le cadre de l'élaboration métaphysique de l'esprit qui pourrait être faite en fonction d'un système. Pour toutes ces raisons et d'autres qui apparaîtront lors de l'examen de la position cartésienne, il me semble préférable d'adopter un usage restreint du terme "mens", chez Ficin. Enfin, remarquons que cet usage restreint s'accompagne d'un sens large octroyé au mot "âme", celui-ci nous engageant dans une problématique davantage métaphysique qu'épistémologique, contrairement au mot "pensée", en particulier lors de son développement cartésien qui s'effectue constamment à l'encontre des sens, comme premier objet de doute.

²⁵⁶p.206; "quadam lucubratione mentem mente creaverim, nunc in medium vobis adducam, ut ipsi qui longe foecundiores estis, quam Marsilius, aemulatione quadam, ut ita dixerim, provocari prolem aliquando louis Paladique conspectu digniorem parturiatis", *Epistolae*, 675

²⁵⁷p.206; "Intellectus autem ipse nisi a materiae passionib, liber existeret, species euismodi necque hoc pacto facere posset, necque suscipere", *Epistolae*, 680

²⁵⁸Le mouvement est compris autant comme changement de condition que comme changement de place, le premier englobant le second. Plus encore, ce mouvement est dorénavant celui de la première idée de Dieu, à savoir l'idée d'ordre, et non plus celui de la vie par laquelle Dieu communique son amour.

²⁵⁹p.194; "a quo videlicet effluit, & in quem profluit", *Epistolae*, 675

peuvent recevoir ce qu'il a trouvé parce qu'il le leur transmet; ce ne sont pas eux qui, du fait qu'ils demandent, recevront. Cette façon de faire était déjà présente dans la *Théologie platonicienne* et s'imposait du fait que les termes du discours s'établissaient par des hypostases. Cependant, comme le fait remarquer Burroughs²⁶⁰, nous retrouvons des principes directement reliés à la tradition aristotélicienne du Moyen Age: *primum in aliquo genere* (le premier dans un genre quelconque) et *appetitus naturalis* (l'appétit naturel, c'est-à-dire le mouvement naturel ou le désir naturel). La théorie du mouvement naturel de chaque espèce en fonction de son bien propre implique, à la fois, le mouvement comme changement de condition (en particulier la condition du repos et/ou celle du mouvement) et le mouvement local, c'est-à-dire le mouvement comme changement de place. Ce double mouvement s'énonce par l'ordre du mouvement universel guidant et appelant la contribution du mouvement particulier de tous ceux qui ont leur bien commun dans une même espèce.

Le principe ontologique général, mis en oeuvre par ce mouvement de l'espèce, réside dans le principe du premier dans un genre quelconque. Ce principe caractérise le plus haut membre d'un genre. Il est le seul de son genre à coïncider pleinement avec l'essence du genre en cause. Aussi, il contient l'essence de ce genre et constitue la référence des autres membres pour retrouver la cause et la source des attributs qu'ils partagent. Le premier membre concentre ainsi, en sa propre nature, les attributs qui lui permettent, à la fois, d'acquérir une nature meilleure²⁶¹ et d'y faire participer tout le genre. Il s'agit bien de participation parce que les âmes raisonnables ne sont intellectuelles que par

²⁶⁰p. 188

²⁶¹Voir TP, T. 1, L. 1, 59

participation (à l'intelligible) et non par la forme comme les anges²⁶². En effet, les âmes raisonnables sont intelligentes mais non intelligibles. Ficin intègre donc deux choses: le premier membre d'une classe, qui reprend l'idée néoplatonicienne par laquelle la classe supérieure est imparticipable et ne se condense en ce premier membre de la classe inférieure que par ses attributs, et la forme participée, qui reprend l'idée aristotélicienne du genre et de l'espèce afin de relier les catégories accidentelles à la substance. Cette perte de distinction entre les deux choses et l'auto-suffisance de la tête de chaque série serait due à l'approche du pseudo-Denys qu'adopte Ficin²⁶³. A ce sujet, il est important de remarquer que "the *ratio* is the first and highest entity in which mobility occurs"²⁶⁴. C'est en faisant place au meilleur mouvement qui soit, celui

²⁶²Voir TP, T. 2, L.11, 103, 112-113

²⁶³Cette hypothèse est avancée par LLOYD, A. K., "Primum in Genere: The Philosophical Background", p. 36, in *Diotima*, 4, 1976, 32-36. Lloyd la fait intervenir dans la TP, T.2, L.11, chapitre 4. Cependant, rappelons que, auparavant, les livres deux et six du *Commentaire sur le Banquet de Platon* avaient déjà fait intervenir le pseudo-Denys afin d'établir le trajet allant du bien au bien, par l'amour divin qui se désire lui-même, et son rapprochement avec l'Un platonicien, en même temps que l'identification des anges et des âmes des sphères. C'est dans ce contexte de l'Un-Bien que l'être et l'intelligence sont une même chose en Dieu, comme l'indique TP, T.2, L.11, 119, et que Ficin généralise à toutes les idées ce qu'il dit de l'idée de la beauté. Dieu apparaît alors comme le "primum" et la cause de tous les êtres, selon leur espèce respective innée dans son intelligence. Ceci se confirme particulièrement par les idées, en Dieu, et par leur signe en la vie présente, à travers l'âme. C'est, à mon sens, cette nouvelle distinction qui remplace celle qui disparaît. En effet, les âmes intelligentes participent à Dieu uniquement par la cause et non par la forme, de telle sorte que c'est avant tout leur volonté que Dieu entraîne et non leur intellect, tel que l'idée d'ordre, comme première idée de Dieu, peut l'illuminer. Le "primum" possède, par sa propre nature et complètement, sa classe d'attributs, sans nécessairement engager le genre, puisque l'essence se partage en fonction de la distance par rapport à sa limite supérieure, le "primum". En ce sens, la hiérarchie d'imparticipables est une hiérarchie où chaque niveau supérieur affecte seulement le niveau inférieur par "illumination", par la médiation du "primum" qui, seul, dans le genre, coïncide pleinement avec l'essence du genre. Par contre, tout ce qui n'est pas premier en son genre "can be divided into two elements: the quality of the genus and an addition which is not that quality". Voir Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York: Columbia Un. Press, 1943, 160. En somme, l'espèce ne s'aperçoit pas au sein même du genre mais par l'illumination que reçoit le premier du genre. Par conséquent, le genre se divise en deux: le premier du genre et tout le reste du genre qui se trouve à plus ou moins grande distance de son essence spécifique, de telle sorte que les catégories accidentelles sont traitées comme des ajouts marquant l'éloignement par rapport à la substance qui coïncide avec l'intelligence, en Dieu. La différence par rapport à la conception cartésienne de l'esprit est là: l'intelligence humaine mesure en fonction des idées, en Dieu, et non par les idées, du fait que l'intelligibilité angélique se dissout en Dieu et non en l'âme elle-même, quand Dieu donne la vie à l'âme au lieu de garantir cette séparabilité de l'âme pensante, lors de l'union vécue de l'âme au corps.

²⁶⁴Allen, Michael J B.. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", in *Journal of the History of Ideas*, 1975, 36, p.229

de l'âme raisonnable, que Ficin relie l'âme à Dieu et qu'il situe l'immobilité plotinienne de la *mens* en regard de la multiplicité intelligible des idées qui se trouve dorénavant dans l'intelligence divine. C'est en Dieu que l'intelligence et l'être s'identifient, tout en réduisant cette identité à l'Un-Bien qui assure l'union substantielle de l'être à lui-même. En faisant abstraction de cet Un-Bien, dans *Quaestiones quinque de mentes*, Ficin peut, à la fois, mettre l'accent sur l'identité de l'être et de l'intelligence et déplacer le discours depuis la raison vers la pensée, en l'âme. En ce sens, "what we call thinking is only being formed by divine thought"²⁶⁵ et non par Dieu, comme tel²⁶⁶.

Il s'agit donc de l'un des traits originaux de l'ontologie de Ficin et celui-ci permet d'apercevoir l'axe vertical du réel par lequel la symbolisation s'effectue, en reliant intérieurement les étages de l'univers²⁶⁷. Ultimement, la source et la cause des attributs, par lesquels s'effectue le perfectionnement de la nature de chaque chose, c'est Dieu. Il est, à la fois, le plus haut bien de tous les biens particuliers à chaque espèce et celui qui assure l'ordre du double mouvement inhérent à l'appétit naturel des êtres créés par lui. Aussi, Ficin affirme un premier moteur que nous pouvons connaître par l'ordre du mouvement universel, dont le mouvement individuel reçoit l'ordre et auquel il contribue: "the most orderly motion of the cosmos is directed by divine providence to a determined end"²⁶⁸.

²⁶⁵Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York: Columbia Un. Press, 1943, 248. Kristeller cite Ficin.

²⁶⁶"the act of thinking is formed by God", selon Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York: Columbia Un. Press, 1943, 247. Kristeller interprète le texte de Ficin en confondant la pensée divine avec Dieu lui-même. Ceci est important. En effet, cette confusion ne laisse de place qu'à la connaissance inconsciente de Dieu que l'âme peut avoir, par la raison que Dieu met en cette âme, et elle oublie la conscience religieuse que l'âme humaine obtient, par son union amoureuse à Dieu. Cette conscience n'est pas une conscience de soi mais la conscience elle-même, en tant qu'elle est susceptible de recevoir une telle conscience de soi.

²⁶⁷Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz (Genève), Librairie Giard (Lille), 1954, p.81 et suivantes

²⁶⁸p.195; "Ordinatissimus mundi motus ad certum finem providentia divina dirigitur", *Epistolae*, 675

Parmi ces fins, nous trouvons celles concernant le mouvement des éléments, des plantes et des bêtes. Cependant, le rapport de l'âme raisonnable à Dieu resurgit en donnant une forme particulière, spécifiquement humaine, aux cinq questions concernant la pensée (et non plus la vie de cette âme, comme telle):

"It remains for us to inquire concerning the motion of the human mind: first, whether or not the mind strives toward some end; second, whether the end of its motion is motion or rest; third, whether this good [toward which the mind strives] is something particular or something universal; fourth, whether the mind is strong enough eventually to attain its desired end, that is, the highest good; fifth, whether, after it has attained the perfect end, it ever loses it"²⁶⁹

C'est ici que le mot "pensée" est utilisé dans un sens large pour signifier l'âme raisonnable²⁷⁰, puisqu'il s'agit de désigner l'espèce humaine et, par là, de faire rencontrer l'intelligence essentiellement divine, qui informe la vie de l'âme, et l'intellect qui est la partie supérieure de l'âme, cette dernière ayant son centre propre en la raison. Il est seulement question de la raison, sans aucune connotation de la passivité que pourrait lui infliger la fantaisie, bien que l'âme ne s'identifie pas à sa pensée en y réduisant l'intelligibilité angélique elle-même, du fait que c'est en Dieu que disparaît cette dernière. Dès le début, il est donc question de l'ordre rationnel et de la manière rationnelle par laquelle la pensée ordonne les choses en fonction d'une certaine fin. C'est la prescription d'une fin commune qui permet de prescrire les occupations et, inversement, il n'est possible d'y répondre par des occupations particulières qu'en étant en possession de la fin prescrite:

²⁶⁹p.196; "Superest ut de mentis humanae motu queramus. Primo, utrum ad aliquem tendat finem nec ne. Secundo, utrum motionis eius finis sit motus an status. Tertio, utrum particulare quiddam hoc bonu sit uel uniuersum. quarto, utrum optatum finem suum, id est, summum bonu, quandoque, consequi valeat. Quinto, utrum postquam perfectum adeptum est finem, aliquando inde discedat", *Epistolae*, 676

²⁷⁰Il s'agit d'un sens large attribué à la seule idée de la pensée et non à l'idée cartésienne de l'esprit comme âme pensante.

"unless the perfect form of an edifice is prescribed by the architect the different workmen will never be moved to particular tasks which accord with the plan of the whole itself. Nay, truly, by no means will they be moved to their prescribed occupations by anyone who does not first possess the common prescribed end of the whole work"²⁷¹

Pour savoir si la fin du mouvement intellectuel est le repos ou le mouvement, Ficin évalue l'opinion de certains platoniciens qui affirment que l'âme est toujours en mouvement et qu'elle vit toujours. Il la rejette. Ficin juge que le repos est meilleur que le mouvement en se fondant sur toute une série d'évidences:

the mind makes more progress at rest than in motion; the familiar objects of the mind are the eternal reasons of things, not the changeable passions of matter; just as the characteristic power or excellence of life, namely, intelligence and will, proceeds beyond the ends of mobile things to those things which are stable and eternal, so life itself certainly reaches beyond any temporal change to its end and good in eternity; indeed the soul could never pass beyond the limits of mobile things, either by understanding or by willing, unless it could transcend them by living; finally, motion is always incomplete and strives toward something else, while the nature of an end, especially the highest, is above all such that it is neither imperfect nor proceeds toward some other thing²⁷²

Il apparaît donc que la fin du mouvement intellectuel est non seulement prescrite par la pensée mais qu'elle l'est en termes de repos. Dès lors, l'âme transcende les limites des choses changeantes en vivant selon la nature éternelle de la fin

²⁷¹p.198; "Nisi enim absoluta totius aedificii forma praescripta sit architecto, nunquam diversi ministri eo ordine qui ad totum ipsum conducat ad diversa opera movebuntur. Imovero nullo pacto ad ministeria praefinita mittentur ab illo, qui non ipse prius communem totius operis terminum habuerit praefinitum", *Epistolae*, 676

²⁷²p.198-199; "Huius rei inditium est, quod mens in statu proficit magis, quam in motu. Rursus, quod familiaria eius obiecta sunt rerum rationes aeternae, non mobiles materiae passiones. Accedit quod quemadmodum vitae virtus scilicet intelligentia, & voluntas ultra rerum mobilium fines ad stabiles progreditur & aeternas, sic ipsa vita ultra mutationem quamlibet temporalem certe finem bonumque suum in aeternitate consequitur. Alioquin non posset animus unquam, vel intelligendo, vel appetendo, terminos mobilium transgredi, nisi eos supergredi uiuendo valeret. Denique motus semper est imperfectus tenditque ad aliud ipsius vero finis, praesertim summi, ratio est ut neque imperfectus sit, neque ad aliud quicquam progrediatur", *Epistolae*, 677

prescrite. La vie éternelle est donc une vie caractérisée par le repos et elle se caractérise ainsi parce qu'il n'est plus question de la vie présente où l'âme se définirait par la vie et le mouvement et non pas par la pensée. Aussi, la vie de l'âme s'ordonne à la progression de cette âme vers sa perfection, lors de sa non-séparation d'avec Dieu, au lieu de relever du dynamisme inhérent à l'animation vitale du corps, lors de l'union à Dieu. C'est dans cette perspective que la troisième question reçoit sa réponse: "the object and end of the mind is universal truth and goodness"²⁷³. Chaque âme s'efforce naturellement, à la fois, de connaître toutes les vérités par l'intellect (qui transforme les choses en lui-même) et de prendre plaisir à toutes les choses par la volonté (qui se transforme en toutes choses). S'inspirant d'Aristote, Ficin aperçoit dans l'intellect non seulement la compréhension de l'être comme un tout défini mais surtout comme une capacité naturelle de saisir l'être universel lui-même. S'inspirant de Platon, il étend la course intellectuelle à travers tout le champ ontologique jusqu'au point d'inclure ce qui est différent de l'être, à savoir le non-être.

C'est ici, en indiquant le type de distance existant entre l'être et le non-être, que Ficin fait surgir l'infini et fait intervenir l'essentiel de l'apport thomiste. Cependant, Avicenne²⁷⁴ indique la fin poursuivie: "the soul in its own way will

²⁷³p.199; "Mentis obiectum & finis est universum verum atque bonum", *Epistolae*, 677

²⁷⁴C'est aussi sur Avicenne que s'appuyait Ficin dans son combat contre Averroès. Voir TP, T.3, L.15, pp.16 et suivantes. C'est encore sur Avicenne que Ficin s'appuyait pour faire intervenir un homme créé, par Dieu, à l'âge adulte et non lié à ses cinq sens. TP, T.1, L.5, 231. En insistant sur le fait de devenir l'univers, Ficin privilégie encore la volonté et non l'intellect (qui convertit l'univers en cet intellect). Dès lors, l'intellect ne peut avoir l'idée de l'infini que par cette volonté et non seulement par lui-même. Descartes, par l'idée de la vérité divine, inversera ce rapport, puisque l'esprit aura l'idée de l'infini, à la troisième méditation, avant que la volonté infinie soit explicitée à la quatrième. Chez Ficin, vérité et bonté demeurent séparées, quoique juxtaposées, du fait qu'il n'est pas question de vérité, tout comme la vie et la mort n'étaient pas intégrées dans l'énoncé d'un doute, comme celui du songe chez Descartes. Par le lien privilégié entre la religion et la philosophie, l'idée même de savoir, véhiculée par celle de la vérité, demeure hors de la conception ficinienne de la philosophie, même s'il est présentement question de la pensée. Par là, Ficin préserve son lien à Augustin, pour articuler la religion et la philosophie, plutôt qu'à Thomas d'Aquin, qui sépare les deux. D'où la complexité du discours de Ficin qui, dans le présent texte,

become the whole universe"²⁷⁵. En regard d'une matière qui peut devenir toutes les choses corporelles, surgit la coïncidence de l'univers et de l'infini par laquelle l'intellect se trouve considéré comme étant la plus basse des choses surnaturelles et la plus haute des choses naturelles. Ainsi, la nature que l'homme a en commun avec tous les animaux se différencie par l'universelle bonté et vérité. Celle-ci est l'objet de l'intellect, dans les limites de l'être et du non-être par lesquelles l'infinie vérité et bonté se donne comme l'origine et la fin de l'âme. Telle est la condition naturelle de l'intellect et la raison du mouvement de l'âme:

the condition natural to our intellect is that it should inquire into the cause of each thing and in turn, into the cause of the cause. For this reason the inquiry of the intellect never ceases until it finds that cause of which nothing is the cause but which is itself the cause of causes²⁷⁶.

L'âme ne peut trouver le repos que dans l'infini et seul l'effet le plus près de la cause, l'intellect, peut devenir semblable à la cause ultimement divine. Aussi, seule la possession de l'éternité et non celle des choses temporelles, qu'elle rencontre dans sa vie terrestre, peut satisfaire l'âme. La force de la pensée pour atteindre la fin désirée s'évalue donc par le pouvoir qui lui permet de progresser

nous parle principalement de l'intellect. C'est ce qui fait que Ficin ne dégagera pas le point de vue formel du point de vue causal même s'il insiste présentement sur ce point de vue formel.

²⁷⁵p.201; "ut animus ipse modo suo totus mundus evadat". Cette intervention d'Avicenne est importante, car elle indique le moyen terme que Ficin se donne pour se dégager du néoplatonisme et parvenir à une conception chrétienne de la divinité qui ne soit pas substantialiste, comme dans le thomisme, alors même qu'il est présentement question de l'identité de l'intelligence et de la substance. Westra précise en ces termes le premier volet de cette dynamique: "the monotheistic Platonism of Avicenna appears to be closer to the spirit of Ficino's thought (...) than the pagan ascent that Plotinus outlines in the *Enneads*". Voir Westra, Laura, "Love and Beauty in Ficino and Plotinus", p.85, in Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Canada, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986. Il s'agit de préserver le rapport direct entre l'âme et Dieu, sans faire de cette âme une partie de l'intelligibilité angélique mais en faisant intervenir cette intelligibilité en Dieu lui-même, en tant que créateur de l'univers. En ce sens, l'âme peut devenir l'univers entier, tandis que l'intelligibilité angélique indique seulement la position pédagogique de Dieu à l'égard de l'âme, du fait que celle-ci peut non seulement créer, par l'art, comme Dieu crée la nature, mais aussi se perfectionner elle-même, en faisant cheminer sa raison selon l'information qu'elle reçoit intellectuellement de Dieu.

²⁷⁶p.201; "Intellectui vero nostro conditio haec innata est, ut rei cuiusque requirat causam, rursusque causae causam. Ideo non cessat unquam inquisitio intellectus, nisi eam causam reperiat, cuius nulla sit causa, sed ipsa causa causarum", *Epistolae*, 678

et de se perfectionner, c'est-à-dire par le pouvoir qu'elle tient de sa proximité avec Dieu²⁷⁷.

C'est la pensée qui donne à l'âme la force de se mouvoir de plus en plus rapidement vers sa fin parfaite et de l'atteindre parfois. En effet, l'intellect est plus parfait que les sens puisque les sens "can perceive neither itself nor intellect and the objects of intellect; whereas intellect knows both"²⁷⁸. Tel est le premier degré de perfection de l'intellect: son pouvoir de comparer le sensible et l'intelligible. A cette première perfection de l'intellect s'ajoute son affinité avec Dieu (qui le situe dans les plus hauts degrés de perfection), la réflexion de l'intellect sur lui-même que démontre son enquête sur lui-même, le fait de demeurer auprès de soi (du fait de cette réflexion), la simplicité et l' "incorporéité" que cela signifie, le mouvement perpétuel de ce mouvement circulaire qui va de soi à soi et qui trace, au niveau de l'intellect, les limites elles-mêmes de l'ordre infini au sein duquel, à la fois, l'action peut commencer et l'appétit s'éveiller. La perfection intellectuelle caractérise donc peu d'hommes et elle ne peut être employée que tard dans la vie. Même là, c'est chose rare²⁷⁹. C'est après l'exercice des pouvoirs végétatifs et

²⁷⁷Dans la TP, T.2, L.14, 292. Ficin rappelait cette parole de Porphyre: « l'âme devient pure en cherchant Dieu; en aimant Dieu, elle devient Dieu »: "Animus Deum inquirendo purus efficitur, Deum imitando fit Deus". N'est-ce pas cette purification de l'âme qui s'opère, maintenant, par son perfectionnement alors que la recherche de Dieu, au sens d'une fin universelle infinie, s'est substituée à l'union amoureuse de l'âme au Dieu-Un? N'est-ce pas aussi l'origine du regain de tension de l'âme vers l'au-delà, alors que l'âme cherche cette connaissance de Dieu, au sens d'un infini, et non plus vers la vie présente, où seul l'amour permet de s'unir au Dieu-Un alors qu'il n'est pas possible de connaître véritablement Dieu? La purification païenne de l'âme en quête de Dieu semble s'inscrire dans le contexte d'un souci chrétien de Dieu envers sa créature, d'où la dualité du statut accordé à l'intelligibilité angélique, lors de sa dissociation entre l'âme et Dieu. En effet, il est autant question de l'ordonnance de l'âme intellectuelle en fonction de l'intelligible que de la fonction pédagogique exercée par la pensée divine, sous l'angle de la substance et non plus sous l'angle de l'unité liant cette substance à elle-même, alors que Dieu donne la vie. Après avoir donné la vie, Dieu devient pédagogue. L'antériorité de la vie est non seulement chronologique mais logique et, cela, d'autant plus qu'il est maintenant question de cette logique.

²⁷⁸p.204; "næque seipsum, necque intellectum intellectusque obiecta potest agnoscere, intellectus aut utraque", *Epistolae*, 679

²⁷⁹Descartes dira la même chose mais il adoptera exactement l'attitude inverse, en affirmant qu'il faut le faire au moins une fois dans sa vie et en systématisant sa démarche pour y parvenir.

des sens que l'on y parvient²⁸⁰. Le rapport entre la liberté et la nature²⁸¹ s'exprime en ces termes: "Intellect, when it argues and ponders, guides its own motion according to free choice. Sense, however, when reason does not resist, is always driven by the instinct of nature"²⁸².

Tel est le rapport de l'âme raisonnable à elle-même que la *Théologie platonicienne* ne laissait pas apercevoir aussi clairement. L'intellect lui-même argumente, comme pensée au sens large désignant l'âme raisonnable, et non seulement la raison, comme centre propre de l'âme. L'intellect a non seulement son propre mouvement, comme la vie de l'âme, mais il le guide²⁸³, du fait qu'il est non seulement vie mais essence de cette vie. Il guide son propre mouvement en fonction d'un choix libre qu'exerce la raison. La raison n'étant jamais soumise aux choses corporelles dans son mouvement, ce choix s'exerce en allant de l'intellect vers les sens. De plus, il s'effectue différemment, au sein de l'âme, selon que l'intellect se libère des choses corporelles ou se détourne de son intention spéculative, en s'occupant excessivement de la culture du corps. La nature de la pensée apparaît donc avant tout spirituelle, puisqu'elle ne peut se satisfaire des objets particuliers dont les sens se satisfont. Au contraire! elle recherche, par l'intellect, à atteindre les raisons universelles et éternelles des choses.

²⁸⁰Pour Descartes, c'est "avant", parce que les pouvoirs végétatifs et les sens ne font plus partie de l'âme et que, par conséquent, pour penser, il faut que l'âme commence immédiatement par la pensée elle-même.

²⁸¹Ce sera l'essentiel de la problématique de Kant, mais radicalement transformée par le schématisme et la contextualisation du symbole dans la raison pratique. Cependant, chez Kant, comme chez Ficin, le symbole s'élabore temporellement et le beau symbolise le bon.

²⁸²p.205; "Dat sensui regulam atque leges finemque praescribit, seipsum ad agenda pro arbitrio ducit quando ratiocinatur atque consultat, Sensus aut, ubi, ratio non restit, instinctu semper nature propellitur", *Epistolae*, 679

²⁸³Descartes fera aussi une distinction semblable. Cependant, il parlera de détermination du mouvement plutôt que de son orientation et il situera le mouvement dans l'automatisme de la mécanique corporelle.

En ce sens, la pensée est plus susceptible que les sens d'atteindre la fin qu'elle désire, du fait que, l'intellect étant plus parfait que les sens, l'homme est plus parfait que les bêtes²⁸⁴. En effet, les bêtes sont conduites par un élan naturel vers une nécessité de la nature et sont liées aux sens alors que l'homme recherche par la raison la fin qu'il désire et qui lui est appropriée. Or, ici, tout se complique, lorsque Ficin affirme que "the immortal soul is always miserable in its mortal body"²⁸⁵. La *Théologie platonicienne* a déjà établi que l'homme comporte, à la fois, une âme immortelle et un corps mortel. Elle a aussi affirmé que l'homme, c'est l'âme seule et sa raison. Ici nous avons, à la fois, plus et autre chose. En ce qui concerne le langage, notons que Ficin parle de la bête en nous, à savoir les sens, et de l'homme en nous, à savoir la raison²⁸⁶.

Cet "en nous", ne semble pas pouvoir signifier autre chose que "en l'âme en tant qu'elle est non seulement raisonnable mais pensante". Dans la mesure où c'est l'intellect qui ramène toutes choses à lui, c'est l'intellect qui intériorise autant la bête que l'homme en l'âme, à travers, respectivement, les sens et la raison. Et voici maintenant le paradoxe auquel est confrontée l'âme, selon les termes même de ce langage intellectuel: "We know by experience that the beast in us, that is, sense, most often attains its end and good. (...) We do not, however, know by experience that the man in us, that is, reason attains its desired end"²⁸⁷.

²⁸⁴Cette comparaison entre l'homme et la bête est impossible, chez Descartes, puisque le premier ne s'individue que par sa pensée et que la seconde relève d'un automatisme que l'homme, par contre, partage avec elle.

²⁸⁵p.207; "immortalis animus in corpore mortali semper est miser", *Epistolae*, 680

²⁸⁶En ce sens, le langage de la *Théologie platonicienne* se poursuit. En effet, selon celle-ci, la rationalité en l'homme n'était pas autre chose que l'animalité élevée à l'acte de raison et le corps humain était le corps le plus exigeant qui soit, pour l'âme raisonnable. C'est dans le contexte vitaliste de cet acte qu'il est maintenant question de la forme que peut prendre la raison, selon l'intellect.

²⁸⁷p.207; "Experimur autem in nobis bestiam nostram, id est, sensum, finem suum bonusque saepissime consequi, quando scilicet sufficientis obiecti sui consecutione, quantum ad ipsum

D'où la misère de l'âme immortelle dans le corps mortel. En effet, sa raison se trouve alors prise entre, d'une part, sa tendance à choisir l'obéissance aux sens, ce qui la conduit à une recherche continuelle d'autre chose et, d'autre part, sa résistance aux sens, ce qui rend la vie difficile. Encore une fois, surgit le double problème de la multiplicité et de l'union vitale de l'âme à l'Un mais, cette fois-ci, du point de vue de la multiplicité (non seulement intelligible mais sensible) et de l'identité entre la pensée divine et la substance²⁸⁸. Car, il s'agit du fait d'obéir et/ou de résister aux sens, comme conflit particulier de la raison, et non de l'âme qui, elle, par contre, connaît la misère.

Dans les deux cas, en plus de ne pas être heureuse au sein de l'âme, la raison perturbe le bonheur issu des sens. Il s'agit donc d'un dilemme. La raison apparaît incertaine et rien n'apparaît autant manquer de raison que le fait de cet homme qui, à travers la raison, est, à la fois, le plus parfait des animaux, du point de vue formel, et le plus imparfait de ceux-ci, en regard de la perfection finale en

pertinet, prorsus impletur, nomo vero noster, id est, ratio quando finem consequatur optatum non experimur", *Epistolae*, 680

²⁸⁸Ce qui pose le problème de la répartition du mouvement et l'exigence d'une spécification locale de ce mouvement. Donc, le mouvement vital, comme changement de condition, conduit, ici, au mouvement intellectuel, comme changement de place associé à la répartition du mouvement local. Qu'il y ait idée (issue de la raison) et non plus mouvement (issu de l'âme), pour rendre compte de la vie et de l'intellect, et qu'il y ait substitution, plutôt que simple passage continu dans le rapport de la vie à la pensée, Descartes est alors là, en particulier par les vérités éternelles, qui déterminent ce qu'il faut penser du changement de condition, et par le rejet de la fantaisie dans le champ corporel. La fantaisie est alors identifiée à la glande pinéale et le mouvement local s'énonce en général, par sa conceptualisation découlant de l'individuation de la pensée, plutôt que selon tel mouvement local particulier. Aussi, Descartes fait un usage spatial et non plus temporel de l'imagination, puisque cette imagination est elle-même dégagée hors de la fantaisie, c'est-à-dire hors de tout pouvoir de juger qui porte sur des singuliers. Il ne reste donc plus que les sens pour diriger la vie. "Toute la conduite de la vie dépend de nos sens", écrit Descartes, dans la *Dioptrique*, AT, T.6, 81. Tel est le chemin à parcourir pour, à la fois, séparer la vie et l'âme, en limitant la vie à la sphère corporelle, et énoncer l'empirie au sens moderne. Par contre, Descartes dissocie la morale (la conduite de la vie) et la métaphysique (l'identification de l'âme à la pensée qui est issue du doute portant sur les sens et, par conséquent, sur la vie qu'ils permettent de conduire). Et si Descartes nous assure qu'il faut consacrer peu de temps à la métaphysique afin de relaxer les sens et vivre, il demeure néanmoins que son ordre des sciences, en se fondant sur cette métaphysique, va de la nature vers la morale, non l'inverse. Autant Ficin que Descartes va de la vie vers la pensée. Cependant, Ficin prolonge la vie jusque dans la pensée, tandis que Descartes dégage la pensée de la vie et en tire un ordre scientifique allant de cette pensée vers cette vie.

vue de laquelle la première perfection lui a été donnée. Cependant, contrairement à la *Théologie platonicienne*, il ne s'agit plus d'un simple dédoublement de la raison en elle-même et en irrationalité, mais d'un double processus d'aperception intellectuelle englobant, à la fois, la réflexivité elle-même de la raison par la pensée et la mise en évidence rationnelle de l'absence de la raison qu'implique l'irrationalité²⁸⁹. Or, c'est un déchirement entre l'être et le non-être que la raison découvre alors dans son rapport à elle-même. Tel est le sort de Prométhée, lorsqu'il vole le feu céleste, c'est-à-dire la raison:

"Because of this very possession, on the highest peak of the mountain, that is, at the very height of contemplation, he is rightly judged most miserable of all, for he is made wretched by the continual gnawing of the most ravenous of vultures, that is, by the torment of inquiry. This will be the case, until the time comes when he is carried back to that same place from which he received the fire, so that, just as he is now urged on to seek the whole by that one beam of celestial light, he will then be entirely filled with the whole light"²⁹⁰

La résolution de la contradiction exige, à la fois, la sortie de l'homme hors du labour qui s'impose à lui lorsqu'il est placé hors de sa condition naturelle, et son retour à sa condition naturelle, qui correspond à l'ordre de la nature par la mise en jeu d'un pouvoir naturel lui permettant, par là, d'atteindre sa fin naturelle.

L'élément qui est accentué, par rapport à la *Théologie platonicienne*, c'est la mise en relief de l'angoisse qui s'éprouve par l'emprise de la pensée sur l'âme, cette angoisse s'ajoutant à la faiblesse du corps humain: "in the body the

²⁸⁹ Ficin approfondit donc intellectuellement la raison qu'il nous avait présentée sous l'angle de la vie de l'âme. C'est cette séquence vie-pensée que Descartes inversera initialement

²⁹⁰p.208; "Hic este videtur infelicissimus ille Prometheus, qui divina sapientia Palladis instructus ignemque coelestem in ratione adeptus ob hoc ipsum in summo vertice montis, hoc est, in ipsa contemplationis arce ob continuum auis rapscissimae morsum in inquisitionis stimulum, miserrimus omnium merito iudicatur, donec transferatur eodem, unde olim acceperat ignem, ut quemadmodum uno illo luminis superni radiolo nunc assidue stimulatur ad totum, sic toto deinde lumine penitus impleatur." *Epistolae*, 680

soul is truly far more miserable, both because of the weakness and infirmity of the body itself and its want of all things and because of the continual anxiety of the mind"²⁹¹. La solution est double. Premièrement, la pensée doit être mue en fonction du pouvoir infini de Dieu vers lequel l'âme s'oriente et dont elle dépend: "the mover which alone turns the soul towards the infinite is therefore none other than infinite power itself"²⁹². Corrélativement, le corps doit être intégré dans la vie éternelle de l'âme: "the condition of the everlasting soul which seems to be in the highest degree natural is that it should continue to live in its own body made everlasting"²⁹³. Atteignant sa fin infinie et l'atteignant sans fin, l'âme ne peut plus perdre la fin parfaite une fois qu'elle l'a atteinte²⁹⁴.

Les cinq questions ont reçu leur réponse: le mouvement de la pensée, à savoir le mouvement intellectuel, est dirigé vers une fin définie, il s'agit du repos, ce repos est universel, la pensée a la force d'atteindre cette fin désirée et, une fois qu'elle atteint cette fin parfaite, elle ne peut plus la perdre. Or, lorsqu'elle pense, l'âme s'entretient davantage du repos²⁹⁵ et de la coïncidence de l'universel et de l'infini que de l'Un. De même, c'est davantage par l'intellect que par la vie que l'âme s'unit au corps et engage sa raison, de telle sorte que la vie

²⁹¹p.211; "Nunc vero in corpore hoc tum propter corporis ipsius imbecillitatem infirmitatemque & rerum omnium indigentiam propter continuam mentis anxietatem est longe miserior", *Epistolae*, 681-682

²⁹²p.210; "Quamobrem motor ipse qui animum proprie vertit ad infinitum est ipsamet solum infinita potestas", *Epistolae*, 681

²⁹³p.211; "Habitus autem sempiterni animi maxime naturalis esse videtur, ut suo in corpore vivat iam sempiterno", *Epistolae*, 682

²⁹⁴Cette atteinte sera impossible pour Descartes, puisque la recherche de l'infini se concevra, au contraire, par la séparation du fini d'avec l'infini, de telle sorte que cette recherche s'approfondira par la séparation propre à l'homme connaissant qui, en tant qu'il est fini, a cette idée de l'infini.

²⁹⁵Descartes parlera du doute comme d'un point fixe et immobile dont il veut "faire dériver la connaissance de Dieu, celle de vous-mêmes et enfin celle de toutes les choses qui existent dans la nature", *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, FA (Ferdinand Alquié), vol 2, p.1122. En ce sens, c'est au niveau même de la vie que Descartes doit introduire l'immobilité, qu'autorise la *mens*, s'il veut soustraire de cette vie les trois domaines ontologiques et les inscrire dans un dynamisme propre à la pensée, celui de l'ordre des raisons. Tel est le pouvoir du doute cartésien.

renvoie à son essence aperçue par cet intellect, c'est-à-dire au repos. Par conséquent, l'irrationalité, émergeant de la raison lors de cette union, dans la *Théologie platonicienne*, se double, ici, de l'angoisse par laquelle la pensée tisse sa trame intellectuelle. Ainsi, s'il n'y avait pas de doute, ultimement, dans la *Théologie platonicienne* et s'il n'y en a pas comme tel, présentement, il y a cette angoisse. Dans ce contexte, le rapport entre l'intellect et les sens prend une importance particulière, ainsi que les concepts du premier dans un genre et de l'appétit naturel. Ceci permet d'établir un double ordre cognitif et ontologique allant, respectivement, dans chacun de ces deux cas, du premier au second de ces concepts: de l'intellect vers les sens et du premier dans un genre vers l'appétit naturel. La solution vient de l'intelligence divine dont le pouvoir infini est le seul qui puisse permettre à l'âme de franchir la distance infinie où la maintient sa quête d'une non séparation d'avec Dieu.

Cette séparation est insérée dans une inversion d'elle-même, au profit de l'union qui y trouve un miroir plutôt que ce qui se substitue à elle. D'ailleurs cette séparation vient non seulement du fait de connaître Dieu au lieu de l'aimer mais de la finitude elle-même de la connaissance humaine. De ce point de vue (et uniquement par lui), la confiance renaissante en l'homme, qui se manifeste chez Ficin, est une confiance angoissée. Telle pourrait être la réponse à cette question que Gadamer soulève au sujet du mythe prométhéen qui caractérise la Renaissance: "comment interpréter cette nouvelle confiance en soi qui s'exprime à la Renaissance par la question : « Sommes-nous des dieux? »"²⁹⁶. Ficin ne montre-t-il pas le dilemme en plaçant Prométhée et Sisyphe, côte à côte, pour indiquer, respectivement, la double difficulté de la venue de Dieu en l'homme et

²⁹⁶Gadamer, Hans-Georg, "L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale", article tiré de *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, Les Presses de l'Unesco, 1978, p.52

du retour de l'homme en Dieu?²⁹⁷ Et si l'homme, dans la mesure où il s'unit à Dieu par l'amour, peut se demander s'il est un dieu, ne peut-il pas à l'inverse, dans la mesure où il se sépare de Dieu par la connaissance, se demander comment il se fait qu'il trouve en lui, unie à son existence même, cette idée de Dieu? Tel est le projet cartésien. Cependant, Dieu, ce n'est plus l'Un mais l'Etre, pleinement, et pas uniquement en faisant abstraction de l'Un.

Afin de mieux aborder cette nouvelle problématique, rappelons le chemin parcouru jusqu'ici. Du *Commentaire sur le Banquet de Platon* à la *Théologie platonicienne*, puis aux *Quaestiones quinque de mente*, la définition de l'homme s'est effectuée par l'âme, par la raison puis par la pensée. En effet, l'homme, c'est l'âme, telle qu'elle apparaît à travers le désir amoureux de l'Un-Bien envers lui-même. De même, l'homme, c'est la raison, telle qu'elle apparaît à travers la vie de l'âme que donne cet Un-Bien. Enfin, l'homme, c'est la pensée, qui autorise le renvoi de l'unité de l'âme et de la raison, en la vie présente, vers l'identité divine de l'intelligence et de la substance qui apparaît au-delà de cette vie, en faisant abstraction de l'Un-Bien. Cependant, il n'y a rien à comprendre à la liberté ficinienne si on la retire de son contexte vitaliste et si l'on fait intervenir prématurément un choix spirituel favorisant la pensée, en particulier s'il s'agit de la pensée cartésienne. La liberté ficinienne caractérise celui qui vit comme il le veut et, lorsqu'elle s'exerce intellectuellement, c'est bien parce qu'il est encore question d'un mouvement intellectuel que l'intellect livre l'essence de la vie et, par là, énonce le mouvement en fonction du repos, c'est-à-dire de l'immobilité. L'angoisse réside dans ce rapport de la vie (et de son mouvement unitaire intrinsèque) à l'intellect, dont le mouvement s'établit en fonction de la substance

²⁹⁷pp.208-209; *Epistolae*, 680- 681

et renvoie au mouvement local, qui est fondamentalement extrinsèque. La distinction de la raison en raison proprement dite et en raison passive (la fantaisie) devient alors celle entre l'être et le non-être par laquelle la raison pourrait s'y reconnaître, en se laissant guider par l'intellect au lieu de s'inscrire dans la vie. Cependant, dans ce cas, le doute, comme recherche de la connaissance qu'il semble dénier, peut prendre la place de l'angoisse, c'est-à-dire de l'inquiétude métaphysique.

Trois changements majeurs, relatifs à l'idée d'esprit, semblent nécessaires pour passer de la problématique de Ficin à celle de Descartes. Premièrement, il faut changer un esprit s'inspirant d'Augustin et de Denys l'Aréopagite, lors de la lecture de Platon, pour un esprit aristotélico-thomiste, afin de dissocier la foi et la raison au lieu de les unir, même s'il s'agit alors de rompre avec le contenu spécifique issu d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Cette nouvelle façon de former le discours implique un renversement du rapport entre la vie et la pensée afin de privilégier la pensée, au sein de ce rapport qui est, dorénavant, anthropologiquement établi. De plus, remarquons que là où Ficin privilégie l'art et fait appel au toucher comme au sens universel spécifiant l'homme, dans son rapport à l'Un-Bien, Descartes privilégie la science et rattache le "toucher de la pensée", non pas au tact qui est supérieur à l'intelligence, mais à la vue, dont s'inspire l'intuition intellectuelle de l'entendement, en s'adressant à un Dieu substantiel. Cependant, autant chez Ficin que chez Descartes ces sens respectifs renvoient d'emblée à l'universel: le tact est un contact unifiant, donc un rapport tactile caractérisant la vie qui se communique amoureusement à tout ce qui lui est proche; de même, l'intuition intellectuelle n'évoque la vue que par l'aveugle pour lequel tout ce qui se passe au bout de sa canne et tout ce qui se passe dans

sa main représentent un seul et même mouvement, comme l'établit déjà la *Dioptrique*.

Deuxièmement, la *mens* doit acquérir une envergure telle qu'elle ne désigne plus seulement l'âme raisonnable, au sens large, mais une âme littéralement pensante. La distinction entre la rationalité proprement dite et l'irrationalité véhiculée par la raison passive (ou fantaisie), en s'inscrivant dans la distinction entre l'usage de la raison par l'âme pensante et l'identification de la fantaisie à la glande pinéale, est alors équivalente à la distinction entre l'être et le non-être. Ainsi, l'idée du perfectionnement rationnel, en rejoignant l'idée d'infini impliquée par le rapport entre l'être et le non-être, deviendra possible comme idée spécifiquement liée à l'existence même de la pensée.

Troisièmement, le *spiritus* ne doit plus être le véhicule de l'âme, tel qu'il naît au point de contact cardiaque entre la vie de l'âme et le corps, sous l'influence de la chaleur du coeur. Par sa subordination effective à la *mens*, le *spiritus* semble disparaître.

En effet, il devrait remplir deux rôles qui lui sont impossibles à remplir. Premièrement il devrait caractériser la vie issue de l'ensemble qui est énoncé par l'union de l'âme pensante au corps étendu et qui passe par la glande pinéale. Celle-ci est, dans l'étendue, tout aussi unique que l'âme dans la pensée. Deuxièmement, il devrait se transformer en circulation d'esprits animaux afin de répondre à une conception mécanique du rapport entre le coeur, comme point d'entrée vital de l'âme ficinienne dans le corps, et la glande pinéale, comme lieu cartésien du passage matériel entre ce qui provient de la pensée, d'une part, et

de l'imagination et des sens, d'autre part²⁹⁸. Cependant, plus que deux rôles impossibles à remplir, ce que le *spiritus* trouve en ceux-ci, c'est non pas l'inversion, ni même la négation de lui-même, mais, semble-t-il, l'absence pure et simple, alors que, corrélativement, se forme la méthode et s'instaure son unité. En effet, par le *spiritus* ficinien, "l'âme ne pâtit pas nécessairement quand elle sent"²⁹⁹, du fait que le corps et le *spiritus* sont tous deux l'oeuvre de l'âme et que, par là, il n'y a passion que dans la chair et souffrance que dans le *spiritus*. Or, Descartes écrira bien un traité portant sur les passions de l'âme et il ne laissera plus de place à une telle perception immédiate de ce qui se passe dans le corps, par la présence de l'âme au *spiritus*, et, par conséquent, à la fantaisie (ou raison passive) qui examine et juge cette perception qui s'y forme. Ce qui disparaît c'est la distinction des platoniciens³⁰⁰ entre l'action, comme mouvement dans l'âme, et la passion, comme mouvement dans le corps. Plus encore, c'est l'âme du monde qui se décompose, avec la disparition de son principe: âme d'un côté, monde de l'autre. Dans ce contexte, la vie passe dans le monde et l'âme se fait pensante. Aussi, il ne reste que l'homme, sur lequel Ficin avait centré cette âme du monde, tout en cernant judicieusement son principe vitaliste. Ou, plutôt, il s'agit d'un autre homme, celui de l'unicité (bien que dualiste) et non plus de l'unité (sauf si elle est méthodiquement conquise), celui de l'être (auquel conclut la pensée) et non plus de la vie (au sens d'un mouvement premier et intime de l'être).

Par cette triple transformation spirituelle, c'est une nouvelle figure anthropologique qui se génère, au début de la modernité. C'est celle que l'on

²⁹⁸De plus, comme l'indique l'article 31, dans *Les passions de l'âme*, le mouvement de la glande pinéale affecte le cours des esprits animaux et inversement. Et ces esprits sont physiques (article 47)

²⁹⁹"Anima non necessario patitur sentiendo"; TP, T.1, L.7, 274

³⁰⁰TP, T.1, L.6, 252

retient habituellement et à l'aune de laquelle on évalue les autres: une pensée. Il s'agit de lui redonner la vie, en gardant à l'esprit que l'illusion ne s'attache plus à l'intellect et à la séparation mais à la vie rendue exclusivement sensible et qu'elle s'associe à l'union (vécue) qu'elle fait concevoir, comme une troisième notion primitive, à l'esprit cartésien. Aussi, le songe sera bien cette forme du doute qui se trouve au départ des trois oeuvres métaphysiques de Descartes que nous examinerons. Pour Descartes, comme nous le verrons, il s'agit d'y insérer la vie pour mieux dégager l'intellect des liens illusoires que l'homme construit par celui-ci, faute de méthode. C'est déjà le *cogito* qui s'annonce, comme réponse à la voie que Descartes cherche en la vie. Plus encore, si l'on maintient le rapport entre Ficin et Descartes, c'est le moment où se conçoit la mobilité spirituelle du rapport que l'homme entretient avec lui-même, au début de la modernité. Elle ne sera plus jamais aussi globale, autant par la vie que par le songe qui envahit celle-ci.

DEUXIEME PARTIE

LA GENESE DE L'IDEE D'HOMME CHEZ DESCARTES

J'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre

Descartes, René, "Discours de la méthode" (première partie), dans Adam, Charles, et Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, Tome VI, Vrin, Paris, p.2 (AT, T.6, 2)

Descartes a vécu du 31 mars 1596 au 11 février 1650. Il étudie au Collège jésuite de La Flèche de 1606 à 1614, puis il fait des études de droit et de médecine à Poitiers de 1614 à 1616. Les 10 et 11 novembre 1619, lui adviennent trois songes, dit-il, d'où il tire l'idée d'une science admirable. Cependant, il "ne nous dit pas quelle était cette science"³⁰¹ mais nous donne le récit de cette expérience qui "attire son attention sur un fait: Dieu lui a parlé par symboles"³⁰², cette origine divine étant "conclue et non sentie"³⁰³. Or, c'est de cette époque, à l'hiver 1619-1620, que peuvent être datées la réforme de l'algèbre perfectionnant l'instrument de la science, la Mathématique universelle indiquant l'objet auquel on doit l'appliquer, la Physique ramenée à la Géométrie et la Géométrie elle-même ramenée à l'Algèbre³⁰⁴. L'idée de la *mathesis universalis* apparaît dans la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit*, rédigés en 1628 "selon l'hypothèse la plus probable"³⁰⁵, et est rappelée dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, publié en 1637.

Cependant, la quatrième partie du *Discours*, que nous étudierons plus spécifiquement, n'a été jointe que tardivement au texte qui devait être publié et Descartes ne l'a pas approfondie³⁰⁶. Elle reprend le petit *Traité de Métaphysique* élaboré pendant la période allant d'octobre 1628 à juillet 1629³⁰⁷. Même si ce *Traité* a disparu, nous savons tout de même que Descartes cherchait à y prouver

³⁰¹Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, p.50

³⁰²Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris, 1979, p.81

³⁰³Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris, 1979, p.54

³⁰⁴Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, p.54

³⁰⁵Brunschwig, Jacques, Traduction et notes aux *Règles pour la direction de l'esprit*, dans FA, T.1, 70, c'est-à-dire Alquié, Ferdinand, *Descartes. Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris, Tome 1, p.70

³⁰⁶Les multiples raisons en sont énumérées dans la lettre du 22 février 1638 au Père Vatier. Voir Descartes, René, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Tome VI, Vrin, Paris, 1964-, pp. 558-565. Je signalerai désormais cette référence par AT, T.1, 558-565.

³⁰⁷Il s'agit des neuf premiers mois suivant le retour de Descartes en Hollande, comme l'indique Descartes dans sa lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630, 135-147, p.144

"l'existence de Dieu et celle de l'âme, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité"³⁰⁸. Cette problématique se retrouve non seulement dans la quatrième partie du *Discours*, en 1637, mais aussi dans les *Méditations*, publiées en latin en 1641 et traduites en français en 1647, et dans la première et seconde partie des *Principes*³⁰⁹ publiés en latin en 1644 et traduits en français en 1647. Ce sont ces trois oeuvres métaphysiques qui sont à l'étude dans cette deuxième partie de la thèse. Remarquons déjà que la problématique métaphysique annoncée par le *Traité* ne fait pas état du *cogito*, par laquelle cette métaphysique s'explicite dans le *Discours* et les *Principes* et s'analyse en "je pense" et en "je suis" dans la deuxième des *Méditations*. Ceci laisse apparaître le double problème de thèmes métaphysiques, qui se trouvent chez Descartes sans qu'il affirme encore sa propre métaphysique, et de la formation du doute, par lequel s'établit une médiation entre la voie à suivre, que cherche Descartes en la vie³¹⁰, et le *cogito* qui préside à sa métaphysique.

³⁰⁸Lettre de Descartes à Mersenne, 25 novembre 1630, AT, T.1, 177-182, p.182

³⁰⁹Le lecteur s'étonne sans doute que j'inclue la seconde partie des *Principes* dans l'oeuvre métaphysique de Descartes. En effet, il y est question des principes matériels et, habituellement, les commentateurs prennent soin de bien marquer la distinction entre le fondement métaphysique, mettant en oeuvre les principes de connaissance, et l'affirmation de la physique, afin de faire ressortir que cette dernière nous situe en dehors du contexte métaphysique. Cette façon de faire n'a, à mon sens, qu'une légitimité restreinte. En effet, comme nous le verrons à l'instant, en étudiant le *Discours*, elle tronque le renversement du rapport entre la métaphysique et la physique par lequel il est ainsi question de métaphysique et de physique. De plus, elle nous oblige à établir une rupture entre les cinq premières *Méditations métaphysiques* et la dernière, alors que la dénomination de *Méditations métaphysiques* s'adresse bien aux six. Enfin, comme nous le verrons avec la deuxième partie des *Principes*, elle occulte l'enjeu métaphysique spécifique qui est impliquée par l'idée de création.

³¹⁰"Quod vitae sectabor iter?", tel est le vers qu'il avait lu dans un livre apparu au troisième de ses songes, les 10-11 novembre 1619. FA (pour Ferdinand Alquié), T.1,55

CHAPITRE IV: Le *Discours de la méthode*

1) Sa source métaphysique

A la fin de la deuxième partie du *Discours*, Descartes rappelle l'écart de vingt-trois ans qui sépare l'année 1619, où il a eu l'idée de la science admirable, et l'année 1637, où il publie ce *Discours*. Entre ces deux époques de sa vie, Descartes précise aussi qu'il a employé beaucoup de temps à se préparer à la tâche qu'il se donne en vue d'établir des principes certains en philosophie "en s'exerçant en la méthode qu'il s'était prescrite afin de s'y affermir de plus en plus". Le *Discours* a pour but de nous montrer cette méthode et le fait qu'elle peut permettre à chacun d'obtenir une vérité certaine et indubitable. Cependant, Descartes a aussi annoncé qu'il s'était préparé en vue d'établir des principes certains en philosophie. Ceci nous amène ainsi à la charnière des années 1628-1629, pendant laquelle il a rédigé le *Traité de métaphysique*. Il me semble particulièrement important de comprendre comment la problématique métaphysique de ce *Traité* peut s'insérer dans le *Discours*, en particulier par l'intégration de la règle de l'évidence, que propose la deuxième partie du *Discours*, dans la quatrième partie, qui énonce la métaphysique où cette règle de l'évidence opère comme un critère de vérité. Pour y parvenir, commençons par examiner le renversement du rapport entre la métaphysique et la physique qui y préside:

"L'ordre suivi par Descartes dans ses études de philosophie au collège, se retrouve en partie dans le *Discours de la méthode* : la logique d'abord, et c'est la deuxième partie du *Discours*; puis la morale, et c'en est la troisième partie; viennent ensuite, avec la quatrième et la cinquième, non plus, il est vrai, la physique et la métaphysique, mais dans l'ordre inverse, la métaphysique et la physique. Et cette interversion n'est rien de moins que la réforme même de Descartes, avec cette autre encore: les

mathématiques dans l'ancien cours d'études, ne venaient qu'après la physique, comme une partie de celle-ci, et plus tard, nous l'avons vu, après la métaphysique; pour Descartes, au contraire, la physique ne sera plus qu'une partie des mathématiques, et celles-ci par l'évidence de leurs démonstrations tiendront le premier rang avec la métaphysique elle-même"³¹¹

Ce propos d'Adam a le mérite de faire apparaître comment le *Discours* s'inscrit dans la vie de Descartes. Plus encore, il me permet de mettre en évidence la nécessité de diriger notre attention sur le contexte dans lequel se forment les rapports (entre les différentes parties du *Discours*) et non seulement sur les seules parties figurant en ces rapports, même s'il faut noter que Descartes les introduit selon un autre ordre que l'ordre linéaire que nous présente le *Discours* ³¹². De plus, le développement chronologique, allant de la vie au collège à la rédaction du *Discours*, non seulement donne un sens à celui la rédaction de ce *Discours* mais laisse aussi apercevoir que la rupture cartésienne, entre la science et la métaphysique, est indirecte et s'inscrit dans le renversement du rapport lui-même qui lie ces termes, alors que s'opère cette rupture³¹³. En somme, une méthode génétique élargie permet de modifier l'objet

³¹¹Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, pp.25-26

³¹²A la sixième partie succède la cinquième, puis les trois premières, enfin la quatrième. A ce sujet voir Denissoff, Elie, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le «Discours de la méthode»*, Nauwelaerts, Louvain, 1970

³¹³Le fait que cette rupture soit indirecte mérite davantage d'attention. Par exemple, le choix des idées innées de Platon, plutôt que celui de l'âme du monde, semble solidaire du privilège que Descartes accorde autant à l'entendement, auquel se réduit l'intelligibilité auparavant prêtée aux anges, qu'à la réduction du mouvement au mouvement local, tel qu'il médiatise le rapport scientifique à la vie. En effet, Descartes n'énonce plus une identification potentielle de l'intellect à l'intelligible, comme chez Aristote, mais une identification de l'intelligible à l'intellect, comme le démontre Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975, p.29. Par conséquent, c'est dans le contexte de ce renversement de la problématique aristotélicienne que peut se comprendre la rupture platonicienne de l'entendement par rapport à l'imagination et aux sens, lorsque Descartes la met en œuvre. De même, la citation d'Adam nous fait voir la réforme que Descartes veut introduire dans la formation scolastique en renversant le rapport entre la métaphysique et la physique afin de rompre le rapport (analogique) menant de la dernière à la première, en particulier dans la connaissance de Dieu. La conséquence immédiate en est l'exigence de ne pas confondre un renversement de la problématique aristotélico-thomiste, dont le résultat nous ferait penser à une problématique platonicienne, avec une problématique dont le développement central serait directement d'inspiration platonicienne, lorsqu'elle énonce la rupture instaurant la science moderne. En effet, un premier point important de comparaison entre Ficin et

et de faire apparaître la rupture cartésienne, entre la métaphysique et la science, dans le contexte du renversement qui la porte. Dans cette perspective, il n'est plus possible de faire apparaître la métaphysique comme une partie étrangère au *Discours* et d'accuser Descartes de miner sa réforme, comme le prétend Denissoff: "En introduisant ces sujets dans le texte, il va à l'encontre de la distinction entre la science et la métaphysique, une des bases de la réforme qu'il poursuit"³¹⁴.

La rupture se dégage alors de toute temporalité, au sens chronologique, et, du même souffle, rend possible une temporalité interne par laquelle la pensée peut s'exprimer par des chaînes de raisons, même si le *Discours* les annonce seulement et nous oblige à attendre les *Méditations* et, plus encore, les *Principes* pour obtenir cet enchaînement des raisons. Ce renversement d'une temporalité en une autre, du point de vue métaphysique, me semble s'effectuer par les différentes formes que prend le doute, d'une œuvre métaphysique à l'autre. Cette méthode génétique pourrait rendre compte des différents contenus que le doute, par ses différentes façons d'établir une distance par rapport à la vie,

Descartes, en ce qui concerne Platon et Aristote, se trouve ici. Ficin choisit l'âme platonicienne du monde pour établir son vitalisme, tout en la centrant sur l'homme par l'appropriation hénologique de la fantaisie aristotélicienne qui préside à la formation de la qualité. Par contre, Descartes, pour privilégier la rupture platonicienne de l'intellect à l'égard des sens et non le mouvement de l'âme que ces moyens de connaître accompagnent, choisit la théorie platonicienne des idées qu'il inscrit dans le renversement du rapport aristotélico-thomiste entre l'intellect et l'intelligible. Ainsi, le fait de commencer par un doute qui porte sur les sens consiste aussi à ne pas commencer par la vie (ou mouvement intrinsèque) de l'âme platonicienne, à laquelle l'exercice des sens est seulement associé, et exige, comme dans l'aristotélico-thomisme, l'adoption d'un mouvement local, c'est-à-dire extrinsèque à l'âme, tout en le rendant exclusif et en le généralisant. Ce sont les lois de ce mouvement local qui se trouvaient dans le *Monde* et qui ne reviendront que dans les *Principes*. Or, ces choix philosophiques s'inscrivent aussi dans un certain christianisme par lequel les énoncés prennent forme: la vie ficinienne de l'âme platonicienne fait appel à l'inspiration augustinienne qui peut favoriser le rapprochement entre la foi et la raison, tandis que l'entendement cartésien, comme le thomisme, privilégie la séparation entre la foi et la raison. Ainsi, au début de la modernité, se distinguent une définition de l'homme par la religion naturelle et une autre par la raison naturelle. Le rapport entre l'âme et la raison, tel est l'enjeu du rapport spirituel entre la vie et la pensée.

³¹⁴Denissoff, Elie, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le « Discours de la méthode »*, Nauwelaerts, Louvain, 1970, pp.22-23

apporterait au *cogito*. Car c'est par le renversement opéré par un tel doute que s'instaurerait la rupture métaphysique énoncée par le *cogito*. En ce qui concerne le *Discours*, je suppose que, sur le fondement d'une morale provisoire, le doute engage seulement un enjeu de connaissance en insérant le raisonnement dans le songe, de telle sorte que Descartes fait intervenir l'enjeu métaphysique après le *cogito*, tout en renvoyant aux *Méditations* l'intériorisation de cet enjeu métaphysique dans le doute³¹⁵. Cette position métaphysique permettrait de seulement parler de métaphysique, sans en livrer réellement l'enjeu, sauf en ce qui concerne l'énoncé lui-même du *cogito*.

En effet, Descartes doute des sens, du raisonnement puis des pensées, du fait qu'elles se confondent avec le songe et qu'il est possible de les avoir autant en veillant qu'en dormant. Or, il ne s'agit là que de thèmes épistémologiques, même si le corps, l'âme et Dieu peuvent, possiblement, leur correspondre métaphysiquement³¹⁶. C'est seulement après l'énoncé du *cogito* que Descartes

³¹⁵Le doute fait alors état des raisons de douter des choses sensibles mais en permettant à la pensée de s'approprier explicitement ce qui reste encore un contenu de la *Dioptrique* et non de la partie métaphysique du *Discours*: "On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps: car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent" AT, T.6, 109. Car, remarquons-le, c'est à *anima* et non à *mens* que Descartes associe le sentir, dans la *Dioptrique* (AT, T.6, 597), contrairement à la deuxième des *Méditations*. De plus, la *Dioptrique* traite de la présence du sentiment par un effet de contraste avec son absence, tandis que la première méditation l'affirme comme tel. Enfin, notons aussi l'affinité entre l'extase de l'âme et l'expérience des songes de 1619: le divertissement de l'âme entraîne l'absence du sentir, au niveau du corps, par l'absence d'attention de l'âme au corps. De même, dans la quatrième partie du *Discours*, c'est après avoir affirmé le *cogito*, que Descartes dit qu'il peut feindre ne pas avoir de corps et que, sans avoir inclus cette feinte dans le doute dont surgit le *cogito*, il fait ressortir l'identification de l'âme à la pensée. Il semble donc y avoir un curieux intervalle entre la physique et la métaphysique, c'est-à-dire entre ce que l'âme sent et l'identification de cette âme à la pensée. Or, par cette pensée, Dieu, soit communique la science admirable à Descartes, par le moyen de songes, soit l'assure du développement de cette science dans le champ de la physique, par l'insertion du raisonnement lui-même dans le songe servant à généraliser le doute dans le *Discours*.

³¹⁶Ceci limite grandement ce que Gilson appelle la deuxième fonction du doute, qui consisterait à "mettre en relief la certitude absolue des vérités qui suivent et que le doute hyperbolique n'atteint pas". Voir Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.291. En effet, les domaines ontologiques n'ont pas réellement été touchés par le doute, étant donné qu'il s'agit seulement de parler de métaphysique, parce que ce doute ne s'est jamais explicitement adressé à eux mais uniquement à leur saisie épistémologique. Aussi, le *cogito*

s'énonce métaphysiquement à partir de cette dernière et les domaines ontologiques apparaissent seulement alors. Il était donc possible que des domaines ontologiques, en particulier le monde extérieur, puissent correspondre au questionnement épistémologique. Cependant, la question principale n'était pas là mais dans l'affirmation même du sujet et, à travers celle-ci, de ce monde extérieur. Les autres domaines ontologiques ne sont guère plus solides: la pensée n'existe pas indépendamment de l'apprentissage conduisant à cette pensée, étant donné que la raison a été sujette au doute et que la création de l'âme raisonnable et de ses pensées n'ont lieu qu'avec la cinquième partie du *Discours*; de même, Dieu se définit ontologiquement plutôt que comme infini. Car, selon Descartes, la raison nous rend humains, les pensées sont les seules choses qui nous appartiennent en tant que nous sommes humains et Dieu est autant l'auteur de l'âme pensante que du corps auquel elle est jointe en l'homme. N'ayant pas à dégager la connaissance hors de la vie, ni à fonder la connaissance de l'union vécue, ni à faire appel à l'auteur de celle-ci, en tant qu'il l'instaure et que l'idée de cet auteur me permettrait d'avoir une telle connaissance, la distinction entre l'âme et le corps précède la connaissance de cette âme et de ce corps. En somme, le *cogito* s'est énoncé sans avoir intégré la question de sa création (comme âme raisonnable) à celle de son existence (pensante) et le développement logique qui en découle rend compte de cette existence mais non de son fondement. En ce sens, seule une meilleure élaboration épistémologique du doute, comme celle que nous livre la première des *Méditations métaphysiques*, apparaît suffisante pour donner un accès réel aux domaines ontologiques qui peuvent y être impliqués. Car, dans le *Discours*, s'il est question du statut métaphysique des domaines ontologiques, il n'est pas question d'une métaphysique active de la part du sujet, à l'égard d'eux, mis à part l'énoncé du *cogito* comme tel. En ce sens, toute la question de la vérité concernant le monde se trouve liée à celle de la fable du monde, que la veille rend possible en l'emportant sur le songe à la fin de la quatrième partie du *Discours* et en assurant que cette fable n'existe pas indépendamment de celui qui la raconte. De plus, seule l'intervention de Dieu, comme l'indique la cinquième partie du *Discours*, permettrait de réellement compte du savoir au sujet d'un monde susceptible d'être et d'être d'emblée tel qu'il doit être. Or, Dieu a été absent du doute, tout comme la question de savoir effectivement si le sujet veille ou dort n'y a pas été soulevée, pas plus que celle du corps (et du monde) ne pouvait y être explicitement formulée faute de l'implication réelle de ces deux premiers (du point de vue logique) domaines ontologiques. En ce sens, on comprendra l'inconséquence de Gilson, lorsqu'il cherche à lire le *Discours* à partir des *Méditations*, sans compter les problèmes de cohérence que cela crée dans son propos. En effet, à la page 309 de son livre, il doit contredire ce qu'il a initialement avancé à la page 291: "il n'y a pas de preuve de l'existence du monde extérieur dans le *Discours*; et, en effet, il n'y a pas lieu de prouver ce que l'on n'a pas mis en doute". En ce sens, Gilson a alors raison d'insister sur le fait que le doute n'a réellement porté que sur la véracité du témoignage rendu par les sens touchant la nature des choses extérieures, sans impliquer explicitement quoi que ce soit au sujet de l'existence même de ces choses extérieures. En somme, si Descartes avait réellement impliqué ne serait-ce que le monde extérieur dans son doute, il aurait dû y impliquer aussi les deux autres domaines ontologiques. Par conséquent, du fait de la teneur de son doute, le *cogito* ne livre explicitement que son énoncé, non son contenu, et seule l'analyse de ce *cogito* (et la disparition de cet énoncé comme tel), dans les *Méditations*, fera apparaître explicitement ce contenu, en sa teneur ontologique. Car les *Méditations*, contrairement au *Discours*, s'interrogent sur le fondement métaphysique des mathématiques, en dégageant d'emblée la science du doute et en reléguant la déraison (et non l'erreur de raisonnement) dans le domaine de la folie qui relève des sens (et non de l'intelligible), au lieu de s'interroger sur cette question mathématique, par le raisonnement inclus dans le doute. En ce sens rappelons-nous que les mathématiques dépendent de l'imagination (d'où l'association épistémologique du doute, à l'égard de ce que les sens font imaginer, avec la feinte métaphysique de l'inexistence du corps, après l'énoncé du *cogito*, puis avec la fable ontologique, à travers le lien de cette fable à celui qui la raconte et qui lui fournit son contexte métaphysique). De fait, l'imagination nuit davantage à la métaphysique qu'elle ne l'aide et c'est pourquoi Descartes peut, tout au plus, parler de sa métaphysique et présenter le *cogito* qui la fonde. C'est donc principalement que le *Discours* a de la difficulté à faire surgir les domaines ontologiques à travers le type de doute qu'il nous propose.

les introduit explicitement. Il feint alors qu'il n'a pas de corps³¹⁷. Ensuite il affirme l'entière distinction de l'âme par rapport au corps avant d'en affirmer que la connaissance est plus aisée. La plus grande perfection qu'il y a à connaître qu'à douter l'amène à chercher d'où il a appris à penser. Aussi, il raisonne "pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable"³¹⁸. Enfin, Descartes subordonne la moindre certitude procurée par l'assurance morale, que l'on peut avoir de l'existence des choses corporelles, à la vérité des pensées que nous avons éveillées, en se laissant persuader à l'évidence de la raison et en dénonçant "l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs"³¹⁹.

De plus, l'ensemble du *Discours* ne saurait se comprendre sans la condamnation de la thèse de Galilée, concernant la rotation de la terre, par le Saint-Office en 1633. Descartes décida alors de ne pas publier son *Monde*, qui se retrouvera résumé dans la cinquième partie du *Discours*³²⁰. De 1633 à 1637, s'étend la période entre la non-publication du *Monde* et la publication du *Discours*. Or, même s'il avait été publié, "le *Monde* se passait presque entièrement de métaphysique, ou du moins le philosophe gardait par devers lui ce fondement pourtant nécessaire de sa physique"³²¹. En ce sens, même si la métaphysique est introduite tardivement dans le *Discours*, il n'est pas possible

³¹⁷En ce sens, la première fonction du doute, du moins dans le cas du *Discours*, n'est pas d'"habituer la pensée à se détourner du corps" et, par là, d'établir la critique de la perception sensible, contrairement à ce qu'affirme Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.290. C'est la séquence inverse qui se produit. De plus, c'est après le *cogito*, non par le doute initial, que la pensée se détourne du corps. Si l'on maintient que la feinte de ne pas avoir de corps ressemble au doute, alors il faut aussi accepter qu'elle se déduit du *cogito* au lieu d'y mener. Gilson s'adonne, ici aussi, à l'inconséquence qui a été signalée dans la note précédente.

³¹⁸AT, T.6, 35

³¹⁹AT, T.6,39

³²⁰Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.374

³²¹Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, p.327

d'en faire d'emblée une partie étrangère à un projet purement scientifique, dont la sixième partie du *Discours* serait devenue l'introduction à ses *Essais*. D'ailleurs, le premier de ces *Essais*, la *Dioptrique*, est le "premier fragment de son oeuvre que Descartes avait songé à utiliser lorsqu'il entreprit de sauver quelque chose du désastre"³²², après la condamnation de Galilée. Enfin, la rupture, séparant la physique et la métaphysique, ne se pense pas sans le renversement initial par lequel Descartes s'oppose à la tradition scolastique et fait intervenir la métaphysique avant la physique, dans les quatrième et cinquième parties, ce qui permet d'appuyer le fait que la physique fait dorénavant partie de la mathématique, dans la *Dioptrique*. Car, si la chronologie de la rédaction du *Discours* peut commencer par la physique mathématique, avec la *Dioptrique*, avant de faire intervenir le monde, dans la cinquième partie, c'est bien parce que, depuis 1630, Descartes songe déjà à substituer la première (la physique mathématique) à ce dernier (le monde).

Ainsi, dans sa lettre du 25 novembre 1630 au Père Mersenne, Descartes se propose de faire imprimer sa *Dioptrique* et veut y insérer un discours où il tenterait d'expliquer la nature des couleurs et de la lumière mais qui pourrait contenir "quasi une Physique toute entière; en sorte que je prétends qu'elle me servira pour me dégager de la promesse que je vous ai faite, d'avoir achevé mon Monde dans trois ans"³²³. En ce sens, ce qui apparaît comme une donnée du point de vue de la chronologie de la rédaction du *Discours*, est, de fait, un acquis. De plus, le *Monde*, tel qu'il est repris par la cinquième partie du *Discours*, n'est qu'un résumé systématique qui s'effectue "sans indiquer les fondements sur lesquels sa physique repose, c'est-à-dire la théorie des trois éléments et les trois

³²²Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.374

³²³Lettre de Descartes à Mersenne, 25 novembre 1630, AT, T.1, 177-182, p.179

lois du mouvement"³²⁴, qui sera reprise par la deuxième partie des *Principes*. C'est en reportant à une date ultérieure la question du fondement théorique de sa physique, que Descartes introduit alors l'histoire de son esprit, par les trois premières parties du *Discours*, avant d'introduire, finalement, la question de son fondement métaphysique, avec la quatrième partie. Or, ce dernier, en se réduisant à l'énoncé du *cogito*, ne fait pas une plus grande place au fondement des preuves de l'existence de Dieu -si nécessaire à l'établissement du fondement métaphysique qu'il recherche- qu'en ce qui concerne le monde. Métaphysique et physique, loin de s'exclure, sont donc solidaires par le traitement commun qu'elles reçoivent.

En effet, dans le *Discours*, Descartes n'a pas développé suffisamment les preuves de l'existence de Dieu, du fait que, en craignant les théologiens, il n'osait pas "développer comme il l'aurait voulu ses raisons de douter des choses sensibles"³²⁵. La prise en compte de cette conséquence permet d'indiquer une restriction du contenu que le doute peut apporter au *cogito*. De plus, il est aussi possible de dépasser l'idée de l'intrusion d'une métaphysique qui serait mieux développée dans des oeuvres ultérieures et qui, pour l'instant, viendrait interférer avec le prélude purement scientifique que la sixième partie aurait apporté aux *Essais*. Cependant, il est vrai que le titre du *Discours de la méthode* vient remplacer un intitulé que Descartes a aussi envisagé: "Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection..."³²⁶. Or, si Descartes substitue l'idée de méthode à celle de science,

³²⁴Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.10

³²⁵Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, p.327

³²⁶Lettre au Père Mersenne, mars 1636, 338-342, p.339

il semble que ce ne soit pas pour dissimuler ses projets révolutionnaires³²⁷ mais pour se situer par rapport à la Renaissance. Ainsi, là où le moi de Montaigne était, la méthode de Descartes vient occupé l'espace intellectuel. Plus encore, la méthode semble prendre la place de la science, tandis que la bonne conduite de la raison, donnant son sous-titre au *Discours de la méthode*, semble prendre la place de l'élévation de notre nature, cette élévation évoquant la sagesse purement humaniste de la Renaissance à laquelle s'oppose cette science. En effet, Descartes cherche à articuler science et sagesse pour mettre fin au divorce prononcé par la Renaissance entre les deux³²⁸.

2) Science cartésienne et art renaissant

De fait, cet énoncé n'est pas tout à fait exact et il doit être rectifié afin de préserver la distinction entre la rupture que Descartes opère par rapport à la Renaissance, principalement caractérisée par le renouveau platonicien, et celle qu'il opère par rapport à l'aristotélico-thomisme³²⁹. La première pourrait inclure une continuité métaphysique afin de reprendre la nouvelle métaphysique de la vie, tandis que la seconde se fonderait sur un renversement de la problématique aristotélico-thomiste afin de s'effectuer dans les nouveaux termes que le *cogito*

³²⁷Contrairement à ce que prétend Denissoff, Elie, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique Trois essais sur le « Discours de la méthode »*, Nauwelaerts, Louvain, 1970, p.25

³²⁸Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, pp.93-94

³²⁹Ceci ne signifie nullement que, pour Descartes, il existerait une distinction entre la Renaissance et le Moyen-Age. En effet, comme le souligne Gouhier, c'est seulement au XIXème siècle que la Renaissance désigne une période historique distincte du Moyen Age. Voir Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire d'une anti-renaissance*, Vrin, Paris, 1979, p.143, note 4. Par contre, Gilson souligne que l'originalité des Jésuites est justement d'avoir recueilli la tradition humaniste de la Renaissance pour la coordonner avec la philosophie scolastique. Voir Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, p.102. Seule la symbolisation nous permet de tenir ces choses étrangères ensemble en faisant la distinction entre ce qui se fait à une époque et les noms qu'une autre époque se donne pour l'étudier.

propose. En effet, l'humanisme de la Renaissance associait la sagesse et l'art, de telle sorte qu'elle n'envisageait la science que dans ce contexte, d'où l'idée essentiellement indirecte d'un divorce entre la sagesse et la science. Il faut déjà avoir opté pour l'articulation entre la sagesse et la science pour faire de la Renaissance le lieu de leur divorce et pour instaurer le projet de leur réconciliation par le point de vue du seul savoir. En ce sens, tout comme il est anachronique de lire le *Discours* à partir des *Méditations*, il en va de même en abordant la Renaissance à partir des positions ultérieures. En ce sens, situons mieux le rapport de ce savoir, tel que Descartes a pu le privilégier, en regard de l'oeuvre de Ficin, plutôt que de l'ensemble de la Renaissance, avant d'examiner plus spécifiquement le rapport entre Ficin et Descartes.

Considérons ici le point de vue de Foucault et le savoir qu'il met en oeuvre. Ce savoir sait très bien qu'il lui faut privilégier le point de vue de la rupture, non seulement dans le contenu culturel qu'il prétend décrire objectivement, mais dans la description historique elle-même, en tant qu'elle produit des *episteme* pour caractériser les cultures appartenant à différentes époques. La "réconciliation" la plus fine est là, dans cette culture du savoir, par laquelle s'effectue la perpétuation du rapport de la rupture avec elle-même. Ce savoir se produit indépendamment de toute exigence d'une continuité culturelle, venant soutenir la pensée qui effectue cette rupture et qui fait l'archéologie d'elle-même et de ses rapports à la culture. C'est bien ce que propose Foucault en affirmant que "ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même"³³⁰. Par contre, dans sa comparaison entre la Renaissance et le XVIIème siècle, Foucault se réfère principalement au XVIème siècle et aux *Regulae* de Descartes, tandis que je me réfère au XVème siècle

³³⁰ Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.68

(Ficin) et au développement métaphysique explicite de l'oeuvre de Descartes, ce qui n'est pas réellement le cas avec les *Regulae*. Les objets et les approches sont différents: Foucault s'intéresse au savoir et il fait une archéologie structurale de la pensée dans ses rapports à la culture, tandis que je m'intéresse à la culture, telle qu'elle se vit, et à une archéologie des problématiques métaphysiques permettant de retracer l'histoire de la culture qui s'y manifeste, ainsi que l'histoire de la symbolisation que se développe au sein de cette dernière.

Premièrement, la "substitution de l'analyse à la hiérarchie analogique"³³¹ ne conduit à l'idée classique d'ordre, prenant la place de l'interprétation renaissante, qu'en s'appropriant le dynamisme insufflé à l'idée d'ordre par le vitalisme renaissant. Ainsi, le dynamisme de l'ordre des choses, passe indirectement dans celui de l'ordre des raisons, par la médiation du doute marquant la distance par rapport à la vie, et l'ordre des choses peut apparaître comme étant initialement démunie de ce dynamisme, avant que la vie apparaisse finalement à travers ce nouvel ordre des choses.

Deuxièmement, le jeu infini des similitudes, limité seulement par le rapport entre le microcosme et le macrocosme, cède le pas à la possibilité d'énumérations complètes, issues de l'ordre contrôlé des raisons, mais uniquement par un renversement du rapport entre le fini et l'infini. L'homme, comme âme, s'identifie alors à sa pensée plutôt qu'à sa vie et énonce sa finitude en fonction de l'infini dont elle origine (et non plus en fonction de l'Un, comme chez Ficin). De même, seul le perfectionnement de la raison selon la connaissance de ce Dieu-Infini (plutôt que le perfectionnement de la vie amoureuse de l'âme envers un Dieu-Un) permet à cet homme d'accéder au

³³¹Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.69

monde créé par un tel Dieu. En somme, tout le rapport entre l'intériorité (âme et Dieu) et l'extériorité (monde) se trouve modifié en même temps que celui entre l'âme et la raison par lequel l'homme établit son rapport à lui-même.

Troisièmement, la comparaison ne peut atteindre une certitude parfaite que par la perfection caractérisant dorénavant le savoir, tel qu'il se produit dans le cadre de la nouvelle finitude, qu'il illustre le fait de douter plutôt que de seulement connaître. Même antérieurement au rapport métaphysiquement explicite entre le fini et l'infini, Descartes a lié la recherche de la voie à suivre, en sa vie, avec la découverte de la science admirable, comme cela apparaît dans les songes de la nuit du 10 au 11 novembre 1619. Ultérieurement, le doute permet d'effectuer ce passage allant de la vie au *cogito*, par lequel la science peut métaphysiquement se fonder en son idée de Dieu.

Quatrièmement, l'activité de l'esprit ne cherche plus à rapprocher les choses entre elles, selon Foucault; elle les discerne. La raison de ceci s'explique avec le *Discours*, qui marque l'écart entre le bon sens et le jugement qui l'applique bien ou non. La comparaison entre Ficin et Descartes, qui suivra, permettra de mieux comprendre son enjeu.

Enfin, cinquièmement, l'identité de la connaissance et du discernement entraîne la séparation de l'histoire et de la science. A ce point-ci, le modèle structural et statique de Foucault fait davantage apparaître ses limites, même s'il dégage un socle commun aux esprits renaissants. En effet, en privilégiant le seul savoir, sa perspective occulte l'enjeu métaphysique non seulement des différentes époques, en général, mais principalement de la Renaissance où il est question d'une métaphysique de la vie davantage que d'un savoir, du moins si l'on ne fait pas commencer la Renaissance au seul XVI^{ème} siècle. Quant à la séparation entre l'histoire (non-tronquée) et la science (non absolutisée), je l'ai

aussi étudiée en confrontant et en approfondissant les différentes lectures que Adam et Denissoff nous donnent de Descartes.

La comparaison des positions respectives de Ficin et de Descartes peut aussi nous permettre d'enrichir notre compréhension du rapport entre la Renaissance et le XVII^{ème} siècle, en particulier pour rendre compte du déplacement de la philosophie depuis son association avec la religion et l'art vers une association avec la science. Ficin privilégie l'amour socratique, comme cela est apparu dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, tandis que Descartes s'inspire du thème socratique de la docte ignorance³³². Ce choix initial entraîne les autres. Ainsi, Ficin ne doute pas du bon sens³³³, tandis que Descartes, dès la première page du *Discours*, reconnaît seulement qu'elle est la chose la mieux partagée afin de la réduire à la puissance de bien juger. Par conséquent, la puissance rationnelle qui est toujours inséparable de l'homme³³⁴, pour Ficin, peut en être séparée par le doute cartésien³³⁵, en particulier sous la forme du songe, du fait que celui-ci inclut le raisonnement,

³³²Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris, 1979, p.116

³³³"Personne ne manque de bon sens au point de ne pas déduire les choses les unes des autres en raisonnant et de ne pas raisonner des images aux images, à peu près comme une saine intelligence passe des choses aux choses elles-mêmes"; "Ac nemo est tam insanus, quin ex aliis aliis inferat argumentando et ita ferme ab imaginibus ad imagines argumentetur, sicut sana mens ad res ipsas percurrit ex rebus", TP, T.2, L.11, 143

³³⁴C'est ce qui fonde anthropologiquement le statut de l'interprétation à laquelle Foucault s'attache pour rendre compte de la Renaissance. La triologie du marquant, du marqué et de ce qui permet de voir en ceci la marque de cela, n'a de sens que par cet enracinement de la raison dans la vie elle-même de l'homme: la raison est inséparable de l'âme et cette âme raisonnable est alors à la source d'une âme irrationnelle. L'idée même d'une pure sémiologie est inadéquate pour rendre compte des enjeux importants de la Renaissance, puisque le rapport entre les signes et la raison s'établit d'emblée selon le mode de la symbolisation. Cependant, une fois que cette sémiologie s'inscrit dans son contexte anthropologique, elle trouve son sens. Et nous pouvons alors être plus vigilants en ce qui concerne nos propres constructions, lorsque nous les utilisons pour interroger cette époque.

³³⁵C'est ce qui fonde anthropologiquement la dichotomie du savoir que Foucault repère dans le XVII^{ème} siècle, en particulier chez Descartes. L'âme raisonnable ne donne pas lieu à une âme irrationnelle mais s'identifie à la rationalité qu'elle trouve en elle-même et en sépare l'irrationalité (au lieu de la faire procéder de celle-ci et de la maintenir dans le prolongement de l'âme) pour la renvoyer dans le champ corporel.

comme dans le *Discours*, ou la folie, comme dans les *Méditations*. Or, avant d'énoncer ce bon sens, Ficin distingue deux types d'artisan: 1. celui qui est maître de la matière, lorsque la matière ne renferme aucun principe productif, comme l'argile et la pierre qui semblent, à la fois, dépendre du potier ou du sculpteur et attendre leur main; 2. celui qui n'est que le stimulateur et le serviteur de la nature, comme dans l'art d'enseigner³³⁶. Par contre, Descartes remanie logiquement l'ordre chronologique de rédaction du *Discours*, en resituant le point de vue de l'artisan dans celui du scientifique lors de la sixième partie, après avoir introduit le bon sens et l'exigence de sa modification lors de la première partie. En effet, dans la sixième partie du *Discours*, Descartes cherche le bien général des hommes par la science, y inscrit la connaissance des divers métiers des artisans et propose de se rendre comme maître et possesseur de la nature.

De même, pour Ficin, les arts sont innés en nous, tandis que les idées divines impriment en nous, "comme sur des miroirs, des images parfaites et claires"³³⁷, du fait que l'âme est intelligente mais non intelligible, comme le sont les anges. Ainsi, Ficin nous assure que les idées platoniciennes sont dans l'intelligence divine³³⁸, tout en les enracinant dans l'art, contrairement à Platon, et en valorisant la nature, contrairement à Plotin. Par là, la raison est, à la fois, éternelle et vivante³³⁹. De plus, Ficin utilise le vitalisme, qui est véhiculé par l'âme platonicienne du monde, pour affirmer la dignité humaine, en centrant la hiérarchie universelle sur l'homme, et pour défendre la religion chrétienne, à l'aide du mouvement raisonnable de cette âme. Par contre, Descartes n'énonce plus une identification potentielle de l'intellect à l'intelligible, comme chez

³³⁶TP, T.2, L.11, 131

³³⁷"divinae absolutas atque distinctas ipsarum imagines nobis tamquam speculis impressere", TP, T.2, L.11, 134

³³⁸TP, T.2, L.11, 120

³³⁹TP, T.2, L.11, 145

Aristote, mais une identification de l'intelligible à l'intellect³⁴⁰. Ce n'est plus seulement l'intelligibilité angélique qui disparaît en Dieu, comme chez Ficin, c'est la pensée qui occupe dorénavant, en l'âme, la place vide laissée par la disparition de l'ange et qui prétend même avoir, par elle-même, l'idée de Dieu³⁴¹, qui lui était associée chez Ficin³⁴². La modification platonicienne de Ficin glisse dans la modification aristotélicienne de Descartes, en renversant non seulement le rapport entre la vie et la pensée au profit de cette dernière mais aussi le rapport entre l'intelligible et l'intellect au profit de ce dernier, contrairement à celui qu'établit Aristote. Dans ce contexte, Descartes, dans la quatrième partie du *Discours*, fait appel aux idées innées de Platon et, par là, oppose les évidences de la raison à celles de l'imagination et des sens.

Cependant, il n'est plus question de l'Un mais de l'Etre et ce dernier ne donne plus la vie mais la seule perfection³⁴³, ce qui permet de trouver l'idée de l'existence, en particulier celle que le *cogito* a de lui-même, dans l'idée que

³⁴⁰Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975, p.29

³⁴¹Tel serait le lieu du passage allant de la structure ternaire, que Foucault attribue à la Renaissance, à la structure binaire, qu'il attribue au XVII^{ème} siècle (*ibidem*, p.78). En effet, nous avons vu, en étudiant l'oeuvre de Ficin, que le rapport de la vie de l'âme à l'Un se met en oeuvre par une structure ternaire et que la dépendance de l'intellect, par rapport à l'intelligibilité angélique déplacée en Dieu, empêche la mise en oeuvre d'une structure binaire propre à la connaissance. De même, nous pouvons maintenant apercevoir que c'est par le renversement du rapport entre l'intelligible et l'intellect que s'instaure l'âme pensante par laquelle peut se formuler la rupture épistémologique entre le sujet (pensant) et l'objet (étendu) et la rupture métaphysique entre l'âme et le corps. En somme, si Foucault caractérise bien ce qui appartient à chaque époque, du fait qu'il procède par *episteme*, il laisse échapper le rapport entre ces époques, du fait qu'il ne détermine pas la transformation des conditions qui rendent possibles ces *episteme* et qu'il objective, sans se l'approprier, la contingence qu'il attribue à ces époques en construisant de telles *episteme*. En ce sens, le postulat de la discontinuité joue, ici, un rôle d'occultation, que l'attention portée aux problématiques métaphysiques permet de remettre en question.

³⁴²Ce rapport entre l'idée et Dieu pourrait nous renvoyer à Augustin. Cependant, la modification du statut de l'âme garde sa spécificité: intelligibilité aristotélicienne modifiée par Descartes, en autorisant l'insertion des idées platoniciennes, et vie ficinienne de l'âme platonicienne du monde, qui est essentiellement centrée sur l'homme.

³⁴³Plus précisément, la perfection ne concerne plus principalement un rapport entre l'intérieur et l'extérieur qui sont respectivement donnés par le Bon et le Beau, lors du don de la vie par l'amour, mais concerne l'apprentissage de la pensée, alors que l'amour sort du domaine de la métaphysique.

Descartes a de cet Etre. Ce n'est donc pas l'évidence platonicienne de la raison que recherche principalement Descartes, mais la perfection de la connaissance qui, bien que limitée chez l'homme, atteint cette évidence. En ce sens, il y a une perfection bien moindre à douter qu'à connaître, mais il y a aussi l'apprentissage de la pensée qui fréquente cette perfection par l'idée qu'elle en a. Dans la science cartésienne, il n'y a plus de matière initialement présente, ni d'enseignement, comme dans l'art ficinien, mais bien *cogito* et apprentissage par l'idée de l'Etre.

3) La genèse de l'ego

S'il n'est pas question de l'Un, au sens métaphysique, il est question de l'unité par laquelle l'universalité de la méthode et l'évidence s'intègrent subjectivement. En effet, le *Discours* propose conjointement la "méthode qui s'étend à tout"³⁴⁴ et, dans sa deuxième partie, contrairement aux *Regulae*, le principe unique de l'évidence, qui est la première des quatre règles adoptées³⁴⁵:

"ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute"³⁴⁶

³⁴⁴AT, T.1, 370, Lettre de Descartes à Mersenne, 27 avril 1637, pp.365-371

³⁴⁵En ce sens, il est intéressant de remarquer, avec Marion que "the *Discourse on Method* constitutes -chronologically at least- a middle term between the *Regulae* (the method) and the *Meditationes* (the metaphysics)". Voir Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method", p.28, in Moyal, Georges (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*, vol 3, 1991, pp.28-49

³⁴⁶AT, T.6, 18

C'est donc la méthode elle-même qui s'enrichit de l'idée d'unité et qui permet, à la fois, un discours par une telle méthode et une expansion possible de la méthode pour intégrer d'autres sujets dans le champ de la méthode. La première règle, celle de l'évidence, donne le but lui-même de la méthode et le critère de clarté et de distinction, qu'elle met en oeuvre, se trouve au point de départ du développement logique du *cogito* dans la quatrième partie du *Discours*. Or, la métaphysique ne se retrouve pas dans le champ de la méthode sans que le principe de cette méthode ait déjà été transformé. En effet, du point de vue épistémologique, l'évidence ne s'étend à tout qu'en restreignant la compréhension des jugements afin de n'admettre aucune chose pour vraie que si elle répond au critère de la clarté et de la distinction. Or, ce qui est condition d'admission de vérité, au niveau de la méthode, devient, au troisième paragraphe de la quatrième partie du *Discours*, affirmation métaphysique: "je jugeai que je pouvais prendre, pour règle générale que les choses que nous concevons clairement et fort distinctement sont toutes vraies". La métaphysique intègre donc, ici, le but de la méthode et le principe de l'évidence qui régit celle-ci, mais en fonction de jugements qui s'élaborent à partir du bon sens, énoncé dans la première partie du *Discours*, et s'élevant par-delà la seule assurance des moeurs dont la maxime provient de la troisième partie. On comprend ainsi l'apport des trois premières parties à la quatrième et il devient possible de mieux apercevoir l'articulation logique entre la quatrième et la cinquième.

En ce sens, le principe unique de l'évidence implique le passage de la fable du *Monde* à la fable du *Discours* déniait "the history of the fabulator apart from the fabling"³⁴⁷. Or, si le doute fait apparaître celui qui instaure la fable, il

³⁴⁷Daniel, Stephen, H.. "Descartes on Myth and Ingenuity/Ingenium", p.166, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 23, no 2, 1985, pp.157-170

n'inclut plus immédiatement le monde en celle-ci, mais au contraire l'inscrit dans la feinte de son inexistence après la formulation du *cogito*, avant de conduire à l'association de l'évidence du raisonnement à l'éveil du sujet, à la fin de la quatrième partie. Dès lors, la première certitude est triple: elle est issue, à la fois, du doute généralisé par le songe (à partir des sens), du principe de l'évidence (l'indubitable rationnellement conquis) et de la vérité initiale découlant du fait d'être l'auteur de la fable de son discours (c'est-à-dire des pensées produites par le raisonnement, en particulier au sujet du monde). La fable du monde, transformée en inexistence du monde par la feinte autorisant cette inexistence, survient donc après l'énoncé du *cogito*, en rappelant ce qui est avant lui, à savoir le doute portant sur les sens trompeurs et le songe qui le généralise. C'est déjà la discontinuité platonicienne entre l'entendement, d'une part, les sens et l'imagination d'autre part, qui s'annonce.

Celle-ci, cependant, se trouve située entre le *cogito* et le primat de la plus grande vérité issue de la veille que du sommeil pour introduire la fable du monde. Or, le contexte tracé par ces bornes est d'inspiration aristotélicienne et s'exprime par un nouveau rapport entre la métaphysique et la physique: le *cogito* intègre le "je pense" et la pensée de la pensée par laquelle s'énonce le "je suis", tandis que la fable du monde intègre l'explication du mouvement du coeur et des artères, comme mouvement premier et plus général, cette "priorité dépendant de l'ordre sensible de l'observation, mais aussi de la prévalence culturelle dans la tradition Aristote-Galien"³⁴⁸. L'articulation d'inspiration aristotélicienne entre celui qui raconte la fable et la fable qu'il raconte fournit donc le contexte de l'aspect épistémologique issu de la problématique platonicienne. Cet aspect

³⁴⁸Descartes, René, *Discours de la méthode*, Notice de André Robinet, Larousse, Paris, 1972, 82, note #1 par André Robinet

épistémologique se trouve séparé de l'idée du mouvement de l'âme qui était le coeur de cette problématique et dont Ficin a mis à jour le vitalisme. De fait, le rapport cartésien à la vie ne s'effectue pas en termes d'amour, comme chez Ficin, mais en termes de connaissance, afin de s'interroger autant sur la conduite de la vie, par les sens, que sur la conduite de la raison, permettant de contrôler ses pensées. Ceci est le point de départ de la quatrième partie du *Discours* : la démarcation épistémologique du doute métaphysique par rapport au doute mis en jeu par la seconde maxime de la morale provisoire, puis la mise en oeuvre de ce doute métaphysique, où la raison est insérée entre les sens et ce qu'ils nous font imaginer, d'une part, et nos pensées, d'autre part. Le songe est alors la forme du doute hyperbolique.

Fait étonnant et unique parmi les trois oeuvres à l'étude, le raisonnement, dans le *Discours*, se trouve inséré dans ce songe. C'est à partir d'une telle forme générale du doute que l'*ego* s'exprime initialement par le *cogito*, que l'incertitude affectant les choses matérielles s'y forme explicitement, que la connaissance du fait d'être une substance, dont toute l'essence est de penser, s'explique aussi et que la preuve de l'existence de Dieu s'effectue par sa perfection. Ainsi, par le rapport de l'*ego* à lui-même, à travers le rapport entre le doute et le *cogito*, apparaissent non seulement les trois domaines ontologiques mais aussi leur statut métaphysique initial: le rapport entre l'âme pensante et Dieu ne saurait être troublé par le double postulat de choses matérielles auxquelles l'âme serait liée et qui pourraient servir de point de départ à la connaissance de Dieu. La distinction entre l'âme et le corps précède donc la connaissance plus aisée que l'âme a d'elle-même, comparativement au corps: "ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et

qu'encre qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est"³⁴⁹. Sur le fondement de cette identité ontologique entre le moi et l'âme, Descartes rappelle la clé logique du développement intuitif qu'énonce le cogito : "*je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité sinon que je vois clairement que, pour penser, il faut être"³⁵⁰. Réfléchissant sur son doute, Descartes en découvre alors l'imperfection, comparativement à la connaissance, et s'interroge alors sur l'être par lequel l'âme se distingue du corps. Chercher d'où il a appris à penser, c'est chercher d'où il tient son être et perfectionner le raisonnement, c'est passer de l'imperfection du doute à la perfection de la connaissance. Un nom intègre ce double cheminement: Dieu.

Aussi, c'est bien par le rapport de l'*ego* à lui-même, tel qu'il se génère du doute au *cogito*, que s'établit le rapport de l'*ego* à Dieu. En s'attachant uniquement à ce dernier rapport, Marion oublie le contexte que lui fournit le premier³⁵¹. Ceci l'amène à faire état de la perfection de Dieu, qui se développe à la place de l'infini, et à signaler l'absence de ce qui apparaîtra ailleurs comme *causa sui*, chez Dieu³⁵², là où il n'est question que du raisonnement et de son perfectionnement, qu'autorise l'apprentissage de la pensée³⁵³. Ce raisonnement est méthodiquement enfermé dans le songe puis, après le questionnement métaphysique autorisé par le *cogito*, il est consolidé comme source de l'évidence

³⁴⁹AT, T.6, 33

³⁵⁰AT, T.6, 33

³⁵¹Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method", p.47, note 25, in Moyal, Georges (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*, vol 3, 1991, pp.28-49

³⁵²"the *Discourse* gives primacy, in its attempts to define God and to prove his existence, to perfection at the expense of the infinite, and totally ignores what will eventually appear as *causa sui*". Voir Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method", p.34, in Moyal, Georges (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*, vol 3, 1991, pp.28-49

³⁵³Pour mieux comprendre ce rapport entre le raisonnement et la perfection, il est utile de se rappeler le titre initial du *Discours* et le rapport entre la science et le perfectionnement humain qu'il recherchait. C'est par la transformation de cette perspective initiale que la méthode conduit maintenant à l'idée de la perfection de Dieu.

acceptable pour l'entendement, qui est d'emblée démarqué des sens et de l'imagination. Car ce ne sont pas seulement des développements concernant l'idée de Dieu qui sont reportés à une oeuvre ultérieure, mais aussi des développements concernant l'idée de monde. Ainsi, Descartes évacue la question du fondement des lois de sa physique, initialement formulée par le *Monde* et ultérieurement reprise par les *Principes*.

De même, Descartes énonce le *cogito* à partir du doute, qui se généralise sous la forme du songe en y incluant les raisonnements mais non l'attention que le sujet peut se porter à lui-même et aux autres questions métaphysiques, comme nous le verrons en étudiant plus spécifiquement la première des *Méditations métaphysiques*. C'est sur cette base qu'il est possible d'apercevoir une révélation de l'*ego* dans le "je pense" et d'affirmer que "the *Discourse* endows the I with substantiality"³⁵⁴. Cependant, le lien de l'*ego* au doute, en impliquant le songe comme contexte du questionnement sur l'usage de la raison, permet de comprendre, à la fois, la substantialité de l'*ego*, dans le *cogito* qu'énonce le *Discours*, et le fait que cette substantialité ne soit pas "transferred to God"³⁵⁵, puis au corps du sujet pensant, comme dans les *Méditations*, puis au monde, comme dans les *Principes*.

En effet, dans les *Méditations*, le doute concernant les raisonnements s'énonce à la fois scientifiquement et par la médiation du contexte divin, non plus directement par le contexte du songe. Il y a fondement métaphysique de l'usage scientifique de la raison. De même, dans les *Méditations*, la question de

³⁵⁴Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method", p.39, in Moyal, Georges (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*, vol 3, 1991, pp.28-49

³⁵⁵Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method", p.39, in Moyal, Georges (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*, vol 3, 1991, pp.28-49

l'attention que le sujet peut se porter à l'ji-même et aux autres questions métaphysiques se formule par celle du souvenir³⁵⁶, qui conduit à l'énonciation du Malin génie, c'est-à-dire du doute réellement hyperbolique. Ce doute hyperbolique semble mettre en oeuvre, faute de la nommer, cette volonté infinie qui est en nous et à cause de laquelle on peut dire que Dieu nous a créé à son image, comme l'affirme Descartes dans sa lettre à Mersenne, datée du 25 décembre 1639³⁵⁷. Le Dieu parfait du *Discours* peut ainsi devenir le Dieu infini des *Méditations*. En effet, c'est par rapport à l'affirmation puis à la disparition d'un tel Malin génie que peut s'affirmer le caractère infini de Dieu. En suivant cet enrichissement anthropologique de l'expérience du doute méthodique, il sera possible d'apercevoir comment le "je" s'y forme, en octroyant de nouvelles possibilités à l'erreur à travers le progrès du doute dans son rapport à la vie, et comment il s'affirme alors explicitement dans l'analyse du *cogito* en un "je pense" et un "je suis". Il sera alors possible de s'interroger sur le fondement ontologique ainsi conquis ainsi que, à partir de ce fondement, sur la reprise des lois du *Monde* et leur transformation dans les *Principes*. Auparavant, cernons mieux le statut spirituel du doute impliqué par le *Discours*, afin d'en dégager le rapport spécifique entre la vie et la pensée qui délimite l'usage de la raison.

³⁵⁶Voir AT, T.9-1, 17. Descartes, ayant intégré la métaphysique spéciale (Corps, Ame, Dieu) dans le doute, tente de se souvenir des acquis de son doute à l'encontre des anciennes opinions dont il s'est initialement démarquées et qui lui reviennent à l'esprit. Le sujet cartésien demeure actif jusque dans son souvenir: il s'efforce de se souvenir de ce qu'il a conquis au lieu de laisser son souvenir sombrer, passivement, dans ce qui lui revient à l'esprit. De fait, Descartes initie la prise en charge de ses moyens de connaître et, à cette fin, il ramènera le doute au fait qu'il se trompe lui-même et qu'il peut constituer ceci en un fait indépendant: le malin génie qui s'emploie à le tromper.

³⁵⁷AT, T.2, 628; FA, T.2, 153

4) Le statut spirituel du doute

Pour examiner le statut spirituel du doute, j'aborde les difficultés par ordre de croissance et, pour cela, je remonte de la constitution de l'*ego*, par le *cogito*, vers sa genèse, avec la mise en place du doute par lequel il se forme. En comparant les trois oeuvres à l'étude, il sera aussi possible de faire apparaître les conséquences, pour le *cogito*, de la mise en valeur de cette genèse, en particulier dans les *Méditations*.

Remarquons que le *Discours*, comme les *Principes*, contrairement aux *Méditations*, commence par affirmer l'entière distinction de l'âme par rapport au corps, avant d'aborder la connaissance plus risquée que l'on peut avoir de cette âme, comparativement au corps.

Or, dans les deux premières oeuvres citées, cet ordre entre la distinction et la connaissance se fonde sur un *cogito* explicite, tandis que la deuxième des *Méditations*, n'en présente que l'analyse en "je pense" et en "je suis".

Cependant, dans le *Discours*, la vie ordinaire, désignée par les moeurs, est juxtaposée au développement métaphysique qu'instaure le doute. Les *Principes*, eux, à l'article trois, limitent explicitement l'usage du doute général impliqué par la métaphysique, en disant qu'il ne faut pas en user pour la conduite de nos actions. En somme, c'est seulement dans les *Méditations* que la vie ordinaire se trouve insérée dans le songe et que Descartes souligne l'effort qu'il doit fournir pour ne pas glisser insensiblement dans cette vie ordinaire.

Par conséquent, lorsqu'on progresse du *Discours* en passant par les *Méditations* jusqu'aux *Principes*, la mise en rapport hétérogène de la vie ordinaire et de la démarche métaphysique laisse apercevoir différentes orientations spirituelles de la raison. Ainsi, le *Discours* juxtapose les moeurs et la métaphysique, au début de la quatrième partie:

J'avais dès longtemps 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 vaquer seulement 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 indubitable³⁵⁸.

Cette juxtaposition entre les moeurs et la métaphysique se transpose, vers la fin de cette quatrième partie, en proposant d'ordonner l'assurance morale (de l'existence des choses corporelles) à la certitude métaphysique (de l'existence de l'âme et de Dieu):

S'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme, par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines³⁵⁹.

Or, la juxtaposition arrive juste avant le développement explicite du doute et l'ordonnance arrive au terme de l'analyse du *cogito*. De l'une à l'autre, c'est l'ordre chronologique qui bascule dans un ordre logique. Dans le cas de la juxtaposition, l'espace proprement métaphysique s'effectue dans le contexte de l'usage d'un doute qui est propre à la recherche de la vérité et qui se distingue

³⁵⁸AT, T.6, 31

³⁵⁹AT, T.6, 37-38

d'emblée de l'usage inverse du doute qu'autorise le contexte des moeurs. Dans le cas de l'ordonnance, Descartes déborde le rapport de l'âme à Dieu et reconstitue logiquement l'antériorité chronologique de la morale par rapport à laquelle l'espace métaphysique s'était ouvert. Ces deux cas s'ordonnent l'un à l'autre, du fait que la juxtaposition, issue de la contrainte amenant Descartes à parler de sa métaphysique, s'établit d'emblée en vue du jugement, qui peut être porté sur les fondements pris par Descartes. Ce jugement métaphysique, comme passage du bon sens au bon jugement, s'adjoit alors l'espace moral et l'existence même du type de certitude (non pas cette certitude elle-même) que celui-ci propose. Et c'est de cela dont Descartes a besoin et qu'il se donne à travers le *Discours* : l'existence de ce type de certitude, en tant qu'il peut conduire à la position métaphysique du *cogito* qu'il propose, et non la démonstration de l'existence du monde extérieur, au sens physique donné par la cinquième partie, sauf pour faire apparaître la dimension mathématique de ce monde physique, à partir de la sixième partie et des *Essais* qu'elle introduit. Car l'assurance morale des choses extérieures est encore maintenue dans le *Discours* et, par conséquent, il serait absurde de vouloir en entreprendre la démonstration. Car, il n'est pas uniquement question de douter en vue de connaître, sans avoir à agir et à tenir compte du doute propre à l'action, comme dans les *Méditations*. En somme, la métaphysique du *Discours* est prise entre l'existence de la morale qu'elle requiert et l'emploi de l'imagination que nécessite la dimension mathématique de la nouvelle physique. Et c'est seulement par les *Méditations* que le sujet cartésien parviendra à situer cette physique par rapport à sa métaphysique et à lier sa vie à cette physique, dans la mesure même où il aura réussi à la délier de la conduite de la vie qu'énonce la morale. Remarquons que Descartes présentera les sens eux-mêmes comme trompeurs et non seulement ce qu'ils nous font imaginer, de telle sorte que ce sera bien la conduite elle-

même de la vie, en tant qu'elle s'effectue par ces sens, qu'il pourra atteindre d'emblée, dans les *Méditations*. On voit donc tout le travail que Descartes doit effectuer pour renverser la problématique du rapport entre la morale et la physique que Ficin avait proposée. Ceci confirme donc, encore une fois, que seul le sujet des *Méditations* est métaphysiquement actif, étant donné que le sujet du *Discours* s'en tient à l'objectivation de ce qui figure épistémologiquement dans son doute, sans s'y engager métaphysiquement et sans lier à lui-même ce qu'il pourrait ontologiquement y trouver.

Car ce que ce demande Descartes au lecteur, c'est une certaine puissance du jugement: "afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler"³⁶⁰. Revoyons l'ordre de rédaction du *Discours*, pour retracer quelques-uns des éléments qui contribuent à cette visée initiale que reprend sa quatrième partie. Descartes est explicite dans la sixième partie du *Discours*. Il souhaite pour juges, "ceux qui joignent le bon sens avec l'étude"³⁶¹. C'est pourquoi il écrit en français. C'est seulement dans la cinquième partie qu'il soulève des questions qui "sont en controverse entre les doctes, avec lesquels je ne désire pas me brouiller"³⁶². Or, ceci nous amène à la position adoptée au début de la première partie du *Discours* : ne pas s'en tenir au bon sens, qui est la chose la mieux partagée, mais l'appliquer bien, sans avoir "présupposé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun"³⁶³, tout en recherchant à perfectionner son esprit. C'est sur ce fond qu'il introduit la règle de l'évidence, dans la deuxième partie, et que, dans la troisième, il fait état de sa morale provisoire, dont la deuxième maxime se

³⁶⁰AT, T.6, 31

³⁶¹AT, T.6, 77

³⁶²AT, T.6,40

³⁶³AT, T.6, 2

trouve reprise au début de la quatrième partie, lors de la juxtaposition des deux espaces, moral et métaphysique. En ce sens, la quatrième partie du *Discours* intègre les autres parties, en y reprenant les principaux acquis qui sont transposables au niveau de la pensée elle-même³⁶⁴. Et lorsque Descartes subordonne l'assurance morale à la certitude métaphysique, du fait que la première s'adresse à la moindre vérité de l'existence des choses corporelles, comparativement à celle de l'existence de l'âme et de Dieu, il conduit aussi un certain usage du doute à un autre: le fait de suivre des opinions incertaines, comme si elles étaient indubitables, s'ordonne, selon l'objectivité de la vérité, au détour épistémologique de la recherche de la vérité qui, pour parvenir à cette vérité, commence par faire le contraire et à rejeter comme faux ce qui est sujet au doute.

Que l'assurance ne soit plus morale et qu'elle devienne l'assurance du doute lui-même, qui demeure sans péril tant qu'il s'agit de connaître plutôt que d'agir, et nous entrons dans les *Méditations*. Que l'ordre des sciences s'énonce en s'adressant ultimement à la morale, comme cela est annoncé dans la préface des *Principes*, et nous percevons bien, à partir de ce qui vient d'être dit, qu'un certain usage du doute, essentiellement métaphysique, s'y mesure à un autre, essentiellement moral, qui en propose une orientation inverse. La symbolisation cartésienne, s'il y en a une, ne peut se produire qu'à cette interface, que les différents usages du doute instituent entre la métaphysique et la conduite de la

³⁶⁴Sur ce point, je m'oppose donc à Denissoff. Et, comme je l'ai précédemment indiqué, le sentir se situe au niveau de l'âme, dans la *Dioptrique*, et non de la pensée, lors de la quatrième partie du *Discours*. En ce sens, le lien entre la physique et la métaphysique est important, car il indique le progrès de la méthode, par le transfert thématique qu'elle opère ou non, en s'introduisant elle-même dans le champ métaphysique. Dans le *Discours*, elle introduit son milieu intelligible, c'est-à-dire la règle de l'évidence; dans les *Méditations*, elle permet l'appropriation anthropologique de l'erreur, en permettant l'intériorisation épistémologique de la position métaphysique elle-même, par l'autonomie accordée au fait de se tromper soi-même qu'instaure le malin génie.

vie, au sens d'une vie ordinaire. Du moins, cette vie apparaît comme la source non métaphysique du dynamisme qui se trouve fixé par le doute au début de la démarche métaphysique et qui se transpose dans l'ordre des raisons qui s'élaborent sur le fondement de la seconde méditation. Car, c'est le rôle des *Méditations* d'établir systématiquement cette interface, en faisant ressortir que la distance par rapport à la vie ordinaire, qu'établit le doute, exige un effort pour s'y maintenir et ne pas retomber insensiblement en cette vie ordinaire. Or, ceci arrive avant toute énonciation du *cogito*. Que ce double effort cesse et nous prenons de nouveau position dans la vie ordinaire, comme dans les *Principes*, en soulignant que l'usage du doute général ne doit pas porter sur celle-ci et, ainsi, régir la conduite de nos actions. Le *cogito* réapparaît alors de façon explicite, comme une formule résumant l'analyse que la deuxième méditation a dû en faire, étant donné le type de doute qu'elle s'est donné dans la première. De fait, Descartes insiste pour que l'on consacre plusieurs mois, ou au moins plusieurs semaines, à l'étude de cette première méditation³⁶⁵. En ce sens, l'ordre des raisons ne semble pouvoir se distinguer d'emblée de l'ordre des choses que par l'ordre du doute. Or, si la vie se trouve insérée dans ce dernier, il doit être possible d'y retracer le devenir de la métaphysique de la vie qui a été instaurée par Ficin, même si l'ordre des choses, auquel adhère encore Ficin, s'y trouve remis en question.

³⁶⁵AT, T.7, 130

CHAPITRE V: Les *Méditations métaphysiques*

J'ai toujours estimé que ces deux questions de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la Philosophie que de la Théologie: Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la Foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux Infidèles aucune Religion, ni quasi même aucune vertu Morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle³⁶⁶.

1. Le problème du rapport entre Ficin et Descartes

Ficin centre la hiérarchie universelle sur l'homme, au sens d'une vie de l'âme raisonnable intellectuellement informée par l'Un. La vie est le premier et intime mouvement de l'être lui-même et le lien fictif de l'intelligence ne saurait remplacer l'union véritable de la substance à elle-même par laquelle l'âme est unie à l'Un-Bien, par-delà l'essence.

Descartes, par l'intermédiaire du doute, remplace l'ordre des choses par l'ordre des raisons mis en oeuvre par une âme pensante, voire un "moi-substance"³⁶⁷ apte à trouver en lui l'idée d'être. Non seulement l'âme n'est pas dotée de vie, celle-ci appartenant au champ corporel, mais elle s'identifie à la

³⁶⁶AT, T.9-1, 4; *Epistre* intitulée "A Messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris". Elle est placée en tête des *Méditations*.

³⁶⁷Selon l'expression de Sauvé, Denis, "Le moi-substance: une interprétation de l'«analyse du morceau de cire» de la seconde Méditation", dans *Philosophiques*, vol. XVI, no 1, 1989, pp.73-108. . Cependant, il est important de s'entendre sur le sens du mot "substance", à ce moment-ci des *Méditations*. La substance s'entend seulement au sens intelligible d'une essence, c'est-à-dire de l'attribut substantialisé qu'est la pensée, faisant ainsi de l'esprit (l'âme pensante) une substance complète, et non au sens de la réelle distinction entre les substances (l'âme et le corps) qu'effectuera seulement la sixième méditation, alors même que la substance corporelle se dégagera du doute et qu'il sera question de l'union de l'âme au corps, à travers leur attribut respectif (la pensée et l'étendue).

pensée, celle-ci étant "une *chose pensante*, à savoir une existence positive (*res*), qui pose d'elle-même son essence (*cogitans*)"³⁶⁸.

Pour Ficin, il n'y a donc de raison que vivante et dans un vivant. Pour Descartes, la raison s'inscrit d'emblée dans la pensée. Le rapport de l'âme à elle-même, par sa raison, semble donc diverger. Cette divergence s'exprime plus particulièrement par le rapport entre le doute et le jugement que ces auteurs établissent. Sur ce point, Ficin se réclame expressément d'Augustin. Descartes, moins empressé, ne s'arrête pas à remercier Arnaud du secours qu'il lui apporte en le fortifiant de l'autorité d'Augustin et "de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte, qu'il semblait avoir peur que les autres ne les trouvassent pas assez fortes et convaincantes"³⁶⁹.

Ficin s'oppose d'emblée aux sceptiques, puis il fait état des certitudes qui sont encore en l'esprit (*animus*), même quand il doute, du fait qu' "il ne doute pas qu'il doute" et qu'il atteint ainsi une certitude: "il sait qu'en portant un jugement il faut qu'il se trompe ou ne se trompe pas. Qu'il se trompe ou ne se trompe pas, il sait que, du moment qu'il porte un jugement, sans aucun doute il vit"³⁷⁰. Descartes, par contre, cède d'emblée au scepticisme et, par la réflexivité du doute en lui-même, formule le malin génie, en rendant autonome l'effort qu'il fait de se tromper soi-même, et le renforce d'un autre effort pour ne pas retomber insensiblement dans la vie ordinaire, pendant qu'il doute ainsi et fait usage de la puissance de suspendre son jugement, à l'encontre du malin génie. C'est alors que l'esprit (*mens*) s'affirme explicitement, en regard du malin génie: "il n'y a donc

³⁶⁸Lefèvre, Roger, La bataille du cogito, P.U.F., Paris, 1960, p.76

³⁶⁹AT, T. 9-1, 170, Quatrièmes réponses.

³⁷⁰"nam se tunc dubitare non dubitat"; "Scit oportere se in iudicando falli aut non falli. Scit, sive fallatur, sive non fallatur, dum iudicat, se proculdubio vivere"; TP, T.2, L.11, 146

point de doute que je suis, s'il me trompe"³⁷¹. Dès lors, la puissance de juger réside entièrement en l'esprit (*mens*) et non plus en un principe intelligent opérant sur des opinions (*animus*). En ce sens, il semblerait possible d'affirmer que la liberté ficinienne, consistant à vivre comme on le veut, s'assoupit et se trouble³⁷² par le doute qui enveloppe la vie et y met en oeuvre une liberté qui n'est qu'un songe, tant que la liberté de la pensée ne se manifeste pas.

Cependant, la problématique ficinienne ne se réduit pas à ce qui vient d'en être dit. Par exemple, c'est par l'amour que l'âme s'unit au corps, chez Ficin, comme chez Platon. En ce sens, la réduction de la problématique ficinienne à celle de Descartes exige aussi l'évacuation de plusieurs dimensions. Ainsi, nous trouvons une intersubjectivité même s'il n'y a pas de subjectivité explicite, chez Ficin, tandis que, chez Descartes, l'activité spirituelle, même si elle nous apporte une subjectivité, n'est pas aussi éclairante quand arrive cette question de l'intersubjectivité³⁷³. Or, au coeur de cette intersubjectivité, nous trouvons l'amour, chez Ficin. Pour lui, c'est de l'amour que provient la vie, du fait que cet amour est une vie débordante qui exerce son pouvoir de vivification et le communique à tout ce qui lui est proche. Ceci est particulièrement vrai du rapport entre les hommes, même si la vie qui se répand entre eux dépend de leur rapport à Dieu, qui leur donne initialement cette vie et qui la leur donne essentiellement, comparativement à toute autre chose, en tant qu'âmes raisonnables.

³⁷¹AT, T.9-1, 19

³⁷²"Et, enfin, de ce que la *faculté de penser est assoupie dans les enfants, et que dans les fous elle est, non pas à la vérité éteinte, mais troublée*, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux"; AT, T.9-1, 177, Quatrième réponses.

³⁷³Voir les notes 257, 258, 267 et le texte correspondant.

Et c'est ici qu'apparaît la réelle démarcation spirituelle entre Ficin et Descartes: entre une attitude de continuité et une attitude de rupture que mettent respectivement en jeu la vie et la pensée³⁷⁴. La liberté est la première touchée, comme nous venons de le voir. Par conséquent, la question n'est plus de savoir si Ficin attribue à l'âme des choses qui n'appartiennent qu'au corps, comme la vie, et s'il attribue au corps des choses qui appartiennent à l'esprit, comme les qualités, si nous les confondons avec les qualités réelles qui ne sont que nos sensations et que la scolastique transporte indûment dans les corps, comme la sensation de pesanteur par exemple³⁷⁵. La question est de savoir comment une hiérarchie universelle centrée sur l'homme (la vie de l'âme), en particulier par la formation hénologique de la qualité comme hypostase, se reformule ontologiquement en reprenant méthodiquement l'unité, au moyen d'un doute la reconduisant à l'homme (l'âme pensante). En effet, le fait que l'être devienne "une donnée de la pensée"³⁷⁶ et ne puisse plus se comprendre à partir d'une donnée empirique d'origine sensible, permet de comprendre que Descartes se démarque

³⁷⁴Le double problème à l'étude, c'est celui de la mise en oeuvre ficinienne de l'amour inhérent à la vie de l'âme, comme contexte d'utilisation de la connaissance de soi afin de parvenir à la connaissance de Dieu, et de la prise en compte du commencement purement épistémologique de la métaphysique cartésienne, en tant qu'il se porte constamment vers les sens, dans le contexte initial du doute. L'amour et le doute marquent, respectivement, une volonté d'union et une volonté de séparation, ce qui me semble être la différenciation minimale des orientations possibles de l'attitude métaphysique: la synthèse et l'analyse ou, encore, la pratique et la théorie considérées en leur dynamisme originaire, qu'annonce le rapport spirituel entre la vie et la pensée, lorsqu'il est anthropologiquement situé, par le rapport entre l'âme et la raison. Du fait que la synthèse s'accompagne d'analyse, cette synthèse ne peut être que symbolique. De même, du fait que l'analyse implique, tout en la différant, la reconstitution d'une synthèse initialement écartée, cette analyse ne peut être que conceptuelle. Le début de la modernité se définirait par cette mise en succession du symbole, chez Ficin, et du concept, chez Descartes, avant toute formulation théorique de ce symbole, chez Kant, et avant toute explicitation de ce concept, chez Hegel. La symbolisation serait cette démarche alternante de l'esprit par laquelle celui-ci s'oriente selon différents rapports entre la synthèse et l'analyse. Ainsi, cet esprit, fondamentalement humain, demeure essentiellement mobile, tout en marquant des temps conceptuels d'arrêt qui en substantialisent les acquis, tout en les accumulant progressivement. Cette mobilité rend donc possible l'idée du progrès qui la manifeste, sans que cette mobilité se réduise, soit à cette idée, soit à la prétention post-moderne de dépasser cette idée, en la déconstruisant et en faisant proliférer les pratiques et les théories.

³⁷⁵AT, T.9-1, 240-241, Sixièmes réponses

³⁷⁶Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, 349

de la scolastique, mais ne nous fait pas connaître le rapport de Descartes à la question dorénavant centrale de l'homme, depuis la Renaissance. Car cette question centrale de l'homme a été soulevée avant Descartes et c'était alors l'Un qui était une donnée, non de la pensée, mais de la vie de l'âme, avant que le scepticisme ne s'installe, comme chez Montaigne, et trouve sa forme méthodiquement accomplie, chez Descartes. En ce sens, il est illusoire de parler de l'homme, chez Descartes, sans parler de son rapport avec la mise en évidence de cet homme, à la Renaissance, à moins de vouloir faire coïncider directement la période précédant la Renaissance et celle lui succédant, afin d'établir un lien direct allant de la métaphysique de l'être à celle de la connaissance, où le rapport entre l'être et la pensée s'inverse d'emblée, *ex nihilo*. Ceci équivaut à exclure l'homme dont il s'agit pourtant de rendre compte et dont sa vie nous indique sa présence. En somme, une naissance pure sans la Renaissance, une métaphysique toute vouée à la pensée et, malgré le savoir qu'elle prétend fonder, ignorante de la métaphysique de la vie sur laquelle elle s'appuie et qui autorise l'inversion du rapport entre cette pensée et l'être. C'est ce paradoxe que résume cet énoncé de Gouhier et que la présente thèse se propose de remettre en question et, cela, non seulement en rétablissant le rapport entre Ficin et Descartes mais aussi en le faisant apparaître chez chacun de ces deux auteurs, afin de rendre compte du rapport entre l'âme et la raison et de celui entre la vie et la pensée qui y est impliqué:

"Trois attitudes peuvent être distinguées dans l'histoire de la pensée occidentale: la philosophie antique et médiévale a élaboré la *métaphysique de l'être*; Kant a inauguré la *métaphysique du sujet*, Descartes a fondé une *métaphysique de l'objet*"³⁷⁷.

³⁷⁷Gouhier, Henri, *Descartes. Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 1973, p.107

2. L'ordre du doute

Dans sa préface aux *Méditations*, Descartes fait la distinction entre l'ordre de la vérité de la chose, dont il ne traitait pas dans le *Discours*, et l'ordre de sa pensée, dont il traitait. Plus précisément, les choses que Descartes excluait de la nature de l'âme en les excluant de l'ordre de la pensée, n'impliquaient pas leur exclusion selon l'ordre de la vérité de la chose³⁷⁸. Cependant, il lui reste à démontrer que, du fait de ne connaître rien autre chose que ce qui appartient à l'esprit, "s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui, en effet, lui appartienne"³⁷⁹. C'est ici que les *Méditations* interviennent et apportent le contenu métaphysique qui pourra donner effectivement lieu à l'ordre des raisons, au sein du rapport de conséquence allant de la pensée à l'être. Encore faut-il que Descartes introduise ce contenu dans l'ordre du doute afin d'atteindre l'ordre lui-même des choses et lui substituer l'ordre des raisons. Aussi, tout le chemin menant du doute à la pensée acquiert une importance primordiale pour comprendre le chemin menant de la pensée à l'ordre des raisons. En ce sens, la philosophie n'apparaît pas avant tout comme un pur enchaînement intérieur de ses raisons sans référence à la réalité extérieure, comme l'affirme Gueroult, mais apparaît, par le doute, comme l'intériorisation d'un questionnement quant à cette réalité extérieure, ce qui rendra possible cet enchaînement intérieur des raisons³⁸⁰.

³⁷⁸"Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de quâ scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem", AT, T.7, 8. Clerselier traduit ceci en ces termes: " A laquelle objection je répons que ce n'a point aussi été en ce lieu-là mon intention de les exclure selon l'ordre de la vérité de la chose (de laquelle je ne traitais point alors), mais seulement selon l'ordre de ma pensée". Voir Descartes, *Méditations métaphysiques*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1978, 7

³⁷⁹"sequatur nihil etiam aliud revera ad illam pertinere"; AT, T.7, 7

³⁸⁰Voir Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, T.1, p.21

Par "l'ordre du doute", j'entends cet intermédiaire, entre l'ordre des choses et l'ordre des raisons, qui transforme initialement cet ordre des choses en une "expérience du doute méthodique"³⁸¹ et qui instaure un ordre de questionnement, par une "structure du doute"³⁸² apte à donner lieu à cet ordre des raisons, une fois que l'esprit s'énonce explicitement et que la méthode, précédemment construite, devient effective. Par l'ordre des choses, l'esprit éprouve le scandale de commencer par n'être pas ce qu'il est et, par l'expérience du doute méthodique, il apprend non seulement à penser mais aussi à amener cette pensée à elle-même, pour qu'elle s'énonce, qu'elle existe explicitement. Aussi, en-deça et au-delà de la distinction entre l'hypothèse du Dieu trompeur et le malin génie, le songe intervient et nous oblige à modifier le statut accordé aux termes de cette distinction, en ceux-ci: l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, en tant qu'il intègre l'acquis du songe, et l'artifice méthodologique du malin génie, en tant qu'il conduit à l'usage analogique du songe³⁸³.

³⁸¹Gouhier, Henri, *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 1973, p.143

³⁸²Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1958, 20. Cependant, j'emploierai plutôt l'expression "structuration du doute", afin de faire de ressortir que "l'esprit de méthode", dont parle aussi Lefèvre, fait partie de la structure du doute et en assure le développement.

³⁸³J'emprunte à Gouhier les expressions concernant "l'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie" (*ibidem*, p.162). Par la subjectivité de l'hypothèse du Dieu trompeur, j'indique seulement un sujet ayant l'expérience du doute méthodique ou l'affirmation du fait que "j'ai dans mon esprit une certaine opinion" (AT, T.9-1, 16) et non un sujet qui s'affirme explicitement comme celui de la deuxième méditation. Cependant, du fait qu'il est question d'une hypothèse, c'est bien à ce sujet et non à Dieu lui-même, comme cela arrive dans la troisième méditation, qu'il faut attribuer la source de cette idée en ce sujet. De même, j'utilise l'expression d'«artifice méthodologique du malin génie» pour rendre compte, non pas du procédé méthodologique que Gouhier aperçoit dans l'artifice du malin génie, mais de la position méthodologique que représente l'autonomie accordée au fait de se tromper soi-même qu'est le malin génie. Aussi, je fais une distinction entre les procédés méthodologiques de la pensée et le caractère méthodique de cette pensée, qui s'effectue par la systématisation du doute, c'est-à-dire sa structuration qui donne lieu à une position méthodologique assurée avant toute certitude propre au *cogito*. En ce sens, je rappelle que l'usage analogique du songe découle du fait que Descartes transpose la tromperie des sens dans un sommeil propre à une liberté imaginaire pour rendre compte du risque qu'il encourt de retomber dans ses anciennes opinions, s'il ne maintient pas l'effort du doute et, par conséquent, sa distance par rapport à la vie ordinaire.

2.1 Le songe

En effet, le songe intègre la liberté de détruire mes anciennes opinions, en particulier en doutant des sens trompeurs qui étaient mis au principe de la connaissance. Le doute s'étend aussi à la confusion possible entre ce qui se présente en mes songes et dans la veille des insensés. Il se formule enfin par la pensée que notre corps n'est pas tel que nous le voyons, quoiqu'elle soit limitée par l'aveu que les choses représentées dans le sommeil sont "comme des tableaux et des peintures qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel"³⁸⁴. De ce genre de choses, dans lequel nous maintient le songe, se dégage "la nature corporelle en général, et son étendue"³⁸⁵. Comparativement au *Discours*, deux différences majeures apparaissent au niveau du songe. D'une part, le sujet introduit une référence explicite au corps et il s'implique de façon argumentative pour rendre compte des erreurs des sens dont il doute. D'autre part, le sujet introduit un trait commun entre les sens et le songe proprement dit, tout en retirant le raisonnement, à titre d'objet de doute, hors de l'argument du songe³⁸⁶. En somme, l'expérience du doute méthodique a non seulement pris une teneur métaphysique, mais elle s'aperçoit, ici, par la structuration du doute, sous la forme du songe, conçu comme le premier des trois fils de l'erreur, les deux autres fils étant l'hypothèse subjective du Dieu trompeur et l'artifice méthodologique du malin génie.

³⁸⁴AT, T.9-1, 15

³⁸⁵AT, T.9-1, 15

³⁸⁶Dans la quatrième partie du *Discours*, le sujet généralise l'erreur liée aux sens, sans s'impliquer personnellement (par la folie) dans le fait de douter qu'il ait un corps (avant l'affirmation du *cogito*), et il généralise l'erreur liée au songe sans penser le fait de voir le corps tel qu'il le voit. Contrairement aux *Méditations*, c'est donc par les sens qu'il met en oeuvre (et non par lui-même) que le sujet pensant rend compte de la sensibilité, tout comme il affirme avoir les mêmes pensées dans la veille et le sommeil, sans que l'on sache de quelle pensée il est question.

Ainsi, le songe serait comme une "erreur aussi totale que la folie, aussi normale que la perception"³⁸⁷. Erreur totale et normale, le songe pourrait nous faire croire que nous dormons tout le temps et que nous pouvons dormir n'importe quand, du fait que nous ne pouvons pas dire quand nous dormons³⁸⁸. A moins que nous ne formulions un nouveau problème qui est absent du *Discours* : "It is interesting to note that the problem about telling whether we are dreaming or awake does not arise in the *Discourse* at all"³⁸⁹. Plus qu'une remarque, nous pouvons trouver ici, par la comparaison entre le *Discours* et les *Méditations*, une façon de comprendre les positions paradoxales prises par rapport au songe. Le sujet du *Discours* apparaît comme endormi, comparativement à celui des *Méditations*. En effet, il ne prend pas en charge l'erreur des sens, en se comparant avec les fous, et il ne fait pas du sommeil une hypothèse lui permettant de penser que son corps n'est pas tel qu'il le voit pour en tirer lui-même, à la façon des peintres, ce qu'il se fait imaginer par les sens. De même, il n'a pas à déterminer quand il dort et il peut bien dormir n'importe quand, puisqu'il se contente d'un énoncé très général affirmant que les mêmes pensées, qu'il a quand il est éveillé, peuvent lui venir quand il dort. Le sujet du *Discours* ne dispose donc pas du trait commun, dont le sujet des *Méditations* dispose par la référence au corps qu'il introduit entre les sens et les images, selon qu'il veille ou qu'il dorme, et il ne peut pas dégager le raisonnement lui-même hors du contexte du songe. L'argument du songe, dans les *Méditations*, par contre, sert à établir qu'il y a un lien entre la question du fondement de l'intelligence et celle du fondement de la sensibilité,

³⁸⁷Letèvre, R., *Le criticisme de Descartes*, Vrin, Paris, 1958, p.49

³⁸⁸Frankfurt s'oppose à Walsh en ces termes: "so far as what the senses reveal goes, we may be dreaming at any time", "the point is not that we may always be dreaming but that we cannot tell when we are dreaming". Voir Frankfurt, Harry, C., *Demons, Dreamers and Madmen: the Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York & London: Garland, 1987, pp.51-52

³⁸⁹Stuart, James D., "The Role of Dreaming in Descartes' Meditations", in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 1, no 1, 1983, p.106

lorsqu'on tient compte de sa transformation, comparativement au *Discours*, et de l'évolution de son utilisation dans la première méditation.

En effet, le songe des *Méditations* accomplit déjà, à lui seul, un doute davantage hyperbolique que celui du *Discours*, en faisant intervenir activement le sujet dans la métaphysique en cause et en l'engageant réellement par rapport à son propre corps, ce qui exige respectivement une modification de l'intelligible (au sens rationnel) et du sensible: c'est d'un même mouvement que le sujet raisonne activement au sujet de la sensibilité, tirant ainsi le raisonnement (à titre d'objet) hors du contexte de cette sensibilité, et qu'il introduit la référence au corps, permettant de lier cette sensibilité de l'intérieur par l'articulation des sens et des oeuvres de l'imagination. De plus, l'acquis de ce songe est intégré à l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, du fait que ce sujet rationnel a été initialement protégé du doute, en faisant d'emblée disparaître l'erreur de raisonnement, afin de respecter la quête scientifique du fondement métaphysique des mathématiques dont il est dorénavant question, et en lui substituant la folie (la déraison) mise en oeuvre au niveau de la sensibilité impliquée par le songe. De même, l'artifice méthodologique du malin génie comporte une référence explicite aux illusions que seraient les choses extérieures et dont le malin génie se servirait pour surprendre ma crédulité, ce qui constitue un rappel du songe initial et de son intégration dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, puis dans le Malin génie qui prend la place d'un vrai Dieu. Le problème du Dieu véracé (qui ne saurait vouloir me tromper) est devenu celui d'un vrai Dieu (dont l'existence est non seulement niée mais remplacée, ce qui pourrait constituer la mise en place de la question du fondement métaphysique du statut représentatif de toutes les idées qu'aura ultérieurement l'âme pensante). Finalement, la version française des *Méditations* explicite l'usage analogique du songe qui résulte et qui

imprègne l'ensemble de la première méditation, en précisant que la liberté imaginaire dont le sujet jouissait encore, par son rapport à la vie ordinaire, pourrait être celle d'un songe, dont il craindrait d'être réveillé et avec lequel il conspire pour en être plus longuement abusé.

Car si le sujet ne parvient pas à la vérité qu'il recherche, après cette première méditation, il sera néanmoins davantage accablé par le doute hyperbolique (réellement hyperbolique) qu'il vient de produire. L'intelligible aurait ainsi sombré avec le sensible, de telle sorte que le problème de leur relation, qui venait d'être mis en place, ne recevrait jamais de réponse. Dès lors, cette différence est capitale, comparativement au *Discours*, car Descartes annonce bien qu'il aurait non seulement douter, en faisant intervenir le songe, mais que celui-ci l'aurait alors emporté sur sa liberté elle-même. Le sujet cartésien se serait non seulement établi et maintenu à distance de sa vie, par ce doute réellement hyperbolique, mais il n'aurait pas davantage eu accès à la pensée par laquelle il pourrait se définir. C'est dans un tel contexte que, Descartes, lors de la deuxième méditation n'énonce plus explicitement le *cogito*, comparativement au *Discours*, mais l'analyse en un "je pense" et en sa conclusion "je suis". Il est donc crucial de comprendre comment Descartes construit le songe et le conduit à un usage analogique engageant sa liberté elle-même. Car l'ensemble de la première méditation se trouve, par là, cernée et, cela, de telle sorte que la raison se trouve non seulement établie et maintenue à distance de la vie, par le doute qui a pleinement développé son rapport à cette vie, mais au seuil même de son rapport avec la pensée par laquelle l'âme peut dorénavant se définir explicitement. Tel est le songe qui a envahi la vie ficinienne de l'âme, en considérant la vie du point de vue de la connaissance plutôt que de l'amour, et qui, par le fait même, vient d'en dégager la raison pour pouvoir la situer dans le contexte d'une âme réellement

pensante. L'âme raisonnable n'inclut plus une âme rationnelle (dont procéderait une âme irrationnelle) mais est elle-même rationnelle, de telle sorte que l'irrationalité (au sens d'une déraison) appartient entièrement au champ corporel, celui de la folie et, plus profondément, de la perturbation des sens présidant à la conduite de la vie.

Aussi, prêtons davantage attention à ce qui se passe au niveau de ce songe lui-même. Remarquons que le lien intérieur à la sensibilité, entre les sens et les oeuvres de l'imagination, s'effectue au niveau même de la référence au corps, tandis que Ficin n'avait pas complètement lié la qualité, intégrant les sens et la nature, au corps. De plus, cette référence au corps semble être la raison pour laquelle Descartes peut faire une distinction entre, d'une part, la nature corporelle et son étendue, telles qu'elles se forment en notre pensée, et, d'autre part, ce qui relève des sens et de l'imagination. Cette distinction annonce déjà celle entre les qualités premières et les qualités secondes. De même, si la vie ficinienne de l'âme allait au corps par la qualité, la pensée cartésienne va directement au corps en y absorbant la qualité, qui se distingue, au niveau de la référence au corps, en ce que la pensée y saisit universellement (nature corporelle en général, étendue) et ce qu'elle y sent et imagine. Par conséquent, ce qui était animation est maintenant acte de référence, acte explicite de référence, cependant, livrant réellement l'enjeu métaphysique des domaines ontologiques mis en cause, contrairement au *Discours*. Ce qui était lien projeté, unissant le corps à lui-même, est lien interne à la sensibilité, donnant le signe de la chose corporelle, à défaut de la chose corporelle elle-même. Ce qui était intégration de la nature et des sens dans la qualité, alors que la qualité se trouvait insérée dans une hiérarchie universelle hénologique, est distinction entre le fondement des qualités secondes et celui des qualités premières, telle qu'elle s'instaure, respectivement, par le lien

interne à la sensibilité et le fait que ce lien s'énonce selon l'acte de référence au corps, sans qu'il soit question du corps comme tel.

2.2 L'hypothèse subjective du Dieu trompeur

Dès lors, apparaît le deuxième des trois fils de l'erreur: l'hypothèse subjective du Dieu trompeur. Elle s'annonce avec la constitution des sciences, qui s'effectue indépendamment de la veille et du sommeil, comme l'arithmétique et la géométrie, du fait qu'elles traitent de choses simples "sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas"³⁹⁰, contrairement aux sciences traitant des choses composées, comme la physique, l'astronomie et la médecine qui impliquent, quoique de façon diverse, la nature corporelle. Cependant, l'erreur, liée initialement au corps dans le songe, se voit, à la fois, généralisée à la question de la science, dont il s'agit d'énoncer les fondements certains, et de nouveau soumise au doute. Ainsi, le départage entre les sciences qui contiennent quelque chose de certain et celles qui sont douteuses conduit, dans l'esprit, à une radicalisation du doute. Par celle-ci, la confusion entre les sciences certaines et les sciences douteuses introduit l'hypothèse d'un doute portant sur la science elle-même, puis à son fondement divin.

En effet, le doute ne se radicalise qu'en liant l'erreur non seulement à la nature corporelle étendue et à la science mais à l'opinion que j'ai de l'existence d'un Dieu³⁹¹ "qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis"³⁹². On

³⁹⁰AT, T.9.1, 16

³⁹¹Remarquons qu'il s'agit, dans les deux premiers fils de l'erreur, de nouvelles dimensions qui sont apportées au doute. Celles-ci échappaient au *Discours* : la nature corporelle en général considérée en son extension, la science (en tant qu'elle met en évidence le caractère méthodique de la pensée) et Dieu lui-même. En somme, il s'agit de tout ce qui fait le fondement métaphysique du doute. La première découle de l'universalisation du songe, les deux suivantes s'articulent dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur. Ces dernières concilient ainsi le fait que le sujet émet

remarquera que le chemin suivi, jusqu'ici, est exactement celui qui correspond aux trois premières méditations métaphysiques mais prépare aussi le chemin inverse qu'en feront les trois dernières³⁹³. C'est dans ce contexte que l'hypothèse subjective du Dieu trompeur m'amène à la différenciation cruciale entre le sentiment et la pensée, qui me semble être la clef pour comprendre les *Méditations*, en révélant l'association du sentiment au doute et celle de la pensée, qui naît dans ce doute, au savoir. Il s'agirait de la double articulation mise en jeu par le langage cartésien, qui s'énonce à travers l'emploi récurrent d'expressions comme "je", "mon esprit"..., avant même que le *cogito* s'énonce par la deuxième méditation. Car ces expressions demeurent nominales, pendant la première méditation, et de fait, le *cogito* restera implicite pendant toutes les *Méditations*, puisque seule son analyse, en "je pense" et en sa conclusion "je suis", sera explicitée lors de la deuxième méditation. Dans cet écart entre le nominal et l'implicite, le sentiment trouve sa portée métaphysique par le doute portant sur les choses matérielles, car

qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendue, aucune figure, aucune grandeur,

l'hypothèse du Dieu trompeur et que, sous l'égide du Dieu possiblement trompeur, le sujet n'est pas assuré par qui que ce soit des choses corporelles. Par ces dernières, certaines sciences portent sur les choses composées, et le sujet peut se tromper même dans les sciences les plus simples. Tels sont les deux premiers fils de l'erreur.

392AT. T. 9-1, 16

³⁹³Ici, il faut maintenir la distinction entre la recherche subjective de quelque chose d'assuré dans les sciences et l'ordre lui-même des sciences dont la certitude varie selon leur degré de simplicité. Pour le moment, il est principalement question du point de vue global sur la certitude plutôt que de l'ordre des sciences comme tel, qui, même s'il est évoqué, ne peut se mettre systématiquement en oeuvre avant la cinquième méditation, alors que la pensée, étant réellement parvenue à la certitude d'elle-même lors de la deuxième méditation, peut ordonner ses idées représentatives selon leur clarté et leur distinction. C'est alors que, en séparant les idées claires et distinctes de celles qui sont obscures et confuses, une seule et même science s'énonce en ramenant cet ordre à la seule connaissance du vrai Dieu. Par contre, ici se mesure toute l'importance de la différence entre le sujet qui s'énonce par l'expérience du doute méthodique et celui qui se structure par le doute avant de s'énoncer de façon explicite, comme pensée, puis en ordonnant, de façon certaine, ses idées représentatives. L'enjeu, c'est le rapport entre l'ordre du questionnement et l'ordre des raisons qui lui correspond. C'est par le doute global que s'énonce la certitude globalement recherchée dans les sciences. De même, c'est par l'affirmation explicite de la certitude de soi (se différenciant par rapport au doute global) que la pensée peut différencier, en elle-même, l'ordre des sciences.

aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?³⁹⁴.

Ainsi, avec la première méditation, le sentiment acquiert une place centrale qu'il n'avait pas dans la quatrième partie du *Discours*, mais qui était déjà annoncée dans la *Dioptrique*, comme nous l'avons vu : "On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps: car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent"³⁹⁵. Descartes associe bien le sentiment à l'âme et non à la pensée, c'est-à-dire à *anima* et non à *mens*, ce que confirme le texte latin³⁹⁶. Cependant, la *Dioptrique* traite de la présence du sentiment par un effet de contraste avec son absence, tandis que la première méditation l'affirme comme tel. D'autre part, il est important de remarquer que le texte latin de 1641 n'énonce pas explicitement les sentiments, à cet endroit, comme le fait la version française de 1647³⁹⁷. De ce point de vue, la seconde méditation se trouve mise au point de départ, en ce qui concerne le sentiment, puisque c'est là que Descartes désigne explicitement ce qu'il appelle "sentir". Or, l'énumération des modes de pensée, va du doute au sentir. Par conséquent, le rapport entre les deux termes est déjà pensé explicitement, bien que leur lien intime, au niveau du doute, ne le soit pas. Tout de même, il est déjà évident que c'est par le rapport entre le doute et le sentir que l'on passe à la pensée, dans la seconde méditation, et qu'il n'y a pas de "je

³⁹⁴AT, T.9-1, 16

³⁹⁵AT, T.6, 109

³⁹⁶AT, T.6, 597

³⁹⁷Ceci serait essentiellement dû, à mon sens, à l'ambiguïté du sentir cartésien, comme rapport entre l'"affectivité" et les sens, et au retard chronique de cette "affectivité" sur les sens qui en découle, dans la problématique cartésienne. Car si le doute, sous la forme du songe, porte immédiatement et principalement sur les sens, il faut passer par l'âme et surtout son identification à la pensée pour aussi introduire explicitement le sentir (au sens affectif) dans le doute. Remarquons la différence entre le fait d'avoir des sentiments des choses corporelles et le fait d'être une âme dont toute l'essence est de penser, en s'apercevant par la réflexivité de son doute. De plus (et c'est là la différence avec le *Discours*), les *Méditations* ne se réduisent pas à l'énoncé du *cogito* mais, au contraire, introduisent, en plus du fait que rien d'autre n'appartient à l'âme que sa pensée, le problème de ce que l'âme a, en tant qu'il s'ajoute à ce qu'elle est.

sens que je pense, donc je suis", contrairement à ce que prétend Henry, ce que nous verrons plus précisément en analysant l'ordre des raisons.

De plus, la pensée, avant même qu'elle ne s'affirme par le *cogito* dans la deuxième méditation, trouve sa portée métaphysique dans le doute portant aussi sur la science des choses simples. Le doute atteint alors les choses que l'on pense savoir avec le plus de certitude mais au sujet desquelles il se pourrait que Dieu "ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et trois, ou que je nombre les côtés d'un carré"³⁹⁸. Dès lors, les sciences elles-mêmes qui mènent à la certitude, à savoir l'arithmétique et la géométrie, pourraient être susceptibles d'erreur et être révocables par le doute.

Cependant, il est important de noter une différence radicale dans les deux formes du doute par lesquelles se différencie l'approche des deux types de science. On aborde les sciences portant sur les choses complexes en se demandant "qui me peut m'avoir assuré que Dieu..." tandis qu'on aborde les sciences portant sur les choses simples en se demandant si Dieu a "voulu que je me trompe...". C'est donc sur le mode du oui-dire que Descartes aborde les premières et sur le mode réflexif qu'il aborde les secondes, dans la façon même d'énoncer le doute. Ce sont déjà les conditions de possibilité de la formulation du sentir sur le mode de l'avoir, en tant que ce qui est étranger à l'âme pensante est tout de même pris en compte, et la formulation du doute sur le mode de l'être, en tant que la réflexivité du doute pourrait conduire au *cogito*.

³⁹⁸AT, T.9-1, 16

Ainsi, dans les sciences, Dieu peut permettre que je me trompe quelquefois même s'il répugne à sa bonté "de m'avoir fait tel que je me trompe toujours"³⁹⁹. Par conséquent, la recherche de quelque chose d'assuré dans les sciences, par le rejet de tout ce qui peut m'avoir trompé une fois, exige d'arrêter et de suspendre mon jugement sur ces pensées, dont celle portant sur l'existence de Dieu, afin de pouvoir reporter le fait de me tromper sur ces pensées à l'étendue elle-même de mon imperfection et de celle de l'auteur attribué à mon origine, à la place de Dieu.

Cependant, il est important de remarquer une différence radicale, selon qu'il est question de Dieu dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur ou de Dieu dans l'athéisme qui s'y substitue et qui n'en laisse apparaître que la négation.

Dans le premier cas, le sujet s'affirme lui-même, même si son existence demeure encore nominale, par l'emploi du mot esprit précédant l'affirmation certaine de l'esprit par la deuxième méditation: "il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis"⁴⁰⁰. Existence nominale de l'esprit, existence en l'esprit de l'opinion qu'il existe un Dieu, omnipotence divine, auteur de ma nature, sont les termes constituant la séquence qui précède la tromperie atteignant les sciences traitant de choses complexes puis celles traitant de choses simples. Ainsi, le nominalisme de l'esprit est le lieu du nom de Dieu (sa toute-puissance)⁴⁰¹, tout

³⁹⁹AT, T.9-1, 16

⁴⁰⁰AT, T.9-1, 16

⁴⁰¹"la toute-puissance incompréhensible énonce le nom cartésien de Dieu. Ce nom s'énonce à partir de la fonction épistémologique qu'assure le créateur des vérités éternelles: fonder le code comme une nature (innée) par une disposition radicalement arbitraire". Voir Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris, 1981, 281-282. Cependant, ici, le nominalisme de l'esprit autorise la formulation de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, du fait que, par ce nominalisme, l'esprit ne comporte encore aucune substance et ne peut pas, par conséquent, affirmer qu'il est, en explicitant cet être, afin de

comme l'esprit, comme auteur implicite de l'hypothèse du Dieu trompeur, est le lieu de l'opinion de l'existence de Dieu comme auteur de ma nature⁴⁰², avant toute tromperie exercée par Dieu, que ce soit à l'égard de ce nom ou de cette création⁴⁰³.

Dans le deuxième cas, le Dieu qui apparaît dans l'athéisme se prête d'emblée à d'autres personnes que Descartes et que celles qui peuvent avoir la même opinion que lui: "il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant que de croire que toutes les autres choses sont incertaines"⁴⁰⁴. Il est donc question d'un complexe intégrant l'intérêt spécifique pour l'existence de Dieu, la négation de cette existence, l'énonciation de la puissance de ce Dieu ainsi nié et la dégradation de cette puissance avec l'annonce de ce qui deviendra le malin génie: "il est certain que puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur

passer de l'existence de l'esprit à celle de Dieu dont cet esprit a l'opinion, pour l'instant, faute de pouvoir fonder réellement ses idées.

⁴⁰²"God's place in the doubt is always made out to depend on his being the author of my nature, not on his omnipotence". See Cariero, John. "The First Meditation", p.236, in *Pacific Philosophical Quarterly*, vol 68, no 3-4, 1987, pp.223-248. Cependant, la création importante, présentement, c'est celle de l'hypothèse du Dieu trompeur, par le sujet. Lorsque les sciences sont atteintes par cette tromperie, c'est le sujet lui-même qui est atteint, du fait que 1. le doute caractérisant les sciences des choses composées, au niveau du songe, cède la place à la fausse certitude que Dieu pourrait n'avoir point produit leur objet mais en donnant l'impression que "tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois"; 2. ce même Dieu ferait en sorte que le sujet se trompe dans les sciences dont l'objet est simple, même si cette erreur n'apparaissait pas encore possible, au niveau du songe. La création subjective de l'hypothèse du Dieu trompeur consiste donc dans une inversion fallacieuse des indices de vérité que comportent les sciences au niveau du songe. C'est déjà le sujet qui se trompe implicitement lui-même par une telle création, avant même qu'il fasse l'effort systématique de se tromper lui-même, comme cela arrivera avec le malin génie. C'est aussi la façon par laquelle l'acquis du songe s'intègre à l'hypothèse subjective du Dieu trompeur.

⁴⁰³En somme, le sujet implicite et nominal engendre le double statut de la création divine. Ce dernier apparaît dans la divergence entre Marion et Cariero et s'identifie par la différence entre la création des vérités éternelles, par la toute-puissance divine, et l'auteur de ma nature. Les deux auteurs posent le principe créateur qu'ils privilégient, respectivement, en l'opposant au caractère trompeur du Dieu dont il est question, pour rendre compte du doute hyperbolique.

⁴⁰⁴AT, T.9-1, 16. Ceci rappelle la citation issue de l'*Épître* que Descartes a mis en tête des *Méditations* et que j'ai mise en exergue au tout début de la présente analyse de ces *Méditations*. En effet, c'est par rapport aux athées que Descartes juge important de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme par la raison naturelle, en particulier par la création de l'hypothèse subjective du Dieu trompeur dont il est présentement question.

qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable, que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours"⁴⁰⁵. Plus précisément, il apparaît que l'idée de la création est inséparable du Dieu omnipotent en même temps qu'il est question de Dieu comme auteur (créateur) de ma nature⁴⁰⁶. Or, ce Dieu créateur survient dans le cadre d'une tromperie qu'il permet et qui n'est pas remise en question à ce point-ci des *Méditations*. Ne pouvant pas remettre en question la tromperie à travers laquelle il apparaît, le problème de son existence se pose doublement: de façon absolue, s'il est question de Dieu lui-même, de façon relative, sous une forme nécessairement dégradée, s'il est question d'une puissance moindre que la sienne et désignée comme l'auteur de mon origine.

Il apparaît donc important de s'entendre sur le sens de la finitude de la connaissance humaine et sur le rapport de cette connaissance au pouvoir de connaître qui la met en oeuvre. En effet, si la finitude caractérise l'*ego* ne faut-il pas s'interroger davantage sur la critique heideggerienne affirmant que "Descartes réduit *sum* à *cogito* et *cogito* à *ego*"⁴⁰⁷ et faire la distinction entre l'*ego* explicite du *cogito* et l'*ego* mis implicitement (et nominalement) en jeu dans le doute⁴⁰⁸? La "finitude seule provoque le doute"⁴⁰⁹, certes, mais dans la

⁴⁰⁵AT, T.9-1, 16-17

⁴⁰⁶Ce sont les *Principes* qui, dès l'article 6, s'intéresseront spécifiquement à l'aspect créateur de Dieu en l'isolant. Corrélativement, il sera question de la liberté que le sujet éprouve en lui et non plus, comme l'indique Descartes à la toute fin de la première méditation, d'une liberté dont on ne sait pas si elle est un songe. Il est à remarquer que Descartes inscrit alors l'hypothèse du Dieu trompeur dans le contexte du oui-dire et il fait précéder l'idée de puissance par celle de création, contrairement à l'ordre proposé par les *Méditations*. Ainsi, l'article 5 de la première partie des *Principes* énonce que "nous avons oui-dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît..."

⁴⁰⁷Marion, Jean-Luc, "L'*ego* et le Dasein, Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit", p.35, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1987, 25-53

⁴⁰⁸Par exemple, l'hypothèse subjective du Dieu trompeur fait ressortir, à la fois, que c'est le sujet qui émet cette hypothèse, même s'il ne s'agit pas explicitement de l'*ego* mis en jeu par le *cogito*, et que ce sujet est nominalement mis en jeu, du fait que des expressions comme "je" ou "esprit" sont employées sans pouvoir parvenir à l'affirmation substantielle qui découlera de la mise en rapport du "je pense" et de sa conclusion "je suis". De plus, il n'y a pas d'expression explicite du *cogito* dans la seconde méditation, mais uniquement cette mise en rapport analytique allant du "je pense" à sa conclusion "je suis". D'où l'importance de la construction de l'*ego* implicite dans le doute et de la

mesure où "le doute est un effet chargé de conduire à la cause capable de le surmonter"⁴¹⁰ et qu'il est bien le premier terme par lequel commencent les *Méditations*⁴¹¹. C'est le doute qui marque la frontière entre la vie, à l'encontre de laquelle il se forme et vers laquelle il tend à retomber insensiblement comme l'indique la fin de la première méditation, et l'affirmation du "je pense" suivie de la conclusion "je suis, j'existe" dans la deuxième méditation. Ainsi, le doute sort de lui-même pour donner lieu à la pensée en s'y introduisant avec le sentiment du corps, avant même l'affirmation de l'existence de celui-ci. C'est donc le doute qui, en s'introduisant avec ce sentiment, permet au "je pense", en englobant ses différents modes de pensée compris entre ce doute et ce sentiment, d'énoncer l'idée de sa finitude à partir de l'idée de l'infini, de se situer comme homme fini en regard de l'infini dont il a l'idée et d'aborder le lien entre cet infini et l'existence, autant celle de cet infini que celle de cette finitude humaine.

seule assurance qui soit alors: celle du doute lui-même et de la vie qui, en s'y trouvant inclus dans le songe, peut laisser apparaître le sentir qui survient entre cette vie et ce doute qui permet de s'en démarquer et de se maintenir dans cette distance.

⁴⁰⁹Marion, Jean-Luc, "L'ego et le Dasein, Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit", p.46, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1987, 25-53

⁴¹⁰Lefevre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, PUF, Paris, 1958, 213

⁴¹¹En ce sens, il est important de faire la distinction initiale entre le "je" du doute et celui mis en oeuvre par le rapport de conséquence allant du "je pense" au "je suis", afin d'aborder la distinction entre le "je" du *cogito*, en lequel se résumerait ce rapport de conséquence, si ce cogito s'énonçait réellement dans la deuxième méditation, et celui du "je suis" qui s'analyse en faisant apparaître l'idée de l'esprit ayant l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'être. Or, le recours au malin génie, tel que le conçoit Lefèvre, s'avère particulièrement important pour parvenir à cette fin: "le Malin, comme cause falsificatrice, symbolise l'absence de cause. Vide d'être, il ne proclame pas la détermination de l'être, mais son indétermination" (*ibidem*, 211). Car l'esprit qui ne s'affirme que implicitement et nominalement, pendant la première méditation, s'affirme explicitement et acquiert quelque substance, pendant la seconde méditation, d'où le rapport de conséquence entre le "je pense" et le "je suis". C'est donc le passage d'une indétermination ontologique à une détermination ontologique qui caractérise le passage de la première à la deuxième méditation et qui, en mettant en évidence cette différence ontologique, passe à la troisième, puis à la quatrième méditation. Descartes affirme alors être comme un milieu entre l'être et le néant et, par là, il explicite le problème du fondement que cherche ainsi l'intelligence, à travers sa déficience actuelle. L'ordre des sciences en découlent, lors de la cinquième méditation. L'ordre métaphysique des sciences permet alors de renverser le doute qui suspendait la physique et, indirectement, permet aussi d'atteindre la physique elle-même qui est à la source de l'indétermination ontologique initialement mise en évidence.

Cependant, ce déploiement des trois premières méditations, à partir du doute de la première, nous amène à un nouveau problème, à savoir celui de l'ordre des preuves de l'existence de Dieu, entre la troisième et la cinquième méditation. Moyal fait le point, sur le débat opposant Gueroult et Gouhier, en partant justement de la distinction entre le Dieu trompeur et l'athéisme:

"Tout de suite après avoir invoqué la possibilité d'un Dieu trompeur, Descartes écrit: «Il y aura peut-être ici des personnes qui aimeront mieux nier l'existence d'un Dieu si puissant, que de croire que toutes les autres choses sont incertaines. 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» "412.

Pour identifier la position qu'adoptent ces «personnes» et la réponse qui leur est faite, Moyal suppose que cette réponse leur est adressée à un endroit précis - celui-là même qui vient d'être cité- et qu'elle concerne une seule des preuves de l'existence de Dieu. L'athéisme serait réfuté lors de la cinquième méditation et l'ordre des raisons découlerait des deux branches d'un dilemme:

"ou bien la certitude dépend de Dieu, ou bien elle est possible bien qu'indépendante de lui. Dans le premier cas Dieu existe et la garantit (c'est la démarche des Méditations III et IV). Dans le second cas, les conditions de la certitude sont telles qu'elles permettent de découvrir l'existence de Dieu. Dans l'un ou l'autre cas, par conséquent, on doit reconnaître l'existence de Dieu"413.

La preuve ontologique correspondrait à la seconde branche de ce dilemme, comme connaissance rationnelle qui ne peut être athée qu'en méconnaissant le fondement de cette connaissance qui réfute cet athéisme. Pour la présente thèse,

412Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", p.247, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, pp.246-258

413Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", p.252, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, pp.246-258

cette approche est intéressante puisqu'elle ramène l'ensemble de la question des preuves de l'existence de Dieu à un problème spécifique qui se pose lors de la première méditation. En ce sens, je retrouve l'idée du doute comme idée d'un ordre de questionnement mis en place par la première méditation et commandant la mise en place de l'ordre des raisons dans les méditations subséquentes. Cependant, la situation de l'hypothèse subjective du Dieu trompeur est particulière: elle intègre l'acquis du songe, la nature corporelle considérée en général et selon son étendue et elle annonce le malin génie sans qu'il en soit question comme tel. La distinction entre l'affirmation de Dieu et sa négation ne se pense donc pas sans que l'affirmation de Dieu intègre le songe, lorsque le sujet formule son hypothèse du Dieu trompeur, et sans que la négation de Dieu fasse naître d'elle-même ce qui donnera lieu au malin génie⁴¹⁴. De cette façon, il est possible d'obtenir une vue d'ensemble de l'ordre complexe que Moyal propose à la place de l'ordre linéaire qui est commun à Gueroult et Gouhier malgré leur opposition⁴¹⁵. Dès lors, les trois fils de l'erreur se prêtent à différentes combinaisons, dont l'une semble particulièrement intéressante pour élargir le point de vue que propose Moyal: la distinction entre l'affirmation de Dieu et sa négation survient au sein de l'ouverture entre le songe, dont il assimile l'acquis, et le malin génie, dont il annonce la venue. C'est le mouvement entier des *Méditations* qui apparaît, allant du songe, par lequel s'énonce initialement le doute, vers l'affirmation de la pensée, conduisant à la différenciation des preuves de l'existence de Dieu, puis le rejet final du doute hyperbolique instauré par le malin génie, à la toute fin de la sixième méditation.

⁴¹⁴L'insertion de l'acquis du songe dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, avant le passage au malin génie, fait apparaître une médiation s'opposant à la lecture immédiate du songe et du malin génie "as the two phases of dream doubt", comme celle que fait Soffer, Walter. "Dreaming, Hyperbole, and Dogmatism", p. 67, in *Idealistic Studies*, vol 18, 1988, pp.55-71.

⁴¹⁵Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", p.258, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, 245-258

Dans cette perspective, il est aussi possible de résoudre quelques difficultés que présente la formulation du dilemme soulevé par Moyal. L'une d'elle réside dans le fait qu'il le formule en termes de certitude. Or, la première méditation n'offre pas de certitude comme telle mais uniquement une quête de certitude. Par contre, Descartes énonce la seule assurance qu'il a, dans cette première méditation, à savoir qu'il ne saurait trop douter, étant donné qu'il n'est question que de connaître. Et il est important de remarquer que, lors de la première méditation, Descartes est en seulement en quête de certitude et n'obtient rien d'autre qu'une assurance. Cette assurance survient dans le contexte où s'énonce le malin génie et non dans celui où s'énonce l'hypothèse du Dieu trompeur. En effet, Descartes n'a pas tenté de produire ses preuves de l'existence de Dieu immédiatement après ne pas avoir résisté à l'athéisme. Il a poursuivi le doute pour produire le malin génie. Or, ce malin génie n'a conféré d'autre liberté à la méthode que celle que le sujet a, auparavant, prise d'employer tous ses soins à se tromper lui-même. Ainsi, la liberté objective, inhérente à l'autonomie de la méthode, s'enracine dans la liberté subjective, inhérente à la réflexivité du doute par laquelle le sujet s'emploie à se tromper lui-même.

Les preuves ontologiques prennent alors un autre sens que celui qui est proposé par Moyal. Dans un cas, la vérité du "je suis", découlant du "je pense", s'appuie sur cette réflexivité initiale du doute, dont l'enjeu existentiel permet d'explicitier cette idée d'être (Dieu) qu'elle trouve en elle-même. De même, cet enjeu existentiel, une fois transposé en méthode, assure, dans la cinquième méditation, l'évidence du lien entre l'existence de Dieu qui "m'impose certaines

vérités et me les impose de façon permanente"⁴¹⁶ et le fait que "l'inexistence de Dieu doit demeurer possible au départ"⁴¹⁷, ce qui ne se concrétise réellement qu'avec la substitution du malin génie au vrai Dieu qu'effectue la première méditation. Dans l'un ou l'autre cas, par conséquent, seule la question de l'homme, telle qu'elle s'annonce par la réflexivité du doute dans l'effort de se tromper soi-même, permet de reconnaître l'existence de Dieu⁴¹⁸. Par contre, la subjectivité était déjà présente dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, en émettant justement cette hypothèse qui atteignait la science elle-même, mais elle n'était pas alors mise en jeu réflexivement, par l'effort de se tromper soi-même.

En ce sens, si "la véracité est posée en même temps que l'existence"⁴¹⁹, c'est pour Dieu et non pour l'homme, qui pense discursivement pour y arriver et qui, au lieu d'établir un lien immédiat entre la vérité et sa pensée, doit passer par une double négation définissant sa pensée elle-même. Dans le cas du rapport de la première à la troisième méditation, le fait de nier la négation, qu'est la tromperie issue du malin génie, permettra d'accéder à Dieu qui, en existant, garantira alors

⁴¹⁶Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", p.253, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, 246-258

⁴¹⁷Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", p.257, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, 246-258

⁴¹⁸C'est par la contrainte logique que la méthode exerce sur une telle liberté subjective que Descartes peut prétendre convaincre le géomètre athée, lors de la cinquième méditation, puisqu'il peut alors présupposer une émergence commune (intersubjective?) d'une même méthode susceptible d'exercer cette contrainte logique. Le double problème de cette intersubjectivité, c'est que la subjectivité de l'athée se dégrade, en même temps que la puissance de l'auteur de sa nature, et que l'effort de Descartes lui-même n'intègre pas la définition objective de soi à la définition subjective de soi dont elle procède, d'où le double résultat du dualisme inhérent à sa propre subjectivité et de l'isolement de chacune des subjectivités en elle-même, au sein du problème général de la subjectivité. En somme, même si je mets l'accent sur le volet existentiel de la problématique cartésienne, il demeure que celui-ci s'objective dans le temps même où il affirme sa subjectivité. C'est ce qui rend possible la perspective essentialiste de la deuxième méditation, même s'il n'est pas encore question de celle du corps. Par contre, l'esprit qui est alors mis en jeu s'appuie sur le doute et n'existerait pas sans lui. La différence est celle entre l'assurance et la certitude. Mais, dans les deux cas, l'existence est impliquée.

⁴¹⁹Gouhier, Henri, La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent), p.301, dans *Revue internationale de philosophie*, t. VIII, no 28, fasc. 3, 1954, 295-303

la certitude qui s'est trouvée sur le chemin menant de cette tromperie à sa négation, à savoir que la pensée de l'homme (conquise à la deuxième méditation, contre le malin génie) se définit objectivement par cette double négation (exigée par la première méditation). Dans le cas du rapport de la première méditation à la cinquième, il reste à tenir compte du fait que l'existence de Dieu, comme telle, n'est accessible qu'indirectement; cependant, ce n'est pas seulement de façon objective, mais aussi de façon subjective, puisque la contrainte logique véhiculée par la définition objective de soi, c'est-à-dire par l'autonomie accordé à l'effort de se tromper soi-même qu'instaure le malin génie, engage aussi ma liberté, au sens d'une définition subjective de soi, par le fait de s'employer à se tromper soi-même. En somme, par la différence de rapport entre la véracité et l'existence, lors du rapport que l'homme établit entre l'idée qu'il a de lui-même et celle qu'il a de Dieu, l'immutabilité des vérités éternelles peut constituer un problème commun, selon Descartes, entre lui et le géomètre athée. Cependant, cette création métaphysique d'un Dieu trompeur et de l'athéisme, qui lui correspond, pose le problème de leur conservation et trouve sa réponse dans une création méthodologique. Par cette dernière, cette métaphysique demeure entièrement au pouvoir de l'homme en train de douter, dans la mesure où il ne fait que douter, sans sortir de lui-même pour parvenir au "je pense" de la seconde méditation et sans retomber dans la vie d'où il provient, en s'énonçant à l'encontre d'elle. Il s'agit du malin génie.

Avant de l'examiner systématiquement, voyons où nous en sommes avec le rapport entre Ficin et Descartes. Gouhier nous indique la voie en rapprochant la véracité et l'existence. En effet, la véracité et l'existence se rencontrent immédiatement en Dieu, pour Dieu. Elles ne se rencontrent pas immédiatement en l'homme qui s'en fait l'idée. Cependant, pour y parvenir, il faut porter attention

à la subjectivité qui énonce l'hypothèse du Dieu trompeur et la distinguer de la réflexivité qu'elle conquiert et qu'elle rend indépendante en formulant le malin génie. Or, la véracité propose, premièrement, la vérité et, deuxièmement, la bonté de Dieu qui ne saurait vouloir me tromper, tandis que l'existence se départage ontologiquement entre l'homme et Dieu selon le rapport entre le fini et l'infini. Ainsi, Descartes procède à l'inverse de Ficin. En effet, pour Ficin, Dieu, c'est premièrement l'Un-Bon et, deuxièmement, la vérité qui y est insérée, tandis que la vie, comme mouvement premier et intime de l'être, se départage hénologiquement entre l'homme et Dieu selon le rapport entre le rythme vital (d'autant plus accéléré que l'on s'approche de Dieu) et l'amour par lequel Dieu donne non seulement la vie mais le pouvoir de cette vie à se communiquer à tout ce qui lui est proche.

Ainsi, l'homme, en se définissant par la vie de l'âme raisonnable, se trouve être l'intermédiaire par lequel Dieu atteint le monde, tel qu'il se forme à travers mais aussi par l'homme. Par cette intervention humaine, distincte de celle de Dieu, Ficin se distingue de Plotin et il fait une place au rapport immédiat de l'âme à Dieu, par l'amour, sans médiation de l'intelligibilité angélique. Cet amour universel obéit à un syllogisme, non à une inférence immédiate allant de la pensée à l'être, puisque, pour Ficin, pensée et être sont identiques en Dieu et que l'âme, elle, raisonne: "everything is in God, God loves himself; therefore, everything loves God"⁴²⁰. Par contre, dans la mesure où l'homme se situe effectivement au milieu du rapport entre les extrêmes de l'univers (Dieu et le corps), l'âme s'aperçoit non seulement comme centre mais aussi par des écarts possibles qu'indique sa connaissance, en faisant intervenir l'intellect et non plus

⁴²⁰Sears, Reynolds Jayne, "Introduction", in *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, Columbia: University of Missouri, 1944, 24

seulement la vie pour orienter sa raison. Cependant, nous avons vu que la définition de l'homme, par l'âme, puis par la raison, enfin par la pensée, restait dépendante de l'orientation principale que donne la vie de l'âme. L'angoisse (et non pas le doute) qui en résulte est d'autant plus marquée que la pensée ne met en oeuvre l'intellect qu'en conservant sa dépendance par rapport à l'intelligibilité angélique qui s'identifie à Dieu. Ainsi, la pensée prolongeant la vie de l'âme raisonnable s'attache à l'ordre, comme chez Descartes, mais à l'ordre des choses (unifiées par l'Un et animées par l'âme) et non à l'ordre de sa propre pensée, contrairement à Descartes.

Par contre, il est bien question de la pensée, dans *Quaestiones Quinque de Mente*. Aussi, Ficin accentue la question du perfectionnement de l'intelligence et commence à parler davantage de Dieu en termes d'être, tout en reprenant la question de l'infini, qui intègre les idées d'être et de non-être. Cependant, l'infini ne se lie pas à l'existence, intellectuellement énoncée par la réflexion en soi-même, du fait que ce pouvoir infini, accompagné de la volonté, meut la pensée et que l'âme y tend par inclination naturelle⁴²¹. Il s'agit de deux attitudes inverses de celles qu'adoptent Descartes, en renversant le rapport entre l'intelligible et l'intellect au profit de ce dernier et en fixant l'âme en elle-même (et tout ordre possible des choses) par le doute. Dans ce contexte, pour Ficin, pensée et vouloir s'enracinent dans le pouvoir de la vie, afin de souligner que le mouvement réflexif en soi-même, par la pensée, dépend d'un mouvement vers l'extérieur, par la volonté. Pour Descartes, il n'y pas de mouvement réflexif en soi-même, au sens d'un mouvement circulaire par lequel on conclut à l'existence de l'intellect. L'existence, c'est l'intellect même, au sens d'une réflexion qui va bien de soi à soi,

⁴²¹La raison fondamentale, c'est que "tous les êtres désirent le bien, mais non tous l'intelligence"; "Omnia bonum appetunt; mentem vero non omnia"; TP, L.1, 71.

mais à la façon du doute allant au *cogito* ou, du moins, au rapport de conséquence que le "je pense" se représente par le "je suis". En ce sens, l'apport cartésien ne réside pas tant dans l'immédiateté de l'inférence, nous faisant passer du "je pense" au "je suis", que dans le rapport de médiation à soi-même qu'introduit le doute, lorsque se produit une telle inférence. En ce sens, le doute déplace les enjeux depuis la pensée vers la volonté méthodique qu'il met en oeuvre et vers la transformation ultime de cette volonté en méthode. Cette assurance est véhiculée par le doute de la première méditation, du fait que Descartes affirme qu'il n'y a pas de péril ni d'erreur dans la voie du doute, tant qu'il s'agit de connaître, de telle sorte que la radicalisation du doute par le malin génie devient possible. C'est cette assurance que la première certitude trouve en elle-même, en s'énonçant lors de la deuxième méditation.

2.3 L'artifice méthodologique du malin génie

Ainsi, après avoir considéré le songe et l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, Descartes change de niveau de discours. Il cherche à se souvenir des remarques qui viennent d'être faites et il tente de modifier ses anciennes habitudes. Il s'agit d'une nouvelle temporalité, qui prépare les suivantes. En effet, dans le recours au malin génie, le doute métaphysiquement créateur, mis en oeuvre par le songe et l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, se transforme initialement en un doute métaphysique conservateur. Cependant, il reprend finalement cette création métaphysique sous la forme d'une création méthodologique qui permettra de passer du doute à la pensée comme telle, lors de la deuxième méditation. Cette deuxième méditation est alors le premier pas de la conservation méthodologique, c'est-à-dire de l'ordre des raisons. Le nouveau rapport temporel s'établit entre le "je pense" et le "je suis": "je trouve ici que la

pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense"⁴²² Auparavant, Descartes avait énoncé autrement la temporalité liée à la certitude d'être: "cette proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit"⁴²³. Lors de la troisième méditation, Descartes précise la nature du temps par la création et la conservation (des idées éternelles) qui "ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser"⁴²⁴. La troisième formalise donc la temporalité que la deuxième mettait déjà en oeuvre. Cependant, la temporalité qui se trouvait liée à la pensée (et à la conclusion qu'elle est) se trouve maintenant liée à l'être lui-même.

De même, le malin génie comporte une nouvelle temporalité. Le problème spécifique du malin génie, c'est qu'il articule le double problème de la conservation métaphysique et de la création méthodologique. Par contre, le malin génie occupe une situation particulière entre le doute créateur et proprement métaphysique, qu'exerce l'hypothèse subjective du Dieu trompeur en assimilant l'acquis du songe, et la conservation, à travers les méditations subséquentes, de la position méthodologique qu'il crée. Ainsi, par ces méditations subséquentes, la double temporalité métaphysique, créatrice et conservatrice, du doute passerait du doute à la pensée puis à l'être, c'est-à-dire à Dieu, sur le fondement de la rupture anthropologique entre la double temporalité épistémologique, créatrice et conservatrice, d'un doute délivrant, en devenant hyperbolique, la méthode du discours cartésien. C'est cette méthode du discours cartésien que ne livrait pas le *Discours de la méthode*. L'expérience du doute méthodique devient alors une

⁴²²AT, T.9-1, 21

⁴²³AT, T.9-1, 19

⁴²⁴AT, T.9-1, 39

méthode portant au discours les fruits de cette expérience où le doute, devenu réellement métaphysique, accède au souvenir de lui-même avec le malin génie.

En ce sens, la nouvelle temporalité véhiculée par le malin génie, en impliquant le souvenir, exige la prise en charge de la mémoire afin d'aller au-delà de la temporalité impliquée par le simple rappel des anciennes opinions, c'est-à-dire des fausses opinions qu'il s'est aperçu avoir reçues pour véritables. De même, cette nouvelle tâche de modifier les anciennes habitudes exige une intériorisation de l'exigence antérieure d'une prise de distance par rapport à ces anciennes opinions. D'où la nouvelle prise en charge de l'imagination afin de l'orienter par la volonté, non pas immédiatement vers la vie où cette volonté s'enracine, mais vers la feinte ultime du malin génie, ce qui permet de soutenir la démarche intellectuelle en cours. Par ces nouvelles démarches Descartes inscrit la question du fondement métaphysique du doute, concernant la nature corporelle en général, la science et Dieu, dans la question anthropologique du fondement épistémologique impliqué par le caractère méthodique alors attribué à un tel doute. En effet, d'où la conception cartésienne des trois domaines ontologiques (Dieu, Ame et Corps) émerge-t-elle, sinon de la double critique de la connaissance que nous en avons et, surtout, de nos moyens de les connaître? Ainsi, le songe discrédite les sens. De même, en regard de l'idée de Dieu, le doute se forme, en rapport avec la nature corporelle, pour se porter aussitôt vers un contenu privilégié, celui de la certitude, au sens mathématique. Or, cette question de Dieu soulève aussi le problème du fondement métaphysique de nos connaissances et nous engage dans une critique proprement philosophique de nos moyens de connaître, puisque, en résumant ces premières difficultés nous nous appuyons non seulement sur le problème de l'évidence mais nous sommes aussi renvoyés au problème du souvenir de cette évidence. D'où tout le

processus de prise en charge des moyens de connaître qui commence avec ce problème du souvenir. Passant de ce que l'on connaît au pouvoir de connaître, Descartes fait passer le doute de la métaphysique spéciale (Dieu, Ame, Corps) à la métaphysique générale, l'être lui-même mais tel qu'il apparaît lors de la prise en charge de la subjectivité par elle-même.

Premièrement, c'est le soin pris à me souvenir de l'identité entre mon imperfection et le fait de faillir qui me permet de considérer mes anciennes opinions comme douteuses, lorsqu'elles reviennent en ma pensée. Ainsi, la conscience autorise une réflexion sur les objets ayant été faussement connus.

Deuxièmement, alors même que je suis davantage porté à croire qu'à nier ces anciennes opinions, je peux renverser le mouvement, en prenant un parti contraire. J'emploie alors "tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires"⁴²⁵. Remarquons la force persuasive du renversement proposé et, pour y parvenir, la médiation qu'exerce l'erreur méthodologiquement assumée, comparativement aux énoncés généraux du *Discours*. Ici, nous assistons à la maîtrise de l'erreur elle-même par l'esprit qui doute, de telle sorte que, lors du renversement de cette erreur, dans les méditations ultérieures, nous pourrions accompagner cet esprit, lorsqu'il pense, dans l'intimité même de son processus réflexif. Par cette maîtrise de l'erreur, par la réflexivité même du doute, en regard de la nature corporelle en général, de la science et de Dieu, surgit une assurance, la seule qui soit issue de toute cette première méditation: " il ne peut y avoir de péril, ni d'erreur en cette voie"⁴²⁶ et "je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant

⁴²⁵AT, T.9-1, 17

⁴²⁶AT, T.9-1, 17

question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître"⁴²⁷. Nous sommes, ici, au fondement même des *Méditations*.

Or, la première assurance qui apparaît ne concerne nullement la conclusion du "je suis" à partir du "je pense", qui sera affirmée seulement dans la deuxième méditation, mais le fait lui-même de chercher à connaître et, pour cela, de se livrer à l'expérience du doute méthodique⁴²⁸. Cependant, il ne s'agit pas d'une certitude comme telle. Par contre, de passif, le fait que je puisse me tromper, est devenu réflexivement actif. Par cette expérience du doute méthodique, le sujet, en cherchant à connaître, se trouve assuré de son doute lui-même en regard de l'erreur métaphysiquement fondée dans les trois domaines ontologiques, dont il émerge en s'appropriant méthodologiquement la question métaphysique elle-même, considérée en sa généralité.

Troisièmement, du point de vue de l'articulation certaine entre le doute radical et la connaissance, le sujet suppose " donc"⁴²⁹ qu'il y a, non point un vrai

⁴²⁷AT, T.9-1, 17

⁴²⁸En ce sens, il devient évident que les *Méditations*, comparativement au *Discours* et aux *Principes*, détiennent une originalité: elles font apparaître le fondement même du *cogito* que ces deux autres ouvrages prennent comme point de départ, du point de vue de la certitude recherchée. Cependant, la deuxième *Méditation* n'énonce pas le *cogito* comme tel puisqu'on n'y retrouve pas l'expression "je pense, donc je suis".

⁴²⁹Kenny soulève un problème à partir du mot "donc" qui est utilisé ici. "It is the "therefore" in this passage that has led people to believe that the hypothesis of the evil genius is to serve a more radically skeptical purpose than the hypothesis of the deceitful God. But Descartes at this point is not adopting a completely novel hypothesis; he is taking up a new attitude to an equivalent hypothesis. What he has hitherto considered as possible -namely, that he is the prey of an omnipotent deceiver- he will henceforth pretend is true. The evil genius in the quoted sentence is contrasted not with the hypothetical deceitful God, but with the yet unproved veracious God. The evil genius calls nothing in doubt that had not already been called in doubt by the hypothesis of the divine deceit". Voir Kenny, Anthony, *Descartes: a Study of his Philosophy*, New York & London: Garland, 1987, 35-26. Kenny a raison de faire observer la référence au vrai Dieu, comme source de la vérité. Cependant, Descartes ne dit pas que cela n'est pas prouvé. Il suppose autre chose qu'un tel Dieu véracé. L'attitude en question n'est pas celle d'une démonstration mais bien d'une assumption du fait d'avoir précédemment affirmé, sous le coup du doute, qu'il n'y a pas de Dieu véracé. Ainsi, Descartes passe du caractère subjectif de l'hypothèse du Dieu trompeur à la réflexion de cette subjectivité en elle-même avant de produire le malin génie.

Dieu, qui est la souveraine source de la vérité, mais un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper⁴³⁰. Il n'y a pas seulement une hypothèse du Dieu trompeur, conduisant à la négation d'un tel Dieu puis à l'appropriation du fait lui-même de se tromper toujours que rendrait possible ce Dieu. Il y a aussi une mise en évidence du dynamisme d'une telle activité méthodologiquement conduite, d'où surgit l'énoncé du malin génie qui assure l'autonomie de la tromperie en même temps que la radicalisation ultime du doute. Ainsi, la référence à l'argument du songe, que comporte celui du malin génie, permet d'octroyer à ce malin génie le pouvoir de me tromper au moyen des illusions et des tromperies liées aux choses extérieures, ce qui est une marque évidente de l'autonomie caractérisant le dynamisme de la tromperie que lui confère la réflexivité de mon doute, dans le contexte de leur souvenir où j'évolue présentement⁴³¹. Le scepticisme initial du songe acquiert ainsi une nouvelle portée non plus métaphysique mais instrumentale, méthodologique. Cet effort pour me tromper moi-même, rendu autonome par le malin génie, me permet aussi de "me considérer moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair..."⁴³². Ainsi, la lutte du sujet contre le malin génie serait une lutte contre l'athéisme lui-même, comme le fait remarquer Gilson en faisant apparaître le malin génie comme "ce que peut encore être supposé l'auteur de notre nature lorsqu'on le prouve (...) par le

⁴³⁰AT, T.9-1, 17

⁴³¹"When Descartes formally introduces the demon argument, he specifically refers back to the dreaming argument". Voir Cottingham, John. "The Role of the Malignant Demon", p.135, in Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*. London & New York: Routledge, vol 2, 1981, 129-135. Cependant, cette référence s'inscrit dans un décalage entre le songe proprement dit et le songe dont j'ai maintenant seulement le souvenir. Dans le songe, les choses ne me trompaient que dans la mesure où mon raisonnement assumait la tromperie pour énoncer le doute portant sur elles. Maintenant, l'autonomie de la tromperie, par le malin génie, permet à ces choses de venir me tromper. Dorénavant, je peux donc avoir un double discours qui se concrétisera par l'assimilation de ma parole à la pensée, par laquelle je me définirai, et de mon action à un intervenant anonyme, comme dans l'examen du morceau de cire: "voici que cependant que je parle on l'approche du feu" AT, T.9-1, 23

⁴³²AT, T.9-1, 18

sensible et qu'on ne prouve par conséquent pas qu'il soit Dieu"⁴³³. En ce sens, le sujet répond déjà à la substitution du malin génie au vrai Dieu. Le caractère propre du malin génie serait donc d'intégrer, au niveau d'une réflexivité du doute qui affirme sa dimension méthodique, le scepticisme issu du songe et l'athéisme issu de l'hypothèse du Dieu trompeur.

Surtout, il apparaît que la puissance du malin génie ne peut atteindre que mon pouvoir de parvenir à la vérité que je recherche, non la puissance de mon jugement, ce qui indique une limite certaine à la puissance du malin génie comparativement à la puissance du vrai Dieu dont je nie l'existence, pour affirmer celle du malin génie. Car l'hypothèse du Dieu trompeur pouvait m'atteindre en mon jugement, du fait qu'un tel Dieu pouvait m'avoir créé tel que je puisse me tromper toujours. En effet, si, par ce malin génie, "il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité"⁴³⁴, il est en "ma puissance de suspendre mon jugement"⁴³⁵. De plus, je me trouve doublement justifié du soin que j'apporte à "ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté"⁴³⁶ et de la préparation de mon esprit contre les ruses que ce grand trompeur pourrait chercher à m'imposer.

Quatrièmement, la première méditation se termine en faisant apparaître en elle-même cet obstacle qui, à la fois, résume l'ensemble de cette méditation et préside à cette différenciation interne du doute. En effet, l'ensemble de la première méditation se termine en soulignant ma paresse qui "m'entraîne

⁴³³Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, 326

⁴³⁴AT, T.9-1, 18

⁴³⁵AT, T.9-1, 18

⁴³⁶AT, T.9-1, 18

insensiblement dans le train de ma vie ordinaire"⁴³⁷. Ma paresse est comme un sommeil où je jouis d'une liberté imaginaire et, comme telle, elle rappelle la confusion de la veille avec le sommeil où est apparue, initialement, l'imagination. Or, c'est l'identité d'une telle liberté imaginaire avec la réduction de ma liberté à celle du songe, où se déroule cette liberté imaginaire, qui fait aussi apparaître ma conspiration "avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé"⁴³⁸. Le dynamisme interne du scepticisme apparaît. De plus, ma liberté s'exprime, de par sa conspiration, comme une liberté imaginaire tant qu'elle demeure sous l'emprise du songe, où les choses dont j'ai le sentiment ne semblent pas exister autrement que ce que j'en reçois des sens. Enfin, je commence alors par la nature corporelle pour prouver l'existence de Dieu et je cherche à oublier autant l'erreur, à travers laquelle survient cette nature corporelle, que le doute commandé par cette erreur. En ce sens, je suis athée. Si j'appréhende tant de me réveiller de cet assoupissement, c'est que le résultat découlant de ce dessein de connaître la vérité, au sens d'une certitude, est non seulement pénible et laborieux mais, aussi et surtout, profondément incertain et ambivalent, d'où la peur

"que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées"⁴³⁹

S'il en est ainsi, c'est parce que la première méditation s'écrit par un esprit qui, à la fois, se trouve encore proche du corps, cette cible initiale du doute réellement métaphysique, et n'a pas encore appris à se penser comme esprit, ce qui

⁴³⁷AT, T.9-1, 18

⁴³⁸AT, T.9-1, 18

⁴³⁹AT, T.9-1, 18

s'acquerra à travers le cheminement des *Méditations*. L'acquis essentiel de la première méditation réside dans l'unité artificielle, méthodologiquement assurée par le malin génie, qui assure l'effectivité même du rapport entre la triple racine de l'erreur et la suspension du jugement.

L'Un ficinien a fait place à une unité artificielle, méthodologiquement assurée par le malin génie et intégrant l'acquis métaphysique de l'hypothèse subjective du Dieu trompeur et du songe. Dieu, le sujet spirituel (en particulier sa science) et le corps sont non seulement soumis au doute mais intériorisés dans la réflexivité de celui-ci. Or, celle-ci s'ouvre aussitôt en un espace marquant la distance entre la réflexivité du doute en lui-même, par l'effort pour se tromper, et la position méthodologique alors conquise, par l'indépendance octroyée à l'effort pour se tromper soi-même qu'instaure le malin génie. Cet écart du sujet par rapport à lui-même trouve son sens en regard de la vie ordinaire: le doute s'établit non seulement à distance de la vie mais il ne s'y maintient que par un effort pour ne pas retomber insensiblement en cette vie ordinaire, en particulier les anciennes opinions qui mettent les sens au principe de la connaissance. Or, ce qui apparaît, ici, c'est un usage analogique inscrit dans le songe, en tant qu'il transpose la tromperie produite par les sens en un sommeil qui est propre à une liberté imaginaire et qui rappelle la veille des insensés, voire la crainte du réveil.

Ce rapport symbolique de l'homme à lui-même demeure, cependant, indirect, car il s'agit d'une image représentant comment Descartes retombe en ses anciennes opinions. Car le sujet n'a pas encore l'idée explicite de lui-même. Aussi, l'activité spirituelle de la pensée, sur le point de s'énoncer, ne laisse apparaître que cette liberté imaginaire et la laisse d'autant plus apparaître (au point de la confondre avec la liberté réelle) que le sujet demeure encore proche

de la vie ordinaire, en cette première méditation. Contrairement à Ficin, l'illusion porte sur la vie et sur l'ordre des choses. Cependant, comme chez Ficin, c'est tout l'ordre métaphysique qui est concerné et c'est par le centrage de cet ordre sur l'homme que cela advient. De plus, même chez Descartes, il est tout de même question de la vie, bien que celle-ci soit devenue ordinaire et qu'elle soit métaphysiquement imprégnée par le songe. Et si l'unité cartésienne est avant tout une création méthodologique, permettant de conserver, par le troisième fil de l'erreur, la métaphysique fixée par les deux premiers fils, il y est aussi question d'une unité et non pas de l'infini (le vrai Dieu). Enfin, Descartes, en passant de la première méditation à la suivante, suit un chemin qui ressemble à celui emprunté par Ficin, en allant, lui aussi, de la vie (soumise au songe) à la pensée (dégagée de l'illusion et source de certitude). C'est ici qu'il est important d'être attentif, si l'on veut rendre compte de la symbolisation chez Descartes, alors même qu'elle paraît s'absenter, entre la première méditation et la sixième, tant qu'il n'est plus question du songe. De plus, cette absence entraîne dans sa disparition, pendant tout ce temps, son fondement même: la vie ordinaire qui est la vie de l'homme dont il est question à la fin de la sixième méditation. En ce sens, par le rapport symbolique de l'homme à lui-même à travers le songe, le principe de vie 1) reste suspendu et, au sein de cette suspension, 2) il est présent comme un résidu et, ainsi, différé, mais 3) il ne l'est qu'en justifiant la progression du discours rationnel de la pensée dans son exploration de l'inconnu ainsi objectivé par la vie, en tant qu'elle est alors un "canal indépendant de signification"⁴⁴⁰ qui soutient cette progression et que l'union vécue de l'âme au corps thématise ultiment. L'étude des passions de l'âme est alors rendue possible, tout comme l'est l'explicitation de l'intervention des sentiments dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, lors de la version française des *Méditations*.

⁴⁴⁰Cahné, Pierre-Alain, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Vrin, Paris, 1980, 311

3) l'ordre des raisons

Dans la première méditation, le songe représente l'erreur issue des sens, du rêve et de la folie, dans la mesure même de la conspiration de l'esprit à ce songe qu'il élabore. Ce songe est comme un sommeil de l'esprit qui n'a pas encore perdu l'habitude d'adhérer aux fausses opinions découlant de cette erreur. Cependant, c'est pour la recherche de la connaissance, comme connaissance certaine, qu'il s'agit non seulement d'une erreur mais aussi d'une telle sorte d'erreur. De même, pour cette raison, Descartes suspend son jugement plutôt que d'attribuer cette erreur à la nature corporelle qui apparaît à travers son esprit. Enfin, l'apparition du malin génie permet d'énoncer la puissance qu'a l'esprit d'effectuer une telle suspension du jugement, après que l'hypothèse du Dieu trompeur ait permis de formuler la nécessité d'une telle suspension du jugement.

Le sujet de la première méditation, c'est celui qui doute. Schouls en conclut que

"la volonté libre était opératoire avant que nous n'atteignons le cogito. Avant que le savoir ne devienne réalité dans la connaissance du fait que douter implique nécessairement l'existence, la volonté libre s'employait à pousser le doute afin de réduire à une simplicité toujours plus grande les objets complexes qui confrontaient l'entendement. Ce n'est que rétrospectivement, une fois atteint le stade du cogito, que cette activité de la volonté libre peut se faire reconnaître comme efficace"⁴⁴¹.

Mais l'originalité du doute cartésien ne réside-t-elle pas dans le fait qu'il s'agit "d'un doute portant sur l'existence"⁴⁴²? Puis-je utiliser le mot "exister" pour

⁴⁴¹Schouls, Peter, "Descartes: la primauté du libre vouloir sur la raison", p.219, dans *Dialogue*, XXV, 1986, 211-221

⁴⁴²Gouhier, Henri, "Pour une histoire des Méditations métaphysiques", p.11, dans *Revue des sciences humaines*, 1951, 5-27

affirmer que "rien n'est connu exister que celui qui doute"⁴⁴³? Ou bien puis-je parler d'un cercle cartésien entre l'existence et le doute, d'un cercle antérieur à l'examen du "je pense"? Il apparaît important de faire certaines distinctions, l'une pour préserver l'originalité du doute cartésien, l'autre pour s'entendre sur le sens de l'existence dont il est question.

D'une part, accordons que ce n'est pas "par l'introduction du malin génie que le doute de méthodique devient métaphysique"⁴⁴⁴. En effet, il y a une différence entre un doute hyperbolique qui deviendrait métaphysique et le doute qui, du fait qu'il devient hyperbolique, devient aussi artificiel et, par là, intègre la question métaphysique dans une méthode assurée d'elle-même, par l'indépendance accordée au fait de se tromper soi-même qu'instaure le malin génie. Lefèvre a raison d'affirmer que le malin génie "est moins une raison de doute qu'un artifice personnel pour se maintenir en état de doute"⁴⁴⁵, si l'on tient compte du fait que cette persévérance dans le doute s'effectue différemment par rapport au doute antérieur. Tel est le sens du souvenir, concernant le songe et l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, au sein duquel le malin génie naît. Il s'agit de maintenir l'acquis métaphysique, de le conserver, et cela par une création méthodologique, un artifice personnel, où la réflexivité du doute qu'énonce l'effort de se tromper soi-même, s'érige en méthode, par le malin génie.

D'autre part, le doute est déjà un vouloir et, comme tel, il se distingue du fait de vouloir douter ou d'un vouloir s'employant "à pousser le doute". En ce sens, il y

⁴⁴³Schouls, Peter, "Descartes: la primauté du libre vouloir sur la raison", p.219, dans *Dialogue*, XXV, 1986, 211-221

⁴⁴⁴Schouls, Peter, "Descartes: la primauté du libre vouloir sur la raison", p.218, dans *Dialogue*, XXV, 1986, 211-221

⁴⁴⁵Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, PUF, Paris, 1958, p.280

a une distinction entre le vouloir qui s'exerce par le doute et la réflexivité de ce vouloir, lorsque je décide de douter (voulant ainsi ce vouloir spécifique) ou que je m'efforce de me tromper moi-même (engendrant ainsi la réflexivité existentielle de ce vouloir spécifique). De plus, le doute n'est pas un vouloir identique avec la vie et c'est en faisant abstraction de cette vie que "la persévérance dans le cheminement du doute ne peut signifier que l'auto-détermination pure"⁴⁴⁶. En effet, l'existence, le "je" que met en oeuvre le fait de douter n'est pas le même "je" que dans le "je pense". En ce sens, l'existence du sujet qui doute est à la fois implicite et nominale, de telle sorte que l'auto-détermination du doute, quoique réelle, est limitée. En effet, la persévérance dans le cheminement du doute dépend de ce type d'existence. Cette existence est implicite dans la mesure où le doute se forme à l'encontre de la vie dont il est sorti et vers laquelle il risque de glisser insensiblement, tout en s'exerçant effectivement entre ces deux limites. Or, l'implicite, c'est le confus⁴⁴⁷. Par conséquent, cette existence implicite s'exprime par un "je" sentant. Cette existence est aussi nominale, du fait que Descartes ne cesse de dire "je", "mon esprit" et autres expressions qui indiquent bien la présence de sa subjectivité mais en lui permettant seulement de conclure à sa puissance de suspendre son jugement par rapport au malin génie. Elle ne peut conclure qu'elle est.

Dans la deuxième méditation, le jugement devient possible, du fait que l'esprit pense être quelque chose alors que le malin génie le trompe: "il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe"⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶Schouls, Peter, "Descartes: la primauté du libre vouloir sur la raison", p.219, dans *Dialogue*, XXV, 1986, 211-221

⁴⁴⁷Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950, 135

⁴⁴⁸AT, T.9-1, 19

Du point de vue gnoséologique, le sujet émerge explicitement de l'expérience du doute méthodique et se découvre comme esprit en découvrant que ces fictions sont celles de son esprit, que ces pensées sont en son esprit, peu importe que ce soit Dieu ou une autre puissance qui les y ait mises, et que c'est lui, comme esprit, qui les pense, alors que le malin génie s'emploie à le tromper toujours. Descartes résume et reprend ainsi les trois fils par lesquels se tisse l'erreur.

Du point de vue ontologique, le sujet ne doute ni qu'il est, s'il est ainsi trompé, ni qu'il est tant qu'il pense être quelque chose, malgré la tromperie elle-même, ni du fait qu'il lui faut conclure et tenir pour constant qu'il est toutes les fois qu'il prononce ou conçoit en son esprit qu'il est, s'il est ainsi trompé toujours: Ainsi, le sujet, comme pensée, se dégage de l'erreur et formule son premier jugement, d'une portée fondamentalement ontologique, relativement à lui-même.

En articulant ces deux points de vue, Descartes va pouvoir établir la relation de conséquence qui conduit de l'un à l'autre, à savoir le petit "donc" du "je pense, donc je suis". C'est ce qui serait l'objet du reste de cette deuxième méditation, même si Descartes n'énonce pas explicitement le *cogito* dans les *Méditations*, contrairement au *Discours* et aux *Principes*. La raison principale pourrait bien être celle-ci: il n'y aborde le *cogito* que de façon analytique. Or, ceci vaut, non seulement du point de vue gnoséologique et du point de vue ontologique, mais aussi du point de vue de leur articulation. Par celle-ci s'établit la différenciation de la subjectivité en quête d'une identité dont la connaissance serait certaine. D'où l'importance du "je" sentant, acquis par le songe et associé au "je" doutant de l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, dans la première méditation. Celle-ci sous-tend, maintenant, le "je" pensant, afin que ce dernier puisse expliciter

l'évidence première du "je" existant non seulement de façon spirituelle, au sens nominal mettant en jeu le mot "esprit", mais de façon ontologique. C'est ce que Descartes fait en analysant chacun des deux points de vue du *cogito* et leur articulation. Aussi, le "je sens que je pense, donc je suis"⁴⁴⁹ n'est pas spécifique à la deuxième méditation, contrairement à ce que prétend Henry, mais engage les deux premières méditations et nous prépare à la troisième⁴⁵⁰. Sans le "je sens" de la première, il n'y aurait pas de "je pense", dans la deuxième, et la conclusion du "je suis" en découlant ne pourrait mener à l'existence de Dieu, dans la troisième. L'antériorité chronologique du "je sens" ne saurait donc se réduire au "je pense", ni se confondre avec cette pensée, lorsqu'elle s'affirme explicitement. En effet, le "je sens" caractérise la mise en forme du doute, qui se porte aussitôt vers ce qui est le plus assuré dans la science, en tant qu'elle est susceptible d'être fondée métaphysiquement par Dieu, de telle sorte que la pensée puisse se former au sein d'un tel doute et qu'elle puisse, à l'origine de ses idées, trouver celle de Dieu.

⁴⁴⁹Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. PUF, Paris, 1985, 26. Henry, à travers la "*phénoménologie matérielle*" (p.21), en vient à affirmer la proposition suivante: "la corporéité originelle est l'âme au sens de Descartes, elle est l'immanence, elle est la vie" (p.215). La différence ontologique entre l'être et l'étant devient celle entre la corporéité et le corps, du fait que la réduction phénoménologique élimine le corps au profit de la corporéité. Cette corporéité, comme pure manifestation de la vie, se révèle comme ce qui rend possible le corps. Cette manifestation ou cet apparaître apparaissant d'abord lui-même et en lui-même serait, selon Henry, ce que Descartes "nomme «pensée»" (p.19). La phénoménologie matérielle rend compte de la réalité matérielle par laquelle s'énoncent les idées d'une telle pensée.

⁴⁵⁰Aussi, il est possible d'affirmer "le sentiment intérieur de notre «corporéité»", comme le propose Laporte, et de le reconnaître comme un aspect du *Cogito*, tout en soulignant le fait que les deux se passent de la garantie divine, contrairement à "la connaissance objective de notre corps, comme celle des corps extérieurs". Voir Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950, 235. Le sentiment reste un aspect du *Cogito* et la garantie divine reste possible pour garantir la connaissance de l'extériorité, au lieu que les deux, Dieu et l'extériorité, soient définitivement exclus au profit d'une immanence absolue. En ce sens, il est important de remarquer que c'est en renversant le rapport entre le sentiment et le cogito, occultant l'apport de la première méditation, que Henry opère cette exclusion. Cette exclusion empêche, en effet, la troisième méditation de se mettre en place puisque le sujet cartésien, alors qu'il a déjà l'idée de lui-même, ne parvient à formuler ses autres idées que par "la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu" (AT, T.9-1, 34). La séquence que suit Henry est donc valide. Par contre, son approche ne respecte nullement celle de Descartes, du fait qu'il la concentre dans la deuxième méditation en déformant autant celle-ci que l'ensemble des *Méditations*. C'est ce point de départ qu'il s'agit de reprendre, en commençant par la première méditation, comme le propose la présente thèse.

Corrélativement, cette situation implique la prise en compte du fait que, dans la deuxième méditation, le sujet recherche une identité dont la connaissance est certaine, lorsqu'il articule les points de vue gnoséologique et ontologique permettant de constituer le *cogito*, même si l'expression du "je pense, donc je suis" ne fait pas partie, comme telle, des *Méditations*. Descartes s'interroge alors pour savoir ce qu'il est et, ayant répondu qu'il est une chose pensante, il se demande ce qu'est cette chose pensante. Tout en reconnaissant qu'il est *le même* en sa pensée et dans les différentes modalités de cette pensée, il parvient au fameux morceau de cire pour illustrer que les choses corporelles ne sont pas les mêmes, avant et après leur changement, mais sont *jugées les mêmes*. On croit alors y accéder par les sens, selon la tromperie que tend à introduire en nous le langage ordinaire, lorsque nous disons voir la même chose. Parce que "le même" constitue le jugement comme tel, c'est-à-dire comme chose pensante assurant l'identité du sujet, "le même" peut se différencier lors de l'exercice de ce jugement qui se porte vers la nature corporelle en général⁴⁵¹. En somme, "l'existence des choses matérielles n'est pas certaine parce qu'elle tombe toujours sous le coup du doute de la première *Méditation*"⁴⁵² et qu'elle y restera jusqu'à la sixième méditation, d'où la possibilité de lire l'ensemble de la deuxième méditation à travers un "moi-substance"⁴⁵³. Cependant, c'est sur la base du sentir, tel qu'il anime le doute portant sur ces choses matérielles, qu'il est possible de dégager un tel "moi-substance" et, ainsi, de passer de la première à la deuxième

⁴⁵¹Ce qui inclut aussi le corps humain dans la mesure où il n'est pas considéré "*qua human body but merely as an example of res extensa*". Voir Brockhaus, Richard. "On Descartes' "Real Distinction" and the Indivisibility of the Mind", p.336, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 21, no 3, 1983, 325-342

⁴⁵²Sauvé, Denis, "Le moi-substance: une interprétation de l'«analyse du morceau de cire» de la seconde Méditation", p. 102, dans *Philosophiques*, vol XVI, no 1, 1989, pp.73-108

⁴⁵³Sauvé, Denis, "Le moi-substance: une interprétation de l'«analyse du morceau de cire» de la seconde Méditation", dans *Philosophiques*, vol XVI, no 1, 1989, pp.73-108

méditation. De même, au sein de la deuxième méditation, c'est la certitude d'être, puis la certitude d'être une chose pensante qui conduisent la pensée au fait "très certain qu'il me semble que je vois"⁴⁵⁴, tout en y distinguant le jugement qui s'affirme lui-même par cette certitude d'être et le jugement qui s'exerce par cette chose pensante en cette vision, où vient s'inscrire l'analyse du morceau de cire⁴⁵⁵.

Nous pouvons déceler, ici, les prémisses des deux arguments que Descartes utilisera, dans la sixième méditation, pour établir la distinction entre le corps étendu et l'âme pensante: "the conceivability of thought without extension", "the indivisibility of mind"⁴⁵⁶. Nous pouvons aussi comprendre pourquoi Descartes insistera davantage sur le premier argument: c'est par lui qu'il peut être question du second. Par sa conception distincte de l'âme comme d'une chose pensante et du corps comme d'une chose étendue, l'esprit pense séparément les essences (la pensée et l'étendue) et il peut aussi penser que la divisibilité

⁴⁵⁴AT, T.9-1, 23; Tel est l'objet à analyser et non le fait d'un "il me semble que je vois" qu'énonce Henry dans la *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. PUF, Paris, 1985, pp. 17 et suivantes. C'est en analysant cet énoncé que Henry formule son "je sens que je pense, donc je suis". Par contre, la certitude existentielle issue du fait de se sentir penser et l'exclusion de la transcendance du savoir ne saurait faire taire le fait qu'il est tout de même question d'un seul et même rapport de certitude entre cette existence et ce savoir. C'est la raison pour laquelle Alquié, dans la *Conscience affective* (p.20 et suivantes), peut, tout en se référant à Henry pour s'en démarquer, développer l'autre position qu'implique le savoir dans ce rapport. Cependant, antérieurement à ce rapport de certitude, il y a le sentir qui anime le doute portant sur les choses corporelles.

⁴⁵⁵Pour Ficin, l'âme est meilleure que le corps parce qu'elle est plus proche de la bonté souveraine (TP, T.1, L.2, 81). Dieu possède la raison des choses (TP, T.2, L.10, 107). Pour Descartes, l'esprit (*mens*) est plus aisé à connaître que le corps et, parce qu'il est question d'une âme pensante et non de la vie de l'âme, il n'y a pas un contact immédiat avec Dieu (la bonté souveraine) mais une séparation immédiate d'avec lui (comme infini et vérité). C'est pourquoi la certitude de la chose pensante peut précéder celle de l'idée de Dieu, par laquelle s'explicite l'être, principalement celui de cette chose pensante. Aussi, l'ordre des raisons prévaut sur l'ordre des choses. Telle sont les premières conséquences de la différence de langage, entre celui de la bonté amoureuse et de la connaissance intellectuelle. De plus, pour Ficin, c'est Dieu qui veut non seulement l'existence des choses elles-mêmes, mais aussi les modes d'existence (TP, T.1, L.2, 118). Pour Descartes, c'est la pensée elle-même qui découvre la certitude de son existence et ses modes de pensée.

⁴⁵⁶Wagner, Steven, J.. "Descartes on the Parts of the Soul", p. 205, dans Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*. London & New York: Routledge, vol 2, 1981, 205-222

s'énonce à la façon de l'étendue et non à la façon de la pensée, sinon on pourrait substantialiser les modes de la pensée indépendamment de cette pensée⁴⁵⁷ et, pire, rendre compte de la pensée en situant ses modes comme autant de parties extérieures les unes aux autres⁴⁵⁸. Le rapport entre l'étendue et la divisibilité serait, lui aussi, inversé afin de rattacher l'étendue à la divisibilité des corps. En somme, seule l'âme pensante permet d'assurer l'unité du corps étendu auquel elle s'unit en se l'appropriant, dans la sixième méditation, pour autant que la deuxième méditation instaure effectivement cette âme pensante et que l'unité de celle-ci n'est pas mise en cause par une mauvaise conception de la distinction entre les essences. Or, la connaissance de cette distinction nous introduit à la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme, dans cette sixième méditation. Mais pour articuler ainsi les deux types de distinction, par l'union vécue de l'âme au corps, il faut d'abord connaître l'infini.

La troisième méditation anéantit le malin génie sans le nommer. En effet, "si je suis créé par un Dieu non trompeur", "son absurdité lui enlève même la force d'apparaître pour disparaître: on n'en parle plus"⁴⁵⁹. Cependant, ce qui semble disparaître c'est uniquement l'activité du malin génie et la manifestation de ce Dieu trompeur par l'activité de ce malin génie⁴⁶⁰. Ceci laisse entier le problème

⁴⁵⁷"What Descartes cannot admit, however, is that various kinds of thinking should be *delegated* to the faculties. Cartesian faculties are never more than capacities or attributes of a thinking thing. They themselves do not think. In contrast, Aristotle treats the faculties *substantially*". Voir Wagner, Steven, J. "Descartes on the Parts of the Soul", p. 210, dans Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*. London & New York: Routledge, vol 2, 1981, 205-222

⁴⁵⁸Nous confondrions alors le fonctionnement de la pensée avec celui des sens et il serait possible de douter de l'existence de la pensée et de ses modes, chez tous les esprits: "Since they have arisen from the senses, to doubt the trustworthiness of the senses is to doubt that there are minds". Voir Cook, Monte. "Descartes' Doubt of Minds", p.39, in *Dialogue*, vol 27, no 1, 1988, 31-39

⁴⁵⁹Gouhier, Henri, *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 1973, 157

⁴⁶⁰La disparition du malin génie ne serait pas totale ou, si l'on veut, il disparaît mais non ses effets, qui se font encore sentir par l'erreur lors de la quatrième méditation, ni son artificialité, à savoir la liberté de se tromper ainsi soi-même que la cinquième méditation devra remettre en question. En effet, "l'authentique malin génie, c'est celui qui nous habite lorsque nous nous abusons. Quand la *Troisième Méditation* l'a chassé de la transcendance, la *Quatrième* le ramène à son immanence

de la double détermination du mouvement subjectif par lequel il peut se manifester (ou non), à travers une telle activité, et de l'indépendance octroyée à un tel doute artificiel. En effet, l'activité du malin génie s'appuie sur l'effort pour se souvenir du questionnement métaphysique⁴⁶¹. Ceci permet, ultérieurement, de formuler le mouvement par lequel je m'emploie à me tromper et d'octroyer une indépendance à ce mouvement afin que le malin génie apparaisse, comme radicalisation du doute par l'esprit.

Or, la deuxième méditation a permis l'affirmation explicite de la subjectivité comme pensée, celle-ci émergeant non seulement au sein même de ce doute radical exercé par l'esprit mais aussi et surtout à l'encontre de cette indépendance octroyée au mouvement par lequel il se trompait lors de la constitution du malin génie. La pensée de la deuxième méditation n'affirme sa réflexivité propre qu'en s'appropriant la réflexivité du doute qui alimente, en la précédant, l'indépendance même du malin génie. Cette attitude réflexive, par laquelle se forme explicitement la pensée, permet de soulever le problème de l'activité du malin génie et, afin d'en rendre compte, nous amène à remonter le cours du trajet qui a initialement conduit l'esprit de l'hypothèse subjective d'un Dieu trompeur à la constitution de cet artifice méthodologique qu'est le malin génie. Cette archéologie permet de remettre en question la négation de l'existence de Dieu, succédant à l'hypothèse qu'il puisse être trompeur, afin de faire porter cette négation sur la tromperie qui

profonde. L'erreur, étendue d'abord à la totalité des jugements, rentre dans la pensée confuse et dénonce son responsable". Voir, Lefèvre, R.. *Le criticisme de Descartes*, PUF, Paris, 1958, 255. D'ailleurs remarquons que c'est seulement à la toute fin de la sixième méditation que le doute hyperbolique est réellement éliminé. Parler d'une suppression totale du malin génie, lors de la troisième méditation, en plus de rompre l'unité des *Méditations*, crée une incohérence en supprimant le doute qui porte ces *Méditations*.

⁴⁶¹Par conséquent, le fait que le malin génie ne soit pas nommé, correspond à une atteinte du souvenir par lequel il peut exercer, à sa façon, le rappel de la question métaphysique. De plus, il est anéanti, du fait que sa base même est atteinte.

est attribuée hypothétiquement à Dieu, par le sujet en train de douter, avant qu'il réfléchisse son doute en lui-même et qu'il émerge comme pensée.

Prenant appui sur un tel fondement, l'objectif de la troisième méditation est explicite: "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"⁴⁶². Pour y parvenir, l'esprit divise ses pensées en certains genres et, en s'attardant sur les idées formées par son jugement, il départage celles dont il est l'auteur, qu'elles concernent le corps ou la pensée elle-même, et l'idée de Dieu, qui est non seulement cause d'elle-même mais de l'idée que l'esprit a de lui-même. Cette idée du moi est née et produite avec cet esprit, dès lors qu'il a été créé et que sa finitude se conçoit à l'image de cet infini divin qu'il ne saurait comprendre. Par contre, pour comprendre un tel aboutissement, il est important de remarquer que, dès le début de la troisième méditation, les sentiments (et les imaginations) apparaissent comme des façons de penser. Il s'agit d'un acquis de la deuxième méditation⁴⁶³.

Par conséquent, la troisième méditation peut soumettre les sentiments au critère de la clarté et de la distinction, au même titre que toutes les autres idées, afin d'en déterminer la vérité et la réalité objective, au lieu de seulement les

⁴⁶²AT, T.9-1, 28-29

⁴⁶³C'est avec pertinence que Cottingham s'étonne de la présence de ces verbes (imaginer, sentir) à la fin de l'énumération des modes de la pensée, dans la deuxième méditation. Voir Cottingham, John. "Cartesian Dualism", p.237, in Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes. Critical Assessments*. London & New York: Routledge, vol 3, 1981, 236-248. En effet, c'est le songe qui a permis l'intégration de ces deux verbes, de telle sorte que l'hypothèse subjective du Dieu trompeur puisse en intégrer l'acquis. De même, la subjectivité, en réfléchissant son doute en elle-même, peut en arriver à la formulation du "je pense", de la deuxième méditation. La portée fondamentale de ces deux verbes, mis en oeuvre au tout début du doute, permet donc de comprendre que c'est seulement à la sixième méditation qu'ils recevront une teneur ontologique, par l'affirmation de l'existence du corps et, par là, de l'union de l'âme avec celui-ci.

associer au doute et à la seule assurance qu'accorde la volonté de douter, comme cela se produit originellement dans la première méditation. Dès lors, paradoxalement, les sentiments ne sont envisagés que dans le champ de la connaissance auquel ils demeurent étrangers, puisqu'ils ne nous renseignent nullement sur ce que sont les objets en eux-mêmes mais uniquement sur le fait que ces objets ne sont pas, pour l'âme, autrement qu'elle les voit lorsqu'ils concernent les choses corporelles⁴⁶⁴. Ici, l'esprit ne doute plus de son idée de Dieu (en supposant qu'il puisse être trompeur), mais cerne la principale erreur de ses propres jugements: "la principale erreur, et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi"⁴⁶⁵. Tout comme la deuxième méditation a fait émerger la pensée hors du doute, la troisième méditation fait émerger son idée de Dieu hors de sa modalité de pensée la plus étrangère à cette pensée, c'est-à-dire le sentiment (et l'imagination). En effet, c'est l'âme qui sent et l'âme n'est pensante qu'en affirmant la confusion du sentiment. C'est ce qui peut apparaître, maintenant, alors que l'esprit pense en prenant pour règle générale "que toutes les choses que nous concevrons fort clairement et distinctement, sont toutes vraies"⁴⁶⁶ Le doute et le sentiment cèderont donc la place à la pensée et à son idée de Dieu.

Ainsi, l'esprit, en considérant le sentiment comme une façon de penser, au même titre que le doute, peut recenser l'ensemble des idées dont il est l'auteur,

⁴⁶⁴Il en va de même dans le domaine pratique et non seulement dans le domaine spéculatif dont il est présentement question: "les sentiments qui se produisent en nous à l'occasion des objets extérieurs par l'entremise des sens sont bien des idées au sens le plus général du terme, mais ce ne sont pas des connaissances, car ils nous renseignent uniquement sur ce que les objets apportent d'utile ou de nuisible à notre corps, et nullement sur ce que ces objets sont en eux-mêmes", Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Vrin, Paris, 1987, 367

⁴⁶⁵AT, T.9-1, 29

⁴⁶⁶AT, T.9-1, 27

qu'elles concernent le corps ou la pensée à laquelle s'identifie spirituellement l'âme. En effet, l'énumération entière des modes de pensée tient dans l'entre-deux qui s'ouvre entre le doute et le sentir, depuis la deuxième méditation. D'une part, ceci permet à l'esprit, dans la troisième méditation, d'attribuer une réalité objective aux idées qu'il a de lui-même (substance, temps, nombre), puisque sa pensée a émergé hors du doute et qu'il peut avoir ces idées. D'autre part, ceci permet aussi à cet esprit de n'attribuer aucune réalité objective à ses idées des choses corporelles lorsqu'elles ne concernent pas l'extension, la figure, la situation ou le mouvement local, mais, au contraire la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, le froid, etc. En effet, la corrélation que la première méditation établit, entre le sentiment des choses corporelles et le fait que ces choses ne semblent pas exister autrement que le sujet les voit⁴⁶⁷, se dissout au profit de l'appropriation paradoxale du sentiment par la pensée (afin de produire l'idée de Dieu) et, corrélativement, au profit de la dissociation de cette existence des choses vues en deux volets: ces choses, déterminées par la réalité objective de leur idée (extension, figure, etc), et en leur apparence trompeuse, en tant qu'elles sont vues. Le questionnement (et le débat) au sujet des qualités premières et des qualités secondes est philosophiquement formulé et métaphysiquement fondé.

C'est le fait de priver cette apparence trompeuse (et essentiellement sensible) de toute réalité objective qui permet l'abolition de la présence du malin génie, puisque tout fondement de la preuve de l'existence de Dieu qui chercherait à s'appuyer sur le sensible se trouve, par là, ruiné. Comparativement à Ficin, ce n'est pas seulement l'idée d'une qualité, venant entre l'âme et le corps, qui se

⁴⁶⁷La vue est considérée comme le prototype de tous les sens. Ceci est clairement établi dès le début de la *Dioptrique* et n'a pas changé, dans l'oeuvre de Descartes. En ce sens, la vue est le premier terme de l'énumération des activités sensibles.

trouve ruinée mais aussi l'idée d'un ange, venant entre l'âme et Dieu. En effet, Descartes écrit bien que, outre l'idée qui le représente à lui-même, ses idées concernant les animaux, les anges ou d'autres hommes "peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu"⁴⁶⁸. Pour cette raison, il ne reste plus, comme possibilité de la preuve de l'existence de Dieu, qu'à s'appuyer sur l'intelligible, à savoir l'idée de Dieu, sinon l'esprit ayant cette idée de Dieu.

C'est d'un même mouvement que l'esprit n'a plus aucune raison de croire que Dieu puisse vouloir le tromper et qu'il trouve, en son idée de Dieu, "ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose"⁴⁶⁹. La possibilité de la preuve de l'existence de Dieu repose donc, ultimement, dans la négation de la possibilité que Dieu puisse vouloir tromper l'esprit. Ceci nous oblige à poursuivre notre travail archéologique pour remonter du malin génie à la volonté de se tromper soi-

⁴⁶⁸ AT, T.9-1, 34. En ce sens, le commentaire de Cottingham est faux: "Descartes had explained in the Third Meditation (AT, vii, 43) that my ability to form ideas of angels, other men, and animals does not require me to posit the extramental existence of such things as causes of the ideas, since I can construct them out of my ideas of myself and of God. For Descartes, an angel is simply a disembodied mind; hence my idea of myself qua 'res cogitans' provides all I need in order to form the idea of one". Voir Cottingham, John, *Descartes Conversation with Burman*. Transl. and Commentary by John Cottingham, Oxford: Clarendon Press, 1976, p.84. Les difficultés commencent avec le mot "since". Pour Descartes, l'âme occupe la position centrale et s'identifie à la pensée, de telle sorte qu'elle a l'idée d'elle-même et, outre celle-là, l'idée de Dieu et celle des choses corporelles avant de produire les autres idées, dont celle de l'ange. Le fait même d'oublier l'idée des choses corporelles, dans le processus de formation de l'idée de l'ange, est déjà, par elle-même, la source de l'idée d'un ange comme "a disembodied mind". Elle n'appartient pas à Descartes, du moins pas encore. Au contraire, la pensée cartésienne renverse le rapport entre l'intellect et l'intelligibilité angélique au profit de cet intellect, ce qui abolit l'ange et/ou le réduit à la position anthropologique de l'intellect humain. C'est à cette pensée que l'âme s'identifie, en mettant en oeuvre un esprit essentiellement actif, par cette pensée. Or, la pensée ayant, outre l'idée d'elle-même, les idées de Dieu et du corps avant toute autre idée, nous retrouvons la hiérarchie ficinienne, où l'âme se trouve entre Dieu et le corps. Cependant, la pensée cartésienne se situe hors de cette hiérarchie, contrairement à la vie ficinienne de l'âme raisonnable. Ce qui apparaît, ici, c'est le point précis où le rapport entre la vie et la pensée s'inverse, au sein du trajet commun qui va de la vie à la pensée, autant chez Ficin que chez Descartes. Bien sûr, chez Descartes, cette vie est inscrite dans le songe et l'intellect n'est plus source d'illusion mais de certitude. Enfin, remarquons que cette inversion arrive là où Descartes parvient, finalement, à maîtriser l'idée d'infini qu'il porte en lui.

⁴⁶⁹AT, T.9-1, 27

même et au souvenir du questionnement métaphysique. Plus encore, il faut aussi aller de cette volonté, essentiellement subjective et centrale, à la formation subjective de l'hypothèse du Dieu trompeur qui entretient la possibilité que Dieu puisse vouloir me tromper. Une fois rendu là, il s'agit de nier une telle possibilité afin de rendre possible la preuve de l'existence de Dieu.

Dieu ne peut vouloir me tromper et, ainsi, faire comme moi, lorsque je me suis employé à me tromper moi-même, tout en constituant cette tromperie de façon indépendante par le malin génie, du fait que je voulais donner une portée hyperbolique au doute. Un vouloir qui n'est plus voulu, en ce qui concerne le sujet, mais un vouloir qui, depuis toujours, n'a jamais été voulu, en ce qui concerne Dieu, puisqu'il s'agissait seulement d'une hypothèse subjective. Ainsi, à travers la modification du statut accordé au malin génie, le sujet trouve l'idée de Dieu et, lors de cette découverte, le sujet pourra être rendu certain de ses idées. Cette certitude s'appuie, à la fois, sur la disparition du malin génie qui fait place à Dieu, et sur le fait que Dieu est non trompeur. La raison en est que la négation porte, dorénavant, sur la source métaphysique de l'existence du malin génie, c'est-à-dire la formation subjective de l'hypothèse du Dieu trompeur. Elle n'atteint plus l'existence de Dieu. En effet, la volonté subjective de se tromper soi-même n'est plus voulue. Cette volonté subjective, en ne cherchant plus à se tromper elle-même, se trouve renvoyée, à la fois, à la subjectivité de son hypothèse d'un Dieu trompeur et à cette volonté enfermée dans cette hypothèse d'un Dieu qui pourrait vouloir la tromper. L'idée de Dieu surgit comme cause de soi, c'est-à-dire comme vouloir s'adressant à lui-même alors qu'il se dégage, à la fois, de la subjectivité d'une telle hypothèse et du malin génie radicalisant une telle tromperie. Ainsi se met en oeuvre une temporalité qui se fonde dans l'éternité de la volonté divine qui n'a jamais voulu cette tromperie.

En effet, l'hypothèse que je sois trompé, si Dieu le veut, ne trouve plus aucun fondement subjectif, tant que cette subjectivité, en ne doutant plus, s'affirme comme pensée certaine d'elle-même. Une telle pensée se trouve libre de chercher ce qui la rend certaine dans ses idées. C'est tout le parcours allant de la troisième à la cinquième méditation qui est rendu possible: finitude de l'esprit (comparativement à son idée de Dieu), finitude de son entendement, finitude du jugement porté par cet entendement, du fait de la moindre force de persuasion que l'esprit trouve en certaines de ses idées. La troisième méditation se limite au premier moment de cette temporalité, celui où l'activité du malin génie trouve sa source ultime dans la méconnaissance de la volonté divine, dans la mesure où cette volonté divine a été doublement voilée par l'hypothèse subjective du Dieu trompeur et par la négation portant sur un tel Dieu plutôt que sur cette tromperie.

En Dieu, substance et temporalité s'articulent, de telle sorte que la création et la conservation de la substance, en particulier de la substance pensante, "ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet"⁴⁷⁰. C'est en prenant seulement son esprit pour lui-même que le sujet (l'homme) découvre, à la fois, sa finitude créée à la ressemblance de l'infini divin et le fait que la tromperie, ne pouvant pas relever de Dieu, dépend de quelque défaut de sa nature. Ayant l'idée de l'infini, je peux m'y comparer afin d'accéder à la finitude de ma pensée, cette finitude résidant dans la connaissance que je doute et le doute étant considéré comme un manque⁴⁷¹. En ce sens, la troisième méditation relie tout le trajet accompli depuis la première et nous permet de jeter un nouveau regard sur celle-ci. Boulad-Ayoub résume bien le problème qui se pose, ici: "Le

⁴⁷⁰AT, T.9-1, 39

⁴⁷¹Voir AT, T.9-1, 36

centre de la pensée de Descartes pour la substance c'est le Je Doute, le Je Pense, le Je suis"⁴⁷². Surtout, nous ne partons pas du Je suis pour aller au Je Pense puis au Je Doute⁴⁷³. En effet, c'est parce que Je Doute que je parviens au Je Pense puis au Je Suis. De cette façon, je reconsidère, une fois encore, ce dont je ne cesse de partir en y reliant l'ensemble du chemin parcouru. En ce sens, le problème du Je, c'est le problème de la transformation du Je qui se met en jeu par le doute, la pensée, l'être.

Ainsi, la question de l'être n'implique le problème de la substance qu'en faisant aussi appel à la question de la pensée, impliquant le problème de l'entendement, et à la question du doute, impliquant le problème du sentir⁴⁷⁴. En effet, pour Descartes, il n'est question de la substance que par l'attribut auquel il l'identifie⁴⁷⁵, la pensée pour l'âme, l'étendue pour le corps, mais de telle sorte qu'il "existe de véritables substances accessibles à l'entendement"⁴⁷⁶. Le problème de ce "réalisme philosophique"⁴⁷⁷ s'est posé lors de la deuxième

⁴⁷²Boulad-Ayoub, Josiane, "Descartes face à Leibniz sur la question de la substance", p.243, dans *Philosophiques*, vol XI, no 2, 1984, 225-249

⁴⁷³Ce serait faire renaître le malin génie que je prétends faire disparaître, puisque je remettrais en jeu la démarche analogique. En effet, je présupposerais que l'homme peut connaître l'Etre et, à cette fin, je chercherais à prouver l'existence de Dieu en partant du sensible (auquel il est lié) afin d'en recevoir la substance, ce qui serait, encore une fois, supposer l'existence du malin génie et ne pas supposer un vrai Dieu: "la substance par rapport à Dieu est comme la substance par rapport à moi, comme la substance par rapport au corps". La citation est de Boulad-Ayoub, Josiane, "Descartes face à Leibniz sur la question de la substance", p.237, dans *Philosophiques*, vol XI, no 2, 1984, 225-249. De plus, l'idée de la cause de soi, que Descartes substitue au Dieu scolastique conçu comme cause de tout mais comme étant lui-même sans cause, disparaîtrait. Ce qui est encore une façon de dire que le malin génie prend la place d'un vrai Dieu.

⁴⁷⁴Je distingue la question et le problème, par le fait que la première est une question qui laisse croire à une réponse immédiate et que le second est une question qui ne peut pas laisser croire à une telle réponse immédiate. En ce sens, c'est au fur et à mesure que se développe le sentir que se développe aussi la possibilité de la médiation que le doute peut introduire dans l'immédiateté de l'inférence allant du "je pense" au "je suis". Car ce qui s'introduit, alors, c'est tout le problème de l'avoir, caractérisant les choses corporelles ainsi senties, et du rapport de l'être, caractérisant la pensée, à celui-ci.

⁴⁷⁵Ce qui n'est pas l'identification de la substance aux accidents, comme le laisse entendre Jolivet, mais son identification à ce qui apparaîtrait comme accidents, dans la perspective scolastique. Voir Jolivet, Régis, *La notion de substance*, Beauchesne, Paris, 1929, 139

⁴⁷⁶Jolivet, Régis, *La notion de substance*, Beauchesne, Paris, 1929, 113-114

⁴⁷⁷Jolivet, Régis, *La notion de substance*, Beauchesne, Paris, 1929, 113

méditation alors que l'entendement, pour connaître, a dû mettre en oeuvre une théorie des distinctions essentielles (pensée, étendue) afin d'établir, par là, la séparation des substances (âme, corps), sans savoir pour autant si le corps existait. Nous nous retrouvons, ainsi, avec le problème du sentir, par lequel il est possible de tenir compte de la nature corporelle en général et considérée en son extension. En effet, pas plus que j'ai eu à présupposer la majeure "tout ce qui pense, est ou existe" pour énoncer un "je pense, donc je suis", je n'ai eu à formuler explicitement et entièrement ce *cogito* pour analyser le rapport entre "je pense" et la conclusion "je suis" et, je n'ai pas eu non plus à connaître l'existence des choses corporelles mais uniquement à les sentir en moi-même, de telle sorte qu'il ne peut se faire que je doute si je n'existe pas, même si c'est confusément⁴⁷⁸. J'existe confusément, cela veut dire que j'existe par un tel sentir issu du doute qui porte sur mon existence même, à l'exception de l'assurance que j'ai de douter et du fait que je ne saurais trop douter. En effet, il est seulement question de connaître et de méditer. C'est par cette existence confuse, ce sentir que je peux *avoir* l'idée de Dieu. Existence confuse, implicite, mais aussi

⁴⁷⁸Je reprends les propos de Descartes, mais en passant de la question du syllogisme au problème du rapport entre le doute et l'ensemble des *Méditations*. Descartes écrit qu'il n'est pas besoin de connaître la majeure "tout ce qui pense, est ou existe" et de chercher à déduire, par syllogisme, que "je suis" à partir de "je pense". Au contraire, cette majeure "lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe" AT, T.9-1, 110-111, Réponses aux secondes objections. Je cherche seulement à élargir l'explicitation rétrospective du sentir (déjà présent mais moins bien identifié), dans la première méditation, comme l'a déjà fait Descartes, en modifiant son texte latin, lors de sa traduction française. Il a alors introduit l'énoncé "et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses" dans la partie de l'hypothèse subjective du Dieu trompeur faisant porter le doute sur les choses matérielles. Ce que je cerne, c'est la distance, extrêmement mince il est vrai, du doute par rapport à la vie. Le doute se forme à l'encontre de la vie, dans la mesure où il n'est question que de connaître et méditer, et il risque constamment d'y retomber insensiblement, comme le rappelle la fin de la première méditation. Ce serait le lieu précis du sentir: l'interface entre la vie et le doute lors de la recherche de la connaissance. L'autre borne du doute réside alors dans l'ordre des raisons qui démarre avec la seconde méditation et s'accomplit avec la sixième, faisant effectivement retomber le doute dans la vie à l'encontre de laquelle il s'est formé. Cependant, là encore, se pose le problème d'une distance mais, cette fois-ci, entre l'union vécue de l'âme au corps, qui est une des trois notions primitives, et la vie dont il est question. En effet, au sentir répond alors l'existence elle-même du corps, ce qui se produit pour la toute première fois dans les *Méditations*. Or, il faut le remarquer, cette intégration du sentir et du corps est un résultat et, de plus, un résultat issu d'un intense travail sur soi.

formulation nominale de l'esprit, qui prend la figure du malin génie. De cette formulation nominale et de l'interrogation de la tromperie, par laquelle elle s'annonce, peuvent venir l'être et non plus l'avoir, en regard de l'idée de Dieu.

En effet, le fait de penser ne consiste pas seulement à "avoir l'idée de l'infini"⁴⁷⁹, celle-ci étant liée à l'existence de Dieu, mais à avoir aussi l'idée d'un Dieu non trompeur⁴⁸⁰. Or, cette idée ne peut venir que de l'examen de cette tromperie et de l'attribution qui peut en être faite à Dieu⁴⁸¹, qui apparaît comme auteur de ma nature en même temps que cesse l'activité du malin génie, afin que le caractère intelligible du doute émerge, lors de la quatrième méditation, de l'examen de la condition subjective ayant permis l'existence du malin génie et afin que la pensée s'examine elle-même, lors de la cinquième méditation, en son caractère méthodique plutôt qu'en son artifice méthodologique. C'est en ce sens que, pour l'ego cartésien, "l'idée de Dieu n'est pas dans la conscience, elle est la conscience"⁴⁸², mais une conscience qui ne peut comprendre ce qu'elle conçoit

⁴⁷⁹Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, 170

⁴⁸⁰"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", AT, T.9-1, 28-29

⁴⁸¹ Contrairement au projet de Lévinas, il s'agit de s'interroger sur le rapport entre le spéculatif et l'éthique et non seulement de s'adresser au second, par l'idée d'infini, sans rendre compte du premier. Penser, c'est avoir l'idée d'infini dans la mesure où, par le doute méthodique, je m'adresse à l'erreur à travers laquelle, seulement, le corps peut s'énoncer par "le régime de la séparation" (Lévinas, 1971, 142). La considération du fait que Dieu n'est pas trompeur ne peut être égalée à la pure idée de Dieu et à la simple évacuation de toute la question spéculative qui lui est corrélatrice.

⁴⁸²Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., Paris, 1966, 236. Lévinas est plus sensible à cette manière d'être séparé qui advient par le corps que "j'ai" tandis que Alquié adopte d'emblée le point de vue d'une ontologie négative par laquelle la pensée énonce la séparation qu'elle "est" et qui en fait une méta-physique, du fait que, si elle est l'idée de l'être, elle n'est pas l'être mais *La nostalgie de l'être*. Les deux aspects sont présents chez Descartes mais impliquent des aspects différents de sa problématique: "l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, *mais tout y est actuellement et en effet*" (AT, T.9-1, 39). J'ai l'idée de Dieu mais tout y est. J'ai l'idée de l'infini mais toute la question de l'être qui s'y présente implique le problème d'une substance infinie et cause d'elle-même. Pour Lévinas, "l'idée de l'infini est le mode d'être -l'infinition de l'infini", tandis que pour Lavigne, en se référant à Alquié et Marion, "le mode d'être cartésien de l'infini, c'est la subsistance absolue et séparable d'une substance infinie de l'Être même". Pour les citations, voir Lavigne, Jean-François, "L'idée d'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas", p.66, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1987, 54-66. J'explicitai ce rapport entre l'être et l'avoir, par lequel la pensée se trouve

par son idée de Dieu, du fait que cette conscience se confond alors avec la pensée par laquelle a lieu cette conceptualisation⁴⁸³.

Ainsi, l'opposition conceptuelle entre Dieu et la tromperie apparaît à travers la mise en évidence du processus de la pensée, à savoir la double négation où la tromperie, niant la vérité, est elle-même niée. De cette façon, la vérité se révèle telle qu'elle est, c'est-à-dire divine, contrairement à l'indubitable par lequel l'homme l'approche. Cette double négation définit la pensée, de telle sorte que l'être, trouvé en l'idée de Dieu, et la pensée de l'être correspondent, respectivement, à la vérité fondamentalement recherchée et au mouvement inverse qui l'initie. Par ce dernier, l'esprit recherche initialement l'erreur pour l'écarter et parvenir à cette vérité au sein même du doute par lequel il l'approche⁴⁸⁴.

liée à son idée de Dieu, lors de l'examen de la sixième méditation. Pour l'instant, il apparaît déjà que le fait de se ranger uniquement du côté de Lévinas ou uniquement du côté de Alquié ne peut que nous amener à tronquer la problématique cartésienne. Le problème, c'est celui de la tension entre l'obscurité où sombre l'être, dès que l'on abandonne le point de vue spéculatif, comme Lévinas, et l'ambiguïté de l'idée (et du savoir), dès que l'on s'en tient uniquement au point de vue spéculatif, comme Alquié. Chaque côté souffre du terme qu'il risque le plus de méconnaître. Alquié se doit de concevoir le sentir selon le savoir et, par conséquent, il doit exiger une indistinction (l'ambiguïté de l'idée) qui traduit la confusion que véhicule le sentir. Lévinas, en rompant avec l'être, constitue réciproquement le corps selon le régime de la séparation sans passer par la médiation du doute, auquel est associé le sentir, et, par conséquent, néglige le point de vue spéculatif qui peut en naître, comme le démontrent les *Méditations*, et qui peut rendre intelligible la réciprocité qu'il met en oeuvre.

⁴⁸³Ce rapport entre compréhension et conceptualisation et ce rapport entre conscience et pensée sont inverses de ceux que propose Ficin. La définition de l'âme comme vie inclut d'emblée cette compréhension et conduit à la prévalence de l'amour sur la connaissance, en cette vie. De même, la conscience humaine s'enracine d'emblée dans l'universalité religieuse, qui ne saurait se réduire au seul contenu étymologique du mot "catholique", que rend possible la restauration de sa réalité religieuse lors de la contre-Réforme. De cette façon, chez Ficin, la pensée se trouve d'emblée confrontée à la diversité religieuse et à la définition de la spécificité humaine par une telle dimension religieuse. Dès lors, s'il est question de fonder humainement la philosophie, c'est sur ses rapports avec la religion que s'appuie Ficin et non sur ses rapports avec la science comme Descartes.

⁴⁸⁴Ici, réapparaît le double mouvement articulant le vrai et le faux, qui a été analysé dans le *Discours*. Il annonce l'équivalence (mais non l'identité) entre l'être et la pensée de l'être, que la préface des *Principes* énoncera explicitement comme premier principe de la philosophie cartésienne.

Lors de la quatrième méditation, l'esprit est amené à chercher la forme de l'erreur dans la finitude de sa nature en regard de la perfection qu'il semble devoir posséder. Il s'agit d'analyser le "mauvais usage du libre arbitre"⁴⁸⁵ pour rendre compte de la forme de l'erreur, telle qu'elle se constitue par la privation de cette perfection. Le principal usage du libre arbitre, avant même qu'il soit dit bon ou mauvais, nous renvoie à la volonté de se tromper de soi-même qui est la condition d'existence du malin génie. En effet, l'existence de cette volonté de se tromper soi-même est la condition de la possibilité permettant d'accorder une indépendance à cette volonté. Limiter cette volonté subjective sous-tendant le doute radical, c'est non seulement considérer le fait que je doute mais aussi me permettre la contemplation du vrai Dieu. Celui-ci ne saurait se réduire à mon hypothèse le rendant trompeur et à l'imperfection de ma nature. Car c'est ma nature qui permet autant cette hypothèse que mon doute générant cette hypothèse. Plus précisément, il s'agit d'examiner les causes de l'erreur, sans faire exister le malin génie et sans avoir recours à l'hypothèse incroyable d'un Dieu trompeur, afin d'articuler ma volonté avec les limites de mon entendement. Ma volonté déborde et me fait déborder ces limites en me faisant "connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu"⁴⁸⁶, de telle sorte que je me trompe⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵AT, T.9-1, 47

⁴⁸⁶AT, T.9-1, 45

⁴⁸⁷Dans la mesure où il est réellement question de la volonté et non de l'infini avec lequel elle peut se confondre, c'est ici et non dans la troisième méditation, comme le propose Grimaldi, qu'il convient d'affirmer que "c'est une seule et même chose, explique Descartes, d'avoir une volonté infinie et de vouloir l'infini". Voir Grimaldi, Nicolas, "Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu", p.103, dans *Archives de philosophie*, 50, 12987, 95-107. En effet, Grimaldi se réfère à la troisième méditation, en éliminant certains mots qui donnent un tout autre sens que celui qu'il en retient. Grimaldi cite: "lorsque je fais réflexion sur moi,... je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète,... qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis...". Descartes écrit: "lorsque je fais réflexion, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu" (AT, T.9-1, 41). Or, je n'ai pas accès à ce point de vue divin, à cet infini, même si je peux le vouloir. Par contre, j'ai une volonté infinie mais une volonté infinie que je limite, du fait que je connais non seulement

Cependant, je sais, dorénavant pourquoi je me trompe, puisque ce ne peut plus être par un Dieu supposément trompeur mais uniquement par le mauvais usage de mon libre arbitre.

En effet, c'est l'attitude du doute hyperbolique et, par là, illimité qui, à la fois, donnait son ampleur à l'hypothèse subjective du Dieu trompeur et rendait possible l'artifice méthodologique du malin génie qui en découlait. C'est cette attitude qui me déchirait entre l'être et le néant, du fait qu'en voulant douter de façon illimitée de l'être, j'accentuais mon néant en me trompant radicalement moi-même. Par conséquent, par le malin génie, le doute portait effectivement sur mon existence même, du fait que l'être visé de façon générale se révélait par mon être, qui le générait. Maintenant, il s'agit de m'établir comme un milieu entre l'être et le néant⁴⁸⁸ et d'identifier la condition elle-même de l'existence du malin génie: moi-

que je suis une chose imparfaite... mais que je connais aussi, en même temps, que l'infini, auquel je n'ai aucun accès, possède tout ce à quoi j'aspire ainsi *au sein même de cette finitude* où me plonge le problème de l'erreur. Ce problème de l'erreur est l'effet du malin génie. Il survit à la disparition de ce malin génie qui s'est produite lors de la méditation précédente. Comme l'activité du doute hyperbolique, en disparaissant, conduit au problème de l'erreur qu'il véhicule, ma volonté infinie conduit à ma finitude au sein de laquelle elle s'énonce. Le sens intelligible du fait d'avoir une volonté infinie et de vouloir l'infini consisterait, respectivement, en une liberté finie rendant possible l'erreur et en une erreur qui peut être actuelle, si je ne fais pas attention et si je me laisse encore emporter par l'illimité que véhicule l'hyperbole de mon doute. Comme l'indique Calvert: "There is a gap between free will entailing the possibility of error (evil), and the actual occurrence of error (evil)". Voir Calvert, Brian. "Descartes and the Problem of Evil", p.399, in Moyal, Georges J. D. (Ed). *René Descartes: Critical Assessments*, vol 4, London & New York: Routledge, 1981, 396-404

⁴⁸⁸Si je suis, maintenant, comme un milieu entre l'être et le néant, c'est bien parce que, dans la troisième méditation, outre l'idée de moi-même, j'ai formé mes autres idées par le mélange de celles que j'ai des choses corporelles et de Dieu. Je peux ainsi introduire, entre les deux, l'idée que j'ai de moi et y être comme un milieu entre l'être et le néant, puisque c'est de l'idée de Dieu que me vient l'être et que c'est de l'idée du corps que me vient mon imperfection, mon néant. Or, contrairement à Ficin, cet être s'énonce d'emblée sur le mode substantiel, sans médiation par le mode hénologique, bien que ce soit par la médiation de l'unité de la méthode. Aussi, le sens de la création se définit immédiatement dans le sens de la vérité, auquel la pensée s'adresse comme ce dont elle tient ontologiquement l'existence, et non plus dans le sens de la bonté, auquel la vie s'adresse comme ce dont elle tient hénologiquement l'amour liant l'existence à elle-même. C'est donc ici que l'inversion du rapport entre la vie et la pensée, aperçue lors de la troisième méditation, fait apparaître le type de création qui lui correspond: intelligible, chez Descartes, sensible, chez Ficin. C'est pourquoi il sera question de science et non pas d'art à la méditation suivante. La différence majeure entre Ficin et Descartes réside dans le fait que le trajet commun qu'ils empruntent, de la vie à la pensée, coïncide avec lui-même chez Ficin et s'aperçoit de façon entièrement inversée chez Descartes. En effet, Ficin croit en la vie et se méfie de l'illusion issue de la pensée, tandis que Descartes insère la vie dans le songe et adjoint la vie à la pensée, dans la

même, en tant que je doute et que, par là, je m'emploie à me tromper moi-même. Plus encore, l'activité mise en oeuvre par la volonté de se tromper soi-même ne peut donner l'existence au malin génie que par la passivité fondamentale⁴⁸⁹ de l'esprit. Par cette passivité manifestée par l'entendement se développe aussi le sentiment.

Dans la quatrième méditation, cette passivité du sentiment est triple et elle suit la volonté: 1. le dessein de douter de toutes choses, qui s'appuyait sur la suspension de l'agit et qui a mené à la connaissance de mon existence et de celle de Dieu, est remis en question par l'infinie puissance de Dieu dont découlent beaucoup d'autres choses, ce qui démultiplie la volonté mise en jeu par un tel dessein, pour faire apparaître le libre arbitre, par lequel je peux "faire une chose ou ne la faire pas"⁴⁹⁰; 2. la volonté regardant l'entendement et s'adressant aux choses qu'il propose nous amène à agir "en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne"⁴⁹¹; 3. la volonté d'indifférence, à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, comporte une "indifférence que je

mesure où cette pensée se fait surgir de la réflexivité du doute. Ce doute inclut le songe dont l'acquis a été introduit dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur. Or, comme nous l'avons vu dans l'ordre du doute, en nous situant par rapport à Moyal, c'est de cette hypothèse que surgit le champ des preuves ontologiques, dont il est question dans la troisième et cinquième méditation. La quatrième méditation permet d'apercevoir le milieu intelligible lui-même par lequel ces preuves adviennent. En effet, Descartes affirme ici l'unité de la méthode, non pas l'Un. Remarquons bien que c'est la volonté (exercée par la méthode) qui fait principalement connaître à l'esprit qu'il porte l'image et la ressemblance de Dieu, non l'entendement. En d'autres mots, la volonté fait apparaître l'unité (et la bonté) associée à la vérité non la seule vérité, telle que la vise l'entendement. Garder la volonté dans les limites de l'entendement, c'est garder l'unité (de la méthode) et la bonté divine dans les limites de l'idée de la vérité divine. Ficin fait l'association et les limitations inverses.

⁴⁸⁹En effet, le malin génie ne crée rien métaphysiquement et se doit de conserver, par le souvenir, ce qui l'a été antérieurement. En d'autres mots, l'esprit y reçoit passivement l'être. C'est dans ce soubassement et cette aurore de la genèse du malin génie que s'enracinerait l'entendement, dont il est spécifiquement question dans la quatrième méditation. "L'esprit, chez Descartes, n'est pas actif en tant que faculté de connaître. La connaissance comme telle, qui se résume dans la «vue» (*intuitus*) de l'entendement, n'est que réception passive d'un donné. L'entendement n'a pas de structure. Il ne fait rien, il n'ordonne rien, il ne constitue rien: il constate." Voir Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950, 470

⁴⁹⁰AT, T.9-1, 46

⁴⁹¹AT, T.9-1, 46

sens"⁴⁹² et qui est le plus bas degré de la liberté, celui-ci exprimant un défaut de la connaissance plutôt qu'une perfection dans la volonté⁴⁹³.

Ainsi, la quatrième méditation se distingue de la première, selon laquelle le sentiment est seulement associé au doute et à l'unique assurance que donne alors la volonté de douter. En effet, la quatrième méditation considère seulement le fait lui-même du doute, c'est-à-dire le fait que je puisse me tromper, que ce soit activement (comme effet produit par le malin génie et lui survivant) ou passivement (par le sentiment). Le doute et le sentir sont donc tous deux présents dans l'erreur, quoique différemment. Ils me permettent de constater l'identité entre mon doute et le fait que je peux me tromper, de telle sorte que je puisse avoir l'idée de la limite de mon entendement, par cette représentation de la limite de mon doute. Plus précisément, il s'agit de réfléchir non seulement mon doute en lui-même, comme dans la première méditation, mais aussi mon erreur en elle-même, telle que je peux la subir, afin de l'objectiver et de me la rendre intelligible⁴⁹⁴. A cette fin, il me faut maintenir ma volonté dans les limites de mon entendement pour éviter l'erreur dans mon jugement, au lieu de restreindre complètement mon agir au profit du seul doute, comme dans la première méditation, où je cherche à me souvenir, où je m'emploie à me tromper moi-même, où je trouve ma seule assurance dans ce doute, où je réaffirme mon propos de seulement chercher à connaître et à méditer et où je radicalise ce doute

⁴⁹²AT, T.9-1 46

⁴⁹³"La volonté pour Descartes s'exerce à trois niveaux, en tant que libre arbitre, en tant que volonté regardant l'entendement, la vérité et le bien, et en tant que volonté s'effectuant en liberté". Gabaude, Jean-Marie, *Liberté et raison*, Imprimerie Maurice Espée, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse, Toulouse, 1970, p.182-183

⁴⁹⁴Ceci est fondamental pour les cinquième et sixième méditations. L'objectivation de l'erreur, par l'âme pensante, va lui permettre d'ordonner ses idées selon leur force de persuasion, qui s'amointrira en raison inverse de l'erreur qu'elles peuvent véhiculer. De même, la sixième méditation situera tangiblement l'âme en rapport avec le lieu par excellence de l'erreur, le monde physique, tel que cette âme le saisit par la sensation, puis, selon son union vécue au corps, par le sentiment.

par le malin génie. Par là, je peux exercer mon jugement, au lieu de le suspendre, comme le proposait cette première méditation.

En somme, la quatrième méditation introduit l'idée de la mesure et substitue cette idée à celle de la radicalité pour rendre compte du doute. Le doute devient rationnellement fonctionnel, d'où l'entendement, c'est-à-dire l'intellect fondamentalement limité, auquel la volonté s'associe dans l'âme spirituellement identifiée à la pensée et métaphysiquement fondée dans l'idée de Dieu. Dès lors, il devient possible de comprendre pourquoi le malin génie a cessé d'être énoncé dans la troisième méditation et comment le doute peut s'énoncer d'une façon clairement et distinctement méthodique, dans la cinquième méditation. Avoir l'idée de l'infini, ce n'est pas être l'infini mais bien être mon entendement par lequel j'ai cette idée de l'infini. Dès lors, je ne puis m'en tenir au seul volet passif du doute, par lequel je puis "avoir" l'idée de l'infini, mais je dois aussi rendre compte du volet actif du doute. Je trouve alors mon milieu entre l'être et le néant, ce milieu étant articulé par cet infini. De cette façon, je départage le fait qui se rattache à ce néant, celui d'"avoir" l'idée de l'infini, et le fait d'"être" mon entendement, en tant que je tiens mon être de cet être en lequel se résume l'infini dans mon idée de Dieu⁴⁹⁵. Dès lors, le fait que l'idée de Dieu soit innée à mon existence me conduit à l'examen de l'existence que j'attribue à Dieu et qui me permet d'accéder autant à lui qu'à ma propre existence.

La cinquième méditation ne cherche pas tant à prouver ou à examiner l'idée de l'existence de Dieu qu'à réfuter toute dissociation entre Dieu et

⁴⁹⁵Ici, s'exprimerait la relation que cherchait le jeune Descartes pour démontrer l'existence de Dieu: "la relation à laquelle il songe confond causalité et création, de sorte qu'elle porte immédiatement sur l'être, *sum*, et non sur une manière d'être ou une perfection de l'être comme le mouvement ou l'ordre". Voir Gouhier, Henri, "Pour une histoire des Méditations métaphysiques", p.14, dans *Revue des sciences humaines*, 1951, 5-29

l'existence, du fait que je trouve en moi l'idée de Dieu et que je n'aurais pû la trouver sans passer par celle de son existence: "il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence"⁴⁹⁶. Remarquons toute de suite que, en ce qui concerne le contenu, c'est "toujours la pensée qui juge de l'existence"⁴⁹⁷, puisque, pour Descartes, "l'être n'est pas une donnée empirique d'origine sensible, mais une donnée de la pensée"⁴⁹⁸. Cependant, du point de vue formel, la cinquième méditation adopte l'attitude inverse de celle de la première méditation pour s'assurer de cette existence comme d'une donnée de la pensée. En effet, l'artifice méthodologique du malin génie, dans la première méditation, dépendait de ma liberté, contrairement à la cinquième méditation où il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence.

C'est donc par le processus de la double négation, définissant la pensée, qu'il s'agit, à la fois, de remettre en question ma liberté originare et de nier la dissociation entre Dieu et l'existence, ce qui n'est qu'une preuve indirecte de l'existence de Dieu. Cependant, cette preuve est indirecte à un double titre: nous n'avons pas d'accès au point de vue divin dont il s'agit de prouver l'existence et c'est seulement par une contrainte logique que mon existence doit produire cette preuve, puisque mon existence n'implique pas encore l'existence du corps auquel je serai uni mais seulement l'essence des choses matérielles que je considère en rapport avec ma propre essence, ma pensée. Ainsi, mon existence comporte mon essence (en s'adjoignant celle découlant de l'idée du corps), tout comme l'essence de Dieu comporte son existence (en la lui adjoignant par la réfutation de la dissociation entre Dieu et cette existence précédemment affirmée par la

⁴⁹⁶AT, T.9-1, 53

⁴⁹⁷Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Vrin, Paris, 1987, 349

⁴⁹⁸Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Vrin, Paris, 1987, 349

troisième méditation). Il y a donc un rapport étroit à établir entre la deuxième méditation, où le problème de la distinction des essences s'est posé, et le déploiement des preuves de l'existence de Dieu entre la troisième et la cinquième.

En ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, Moyal a semé le doute sur la conception d'un cheminement en trois étapes comme moyen de récuser l'accusation de cercle vicieux dont Descartes a pu être l'objet.

"L'on y verrait trois étapes: l'obtention d'une garantie (provisoire?) de la vérité du clair et distinct (il s'agirait ici des «preuves» de la troisième Méditation); l'analyse (définitive?) des conditions de l'obtention de la vérité (à la quatrième Méditation) et finalement, la preuve (définitive, cette fois) de l'existence de Dieu, celle de la cinquième Méditation"⁴⁹⁹

La difficulté que présente cette approche, selon Moyal, réside dans le poids négligeable qu'il faudrait accorder aux preuves de la troisième méditation, c'est-à-dire un statut inférieur à la preuve ontologique de la cinquième méditation. Or, poursuit-il, il faudrait plutôt penser à la situation inverse, du fait que le critère de vérité, à savoir les idées claires et distinctes, se trouve dans la troisième méditation, sans compter le fait que l'existence de Dieu y a déjà reçu une preuve.

Le problème que j'aperçois dans l'approche de Moyal, c'est l'absence du rapport subjectif entre la question de Dieu et celle du malin génie par laquelle peut se radicaliser le problème de l'existence de Dieu. Aussi, il attribue aux preuves de l'existence de Dieu un cheminement qui appartient au malin génie, de telle sorte qu'il bloque, à la fois, le questionnement sur ce cheminement du malin

⁴⁹⁹Moyal, Georges J. D. "«...Quod circulum non commiserim...» -Quartae Responsiones", p.576, dans *Dialogue*, XXVIII, 1989, 589-608

génie et l'accès indirect aux preuves de l'existence de Dieu, par la médiation de ce cheminement. Voyons ce cheminement et la médiation qu'il exerce.

Depuis que le sujet s'est affirmé explicitement, lors de la deuxième méditation, par et à l'encontre de la tromperie du malin génie, ce dernier a fait l'objet d'un triple anéantissement qui a permis d'accorder toute sa place à l'idée de Dieu. De la troisième à la cinquième méditation, successivement, 1. le malin génie a cessé d'être nommé pour faire place à la source de son activité, qui réside dans l'opposition entre la tromperie et l'existence de Dieu; 2. il a rétrocedé son existence à sa condition subjective de possibilité qu'est le statut hyperbolique accordé au doute, quand le fait de m'employer à me tromper moi-même se condense dans le problème de l'erreur; 3. il a perdu jusqu'à son caractère artificiel et inhérent à son existence, au profit de la contrainte logique à laquelle le doute confronte méthodiquement ma liberté⁵⁰⁰. Le doute, en ayant délimité son intelligibilité et en ayant représenté sa limite par celle de l'entendement dans la

⁵⁰⁰L'énoncé portant sur l'obtention d'une garantie de la vérité du clair et du distinct voile l'énoncé portant sur le lien *actif* de la tromperie à la question de l'existence de Dieu et sur l'obligation d'accéder au critère du clair et du distinct par la négation de cette tromperie. En effet, l'indubitable est l'accès humain à la vérité et le fondement du caractère provisoire de toute garantie que l'on voudrait s'en donner indépendamment de Dieu, qui est l'auteur de ma nature. L'énoncé portant sur l'analyse des conditions de l'obtention de la vérité voile le problème des *conditions de possibilité* (de l'existence) du malin génie, qui permet de faire émerger le problème de l'erreur et, par là, de rechercher cette analyse des conditions de la vérité. L'énoncé portant sur la preuve ontologique voile l'émergence de la méthode hors de l'indépendance accordée au malin génie, par la remise en question de son caractère *artificiel*, afin qu'une contrainte logique, déclarant l'impossibilité de concevoir Dieu sans existence, puisse s'énoncer chez et par le sujet qui se livre à cette méthode. En insistant sur la démarche logique, plutôt que sur la démarche individuelle la sous-tendant, nous trouvons la séquence suivante: 1. jugement qui se contredit lui-même lors du rapprochement de la tromperie et de la véracité divine, cette bonté qui ne saurait vouloir tromper; 2. jugement possiblement faux (puisque j'existe de façon fini), voire actuellement faux (puisque ma volonté infinie peut déborder mon entendement fini), du fait qu'il est contradictoire; 3. jugement vrai par la preuve que sa négation aboutit à une contradiction, puisque la dissociation entre Dieu et l'existence révèle son impossibilité logique par la découverte que je n'ai pas la liberté de la produire. Le propos de Rorty condense ces deux derniers types de jugements par la distinction suivante: "It is one thing to doubt the truth of a self-contradictory proposition, and another to affirm the truth of a proposition whose denial is self-contradictory". Voir Rorty, Amélie Oksenberg. "The Structure of Descartes' *Meditations*", p.16, in Rorty, Amélie Oksenberg (Ed). *Essays on Descartes' Meditations.*, Berkeley and Los Angeles (California), London (England): University of California Press, 1986, 1-20

quatrième méditation, peut, dans la cinquième méditation, affirmer son caractère méthodique. Il ne s'agit plus de s'en tenir au procédé méthodologique du malin génie. Ceci entraîne l'écroulement définitif de la substitution du malin génie à Dieu, cet écroulement se produisant sous la pression de la force de persuasion que déploie maintenant la méthode, en résorbant dans l'entendement ce procédé méthodologique. La liberté de mon doute et le caractère artificiel du malin génie qui en découle s'estompent alors au profit du fait qu'il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence. La vraie existence de Dieu se définit donc à l'encontre de l'existence fictive du malin génie, tout comme la pensée s'était affirmée à l'encontre du doute radical que faisait peser sur elle ce malin génie, dans la deuxième méditation. C'est ce qui permet la fragmentation du procédé méthodologique dans le doute méthodique et dans la contrainte logique d'un Dieu qui ne peut être conçu sans existence.

Examinons ce doute méthodique, tel qu'il correspond au dualisme métaphysique qui est entièrement (mais non réellement) assuré depuis la troisième méditation. Ce doute méthodique est essentiellement un monisme méthodique⁵⁰¹, d'où peut être tirée l'idée d'une science unique, mais seulement dans la mesure où il donne lieu à la contrainte logique qu'exerce le lien indissoluble attribuant l'existence à Dieu, comme une perfection dont il ne peut être dépourvu. Son existence n'est pas la condition de sa perfection. Au contraire! La perfection de son idée, qui se trouve en moi, est l'accès même de ma

⁵⁰¹"Le monisme méthodique de Descartes exclut le dualisme cosmologique du Moyen-Age" puisqu'il rejette la "différence absolue entre la matière céleste et la matière terrestre". Voir Cassirer, Ernst, "Descartes et l'idée de l'unité de la science", trad. par P. Schrecker, dans *Revue de synthèse*, Tome XIV, no 1, avril 1937, p. 21. On comprendra que l'idée même d'une essence étendue des choses matérielles ne pourrait pas subsister autrement. De plus, c'est l'unité même de la méthode, par laquelle se crée le milieu homogène mis en oeuvre dans l'essence, qui est en cause. Enfin, c'est le fondement métaphysique lui-même, qu'est la garantie divine, qui pourrait être atteint, puisque la pensée mettant en oeuvre cette méthode tient son existence de lui. D'où le problème de l'existence de Dieu, tel qu'il se pose dans la cinquième méditation.

connaissance à son existence. Ceci est particulièrement important pour établir l'ordre des sciences par lequel ma pensée peut attribuer clairement et distinctement l'existence aux réalités correspondantes, selon la force des raisons qui me persuadent de le faire. Cette force réside dans le rapport entre l'être et le néant de la substance dont il est question. De là, il découle que je ne peux pas affirmer tout de suite l'existence des choses matérielles. Je dois, auparavant, examiner l'idée de ces choses matérielles, en tant qu'elle est en ma pensée bien avant d'être hors de moi, tout comme, lors de la troisième méditation j'ai examiné l'idée du sentiment, par lequel il est question de ces choses matérielles, pour la considérer comme une façon de penser me permettant de situer en moi la source même des idées des choses matérielles. De cette façon, la véritable idée de Dieu m'apporte "l'image d'une vraie et immuable nature"⁵⁰², qui me permet de rendre compte de la nature de mon esprit. Mon esprit trouve alors en Dieu le fondement d'une seule et même science des choses, "non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle"⁵⁰³.

Là où la troisième méditation proposait de former les différentes idées de la pensée par le mélange de ses idées de Dieu et du corps, outre celle que le sujet a de lui-même, la cinquième propose l'ordre de ces idées par la conduite scientifique de cette pensée. Dès lors, en abordant la nature des choses matérielles, c'est d'abord en n'ayant pas d'égard à leur existence, comme cela arrive en géométrie, que je peux séparer ce qui n'est pas nécessaire à ma nature, essentiellement spirituelle, et en affirmer l'existence, pour la rapporter à ces choses matérielles dont l'essence ne dit rien de leur existence. La triple force de persuasion, par laquelle les idées de Dieu, de l'âme et du corps s'ordonnent, ne

⁵⁰²AT, T.9-1, 54

⁵⁰³AT, T.9-1, 56

s'énonce que par cette triple distance à l'égard des choses matérielles. Cette triple distance est nécessaire afin de dissoudre l'erreur à travers laquelle la nature corporelle s'aperçoit, en s'énonçant par le songe, lors de la première méditation. Il nous faut donc dénouer le dernier des trois fils constituant la trame de l'erreur et, par-delà la remontée archéologique allant de l'artifice méthodologique du malin génie à l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, il s'agit de remonter jusqu'au songe lui-même et de le questionner afin que l'esprit trouve, à la fin des méditations, cela même qui était à leur commencement, à savoir la vie, celle-ci comportant en plus l'union vécue de l'âme au corps. Car le retour à la vie n'a de sens que par le fait de s'en être distancié. Cependant, s'agit-il d'un ordre purement chronologique⁵⁰⁴?

Les développements précédents nous amènent plutôt à concevoir la vie comme un "canal indépendant de signification" et/ou un résidu que Descartes préserve. Dans le premier cas, la vie apparaît comme ce qui reste hors de l'esprit, pendant que sa pensée se développe; dans le second cas, comme ce dont l'esprit se soucie en se développant ainsi. L'inscription de la vie dans le songe par le doute, qui s'en tenait à distance, est devenue distance de la pensée par rapport à la vie, lorsque celle-ci a surgi de la réflexivité du doute; l'effort pour maintenir cette distance par rapport à la vie et, ainsi, maintenir le doute est devenu un ordre des raisons, lorsque l'ordre du doute s'est transposé dans l'ordre de cette pensée. Or, l'ordre du doute fixe l'ordre des choses. Aussi, le rapport entre la vie et la pensée engage ultimement un rapport entre le corps et l'âme, celui de l'union vécue de celle-ci à celui-là. En ce sens, c'est par un retour de l'âme au monde et plus

⁵⁰⁴*Ce qui est chronologiquement premier dans notre vie, c'est donc la pensée obsédée par la troisième notion. Or, comment ce qui est chronologiquement premier dans notre vie ne le serait-il pas dans une philosophie qui doit justement délivrer la pensée de cette obsession?" "Au commencement, il y a l'esprit uni au corps, si intimement uni à ce corps qu'il ne sait pas penser en esprit". Gouhier, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1978, 363

particulièrement au corps qu'elle a quitté, par le doute, que s'effectue ce retour de la pensée à la vie, essentiellement ordinaire, de l'homme cartésien⁵⁰⁵. Car il est non seulement question de la vie mais de la vie de l'homme⁵⁰⁶, comme l'indique le dernier paragraphe de la sixième méditation.

On ne saurait trop insister sur l'importance de cette sixième méditation, dans la mesure où l'on n'oublie pas la première. En effet, "nulle Méditation ne

⁵⁰⁵ L'intégration de l'acquis de la cinquième méditation dans la sixième nous renvoie à la première méditation afin de rattacher l'ordre cartésien des sciences à la recherche subjective de quelque chose d'assuré dans les sciences. Cette recherche s'est cristallisée dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, qui intégrait l'acquis du songe et qui annonçait le malin génie. C'est donc l'articulation de la science (comme recherche) à elle-même (comme ordre) qu'effectue la sixième méditation, en posant le problème de la physique cartésienne et en effectuant le passage de la métaphysique (la garantie divine de cette science) à cette physique. En ce sens, la physique cartésienne devient possible avec l'existence du corps et la sensation, qui le rend accessible, et elle se double du problème de l'union substantielle de l'âme au corps. Ceci met en péril, à la fois, cette physique et le principe lui-même de la connaissance, par la difficulté de penser ensemble la distinction réelle des substances et, maintenant, leur union. "Ce que l'union substantielle met en péril, ce n'est pas seulement un principe général de la Physique, c'est le principe suprême de toute connaissance, qui est le principe de contradiction". Voir Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950, 249. Ainsi, l'appropriation du principe de contradiction mis en oeuvre par la cinquième méditation, par l'introduction de la troisième notion primitive dans la sixième méditation, affecte non seulement les deux autres notions mais le fait même de la distinction par laquelle ils s'énoncent. Il me semble important de mieux prêter attention au double fait que la distinction entre les substances survient dans le contexte de l'âme pensante et que l'union entre ces substances survient dans le contexte du corps étendu. Dès lors, penser ensemble la distinction et l'union, c'est penser, respectivement, l'âme pensante, par laquelle la première peut s'énoncer en faisant interagir spirituellement les essences, et le corps étendu, par lequel la seconde peut s'énoncer en rappelant la vie comme étant celle de cet esprit. De plus, les penser ensemble, c'est aussi et surtout préserver la séquence analytique qui vient d'être énoncée. Les penser ensemble, c'est donc les penser, à la fois, selon l'intuition de l'entendement, mis en oeuvre par l'âme pensante, et selon l'ordre des raisons que produit la pensée et qui mène finalement au corps étendu, comme ce que cette pensée s'adjoint. C'est donc la définition même de l'esprit cartésien, tel qu'il apparaît dans son acte même. En somme, la sixième méditation résume les cinq autres et, en ce sens, "je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique", AT, T.3, 297-298, Lettre à Mersenne, datée du 28 janvier 1641. Ce que propose donc Descartes, par cet ouvrage si métaphysique, est, à la fois, métaphysique et physique et c'est cela que pense ensemble l'esprit cartésien.

⁵⁰⁶ La différence de Descartes par rapport à Ficin s'approfondit. Non seulement l'homme (âme, raison puis pensée) ne se définit plus premièrement par la vie, même si Descartes en part, mais il est bien principalement question de la vie de l'homme, dans les *Méditations*. Cet homme, c'est l'esprit où non seulement l'âme s'identifie à la pensée mais où celle-ci s'adjoint le corps étendu qui ne peut être sans elle, bien qu'elle soit sans lui, de telle sorte qu'il en résulte une identité (ou unité) de composition. Ainsi, se découvre la justification de l'emploi du mot "esprit", lors de la première méditation, alors que le rapport de conséquence allant du "je pense" au "je suis" n'avait pas encore été affirmé et que la vie avait été insérée dans le songe, faute d'une réelle liberté de l'esprit. La vie de l'homme, c'est celle de l'union vécue de l'âme au corps que ne laissait pas apercevoir la vie ordinaire à elle seule.

s'explique sans la première"⁵⁰⁷. Cependant, par-delà la probabilité que propose Lefèvre, il reste à mettre à jour la certitude du fait que la sixième méditation est la clef de la philosophie cartésienne: "l'incorporation du sensible, qui prouve les corps, à l'union de l'âme et du corps, fait que la *Sixième Méditation* est probablement la clef de la philosophie cartésienne"⁵⁰⁸. En effet, si Lefèvre a dirigé notre attention sur le songe et si cela nous a amené à réviser la distinction que Gouhier fait entre l'hypothèse du Dieu trompeur et le malin génie, c'est en portant attention à la vie inscrite dans ce songe que nous y sommes parvenu. Or, cette mise en rapport du songe, comme forme du doute, avec la vie soulève le problème du sentir, comme interface entre les deux. C'est ce sentir qu'examine la sixième méditation avant et afin de parvenir à "l'incorporation du sensible, qui prouve les corps, à l'union de l'âme et du corps". En effet, Descartes, juste avant de proposer un plan d'ensemble de cette sixième méditation, se propose d'examiner le sentir pour tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles⁵⁰⁹. Par conséquent, cet examen du sentir s'inscrit dans l'examen que la pensée effectue d'elle-même depuis la deuxième méditation. Tel est le point de départ du processus analytique de la sixième méditation et non la seule véracité divine qui

"fonde l'existence distincte de l'âme, en vertu de son essence distincte qui exclut l'essence de l'étendue; puis fonde l'existence distincte des corps, en vertu de la sensation que ne peut causer la pensée; puis fonde l'union de l'âme et du corps, en vertu des sentiments qui nous la font éprouver"⁵¹⁰.

⁵⁰⁷Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1958, 273

⁵⁰⁸Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1958, 80

⁵⁰⁹AT, T.9-1, 58-59

⁵¹⁰Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1958, 323

Car il faut situer le sentir dans le contexte où il est question d'une recherche de certitude afin d'effectuer l'analyse de ce sentir⁵¹¹. En effet, c'est ce contexte qui permet de porter attention à l'ambiguïté du sentir cartésien, c'est-à-dire au fait même que la sensation précède le sentiment. Voyons donc le contexte de la mise en oeuvre de ce sentir afin de mieux l'analyser, avant et afin d'examiner aussi la sensation, qui fonde l'existence distincte des corps, puis le sentiment, qui fonde l'union de l'âme au corps.

Pour situer ce sentir, la sixième méditation procède par l'articulation de trois termes et nous conduit à un double passage allant de la conceptualisation à l'imagination puis au sentir, afin d'affirmer aussi l'existence du corps par la sensation et, par là, afin d'établir cette union vécue de l'âme au corps en vertu des sentiments qui nous la font éprouver. Or, ce dont j'ai principalement la conception, c'est du fondement métaphysique que mon esprit tient de son idée de Dieu; ce dont je tiens principalement l'usage de l'imagination, c'est de la

⁵¹¹Descartes semble avoir, finalement, introduit ce sentir dans l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, lors de la traduction française des *Méditations*. Rejoignant alors l'intuition initiale de Lefèvre, qui met la vérité divine au fondement de l'existence de l'âme et au départ du processus analytique de la sixième méditation, il m'apparaît que la raison de cette introduction pourrait être la suivante. De la troisième à la sixième méditation, nous passons de la finitude spirituelle (c'est-à-dire la finitude de l'homme lui-même), à la finitude de son entendement, à la finitude du jugement exercé par cet entendement et, maintenant, à la finitude elle-même de l'acte exercé par ce jugement. Or, la finitude provoque non seulement le doute, en faisant de celui-ci un effet capable de conduire à la cause capable de le surmonter, mais cette finitude elle-même ne développe sa réflexivité que par son rapport au sentiment, qui est situé à la limite la plus éloignée des modes de pensée et qui répond au doute, considéré comme mode premier dont la pensée elle-même est sortie. C'est donc la possibilité même de la finitude que renfermait le sentir en faisant ressortir qu'il est question de l'homme et non pas encore de Dieu, lorsqu'il est question de l'être, dans la deuxième méditation. Or, du fait que le sentir est passivité, mais passivité que s'adjoint l'activité de la volonté mise en jeu par le doute, il faut l'introduire là même où se pose le problème de cette adjonction: l'hypothèse subjective du Dieu trompeur. C'est tout ce parcours que Henry occulterait, en postulant un "je sens que je pense, donc je suis". C'est la raison pour laquelle il peut définir le sentiment en l'opposant à tout ce qui se sent par les sens. En effet, l'ambiguïté du sentir cartésien tient, au contraire, dans le fait qu'il est question des sens avant le sentiment. C'est tout ce rapport que Henry doit renverser pour parvenir à son énoncé et dire exactement le contraire de ce que dit Descartes. Tout le reste n'est que conséquences, principalement l'exclusion de la troisième méditation et l'occultation du rôle de la première. Ces deux conséquences semblent, à la fois, solidaires l'une de l'autre et issues d'une telle position. Ainsi, Henry fait avec le sentiment, ce que Maine de Biran a fait avec l'effort. D'ailleurs, c'est à partir de son rapport à Maine de Biran qu'il a développé sa conception de l'affectivité.

mathématique ou de l'idée de science ainsi fondée; et ce que j'ai affirmé sentir, ce sont des choses matérielles qui se présentent maintenant aux sens et qui conduisent à l'union vécue de l'âme et du corps⁵¹². Aussi, Descartes implique l'ensemble des méditations lorsqu'il écrit: "l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelque'une des idées qu'il a en soi; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même, ou qu'il a reçue par les sens", et lorsqu'il ajoute ceci, afin d'atteindre aussi l'existence des choses matérielles⁵¹³: "il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je voie si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que

⁵¹²Cette tripartition de la métaphysique, de la mathématique et de la vie met respectivement en jeu l'entendement, l'imagination et l'union vécue et se retrouve dans une lettre à Elisabeth, datée du 28 juin 1643, AT, T.3, 690-695. Lewis (1950, 166), en s'intéressant au *Discours*, rappelle aussi le double rôle de l'imagination à l'égard de l'entendement, c'est-à-dire comme entrave dans la métaphysique et comme auxiliaire en mathématique. Cependant, on constate, encore une fois, que seule les *Méditations* orientent le questionnement métaphysique sur le corps et s'étendent au problème de la vie. Les *Principes* systématiseront cet acquis mais en le déplaçant du corps humain vers le monde où il est question des corps en général et non plus du corps humain en tant qu'humain, de telle sorte que le rôle de ce dernier en sera profondément modifié. Cependant, il est important de remarquer l'étroite corrélation entre la réflexion métaphysique, à la fine pointe de son effort dans les *Méditations*, et l'intérêt pour le corps humain.

⁵¹³Ce décalage entre les deux premiers termes et le dernier est important, car il indique l'articulation entre l'acquis des méditations précédentes et l'approche du problème spécifique de la sixième. En effet, par le concept qui permet de se tourner vers soi-même, il est question de l'entendement et de la métaphysique. Par l'imagination qui permet de se tourner vers le corps, il est question de la mathématique résumant la conception cartésienne de la science. Or, de par le fondement métaphysique de la mathématique, qui a été établi par la cinquième méditation, l'imagination ne se tourne vers le corps qu'en restant dans les limites de la conception afin de l'aider (et de respecter l'idée de Dieu) au lieu de l'entraver (et de retomber dans l'athéisme du mathématicien n'ayant pas cette idée de Dieu au fondement métaphysique de sa démarche). L'exemple typique de cette problématique, c'est la distinction entre l'imagination possible du triangle mais impossible du chiliogone et l'intervention du concept pour en rendre compte. Le concept pourrait ainsi rendre compte du chiliogone et du triangle sans l'aide de l'imagination, tandis que l'imagination permettrait de voir la figure du triangle ou du pentagone mais non du chiliogone. Descartes est donc en train d'universaliser ce qu'il mettait en jeu dans cet exemple et, à cette fin, il ne peut que reprendre l'acquis de la cinquième méditation. Cependant, il ajoute maintenant quelque chose: le sentir afin d'atteindre aussi les choses corporelles (par la sensation) et parvenir à l'union vécue de l'âme au corps (par le sentiment comme tel). L'idée de la physique mathématique en surgit, puisque ce sont le sentir et l'imagination qui permettent, respectivement, d'en traiter les différents aspects. De cette façon, l'idée même de métaphysique, mise en oeuvre jusqu'ici, change de sens: il s'agit, maintenant, de fonder aussi la physique mais en y remettant en jeu la mathématique précédemment fondée et le principe même de la connaissance que l'entendement y met métaphysiquement en jeu. Cet entendement cherche alors à éviter la contradiction entre son idée de Dieu et la tromperie qui peut lui être attribuée, du fait que je doute.

j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles"⁵¹⁴.

J'appelle *concept de l'image du corps* (ce corps étant uniquement senti à ce moment-ci) cette articulation des trois termes et leur résumé par le double passage du premier au second et du second au troisième. Cependant, il faut bien comprendre les limites de cette expression. Ces limites, à la fois, en justifient l'emploi pour l'analyse de la sixième méditation et le restreignent au sentir, non tel qu'il s'analysera en sensation puis en sentiment, mais tel que ce rapport séquentiel lui-même se pose d'emblée, par l'identification du sentir qu'il s'agit justement d'analyser en ces deux composantes. Le corps senti est donc un corps dont on ne sait pas encore s'il existe, bien que l'on se propose d'examiner ce sentir qui pourra non seulement nous y conduire mais nous introduire à l'union avec ce corps. En effet, c'est seulement lors de l'analyse de ce sentir que la sensation se dégage, constituant ainsi l'accès au corps réellement existant, avant que le sentiment permette d'éprouver l'union vécue de l'âme à ce corps. Enfin, l'examen de ce sentir est aussi l'examen de l'usage analogique du songe, mis en oeuvre lors de la première méditation, alors que celle-ci transposait la tromperie produite par les sens en un sommeil propre à une liberté imaginaire rappelant la veille des insensés, voire la crainte du réveil. L'usage analogique résidait dans l'usage de l'image du songe que Descartes faisait pour rendre compte du fait qu'il pouvait retomber dans ses anciennes opinions, en mettant les sens au fondement de la connaissance. L'enjeu est là, dans cet examen du sentir, mais sans retomber dans les anciennes opinions, même si à la toute fin de cet examen Descartes affirmera que cet examen n'est pas toujours possible, du fait que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer avant de l'effectuer.

⁵¹⁴AT, T.9-1, 59

L'examen du sentir est donc l'examen du rapport symbolique que l'homme a établi à lui-même, lors de l'usage analogique du songe. Examiner le sentir, c'est examiner l'interface entre la vie, inscrite dans le songe, et le doute, d'où est sortie la pensée. Lors de cet examen le doute ne se réfléchira plus en lui-même mais se portera contre lui-même et, en s'évacuant, libérera finalement la vie de son insertion dans le songe, après avoir affirmé l'existence du corps⁵¹⁵. Ainsi, le doute est porteur, à la fois, de la métaphysique et de la physique. Par conséquent, l'examen du doute, dans le contexte du sentir, interdit le durcissement de l'opposition entre la métaphysique et la physique, puisque les deux sont solidaires, bien que la seconde soit le fruit de la première⁵¹⁶. *Ce concept de*

⁵¹⁵Le sentir introduit donc doublement la vie, en tant que celle-ci peut être inscrite dans le doute sous la forme du songe, lors de la première méditation, puis en tant que lieu ultime de la certitude, lors de l'union de l'âme au corps. Or, le doute ayant conduit à la pensée, en se réfléchissant en lui-même, et conduisant ultimement à l'union, nous fait aussi passer du dualisme des substances, ayant pour cadre spirituel l'âme pensante, à la forme substantielle, ayant pour cadre spirituel le corps étendu. La vie, comme vie ordinaire de la première méditation, est la vie de l'homme, l'homme étant compris au sens spirituel mis en oeuvre depuis la deuxième méditation et la vie de celui-ci étant réintroduite lors de la sixième méditation. Descartes l'a bien précisé dans sa lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, "c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires... qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps" AT, T.3, 692. Entre l'usage de la vie et la conception de l'union, Descartes précise que c'est aussi "en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination", qu'on y parvient. En ce sens, Cottingham, a raison de faire la distinction entre le *sujet* des sensations et des sentiments, qui n'est pas une substance primitive, et la construction *attributive* plutôt que substantielle de l'union, pour rendre compte des sensations et des sentiments. Voir Cottingham, John, "Cartesian Trialism", p.242 et 245, dans Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes: Critical Assessments*, vol 4, London & New York: Routledge, 1981, 101-109. Cependant, l'idée d'un trialisme peut faire problème en oubliant les rapports entre les trois notions primitives et, plus encore, le rapport séquentiel entre la sensation et le sentiment, par lequel s'énonce l'ambiguïté du sentir cartésien et par lequel le doute se trouve au fondement de ce premier rapport. En effet, la vie sous-tendant le sentir, par lequel le doute se réfléchit en pensée afin d'énoncer l'âme et le corps comme des substances se manifestant par leur essence respective, n'est pas l'examen du sentir d'où la vie surgit ultimement du doute qui se tourne contre lui-même, en autorisant l'union que l'âme éprouve, une fois l'existence du corps assurée par la sensation. L'âme pensante comporte le dualisme, le corps étendu lui permet de comporter aussi l'union, dans la mesure où elle se l'adjoint, comme ce qu'elle a plutôt que comme ce qu'elle est, et que l'esprit s'énonce anthropologiquement par cette unité de composition. Ceci est rendu possible par la situation de la deuxième méditation entre la première et la sixième, ce qui permet d'établir le rapport entre la vie ordinaire et l'homme dont il est question dans la vie de l'homme. Enfin, c'est le double usage du doute, dans la première et la sixième méditation, qui assure ces rapports entre la vie et la pensée. En effet, la volonté mise en oeuvre par le doute conduit à la distinction entre les substances, par la pensée qui en saisit les essences respectives, dans la mesure où il s'agit d'un acte de distinguer, cet acte s'apercevant comme unité (de composition) propre à l'union, lors de cette distinction.

⁵¹⁶Ceci sera important pour la détermination des parties des *Principes* à étudier, afin d'inclure la deuxième partie, en plus de la première, dans notre examen de la métaphysique cartésienne. De

l'image du corps ⁵¹⁷ permet la triple liaison des idées de mon âme pensante (Dieu, ma nature spirituelle et l'essence des choses matérielles) avec mon corps, auquel je peux attribuer l'existence au fur et à mesure que s'affirme la triple distance que j'ai à son égard, depuis la cinquième méditation, celle-ci me permettant de dénouer réellement la triple source de l'erreur à travers laquelle mon corps m'apparaît, depuis la toute première méditation.

Mais que sont cette âme pensante et ce corps étendu? Descartes les caractérise en dévoilant le rapport entre l'avoir et l'être qui préside au rapport respectif entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses: "je suis une chose qui pense" mais "j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint"⁵¹⁸. Le rapport entre l'être et le néant, issu de la quatrième méditation, s'énonce, après sa systématisation dans la cinquième méditation, comme un rapport entre l'être et l'avoir. Cet avoir n'est rien d'autre qu'un non-être, c'est-à-dire, à la fois, une triple erreur à travers laquelle le corps apparaît et une triple distance à partir de laquelle l'être peut opérer sa triple liaison avec ce non-être. C'est donc par l'être, que l'âme pensante tient de Dieu, depuis la troisième méditation, que s'énonce l'union entre l'âme pensante et le corps étendu. Cette union est une union vécue se définissant par cette avancée de la substance de l'être jusque dans le néant des choses matérielles et cette union, essentiellement intelligible, est celle d'un rapport (intelligible) avec un non-rapport (non intelligible). En effet, avant d'établir le dynamisme interne du rapport infini entre l'être et l'avoir (ou non-être), dans le

même, en examinant le *Discours*, nous avons vu que Descartes renversait l'ensemble du rapport scolastique entre la métaphysique et la physique. Ce que nous livrent les *Méditations*, c'est le fondement de ce renversement. C'est ce renversement qui porte la rupture cartésienne, telle qu'elle s'énonce par le rapport de conséquence allant du "je pense" au "je suis".

⁵¹⁷Guerout souligne que ce passage de l'entendement à l'imagination puis au sentir, que je propose d'intégrer, conduit à la conclusion possible, probable puis certaine de l'existence des choses matérielles. Voir Guerout, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, T.2, p.7

⁵¹⁸AT, T.9-1, 61

contexte de la détermination de ce qu'il doit croire, Descartes a examiné les raisons qui l'ont obligé à révoquer en doute les choses qu'il avait tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, ainsi que leur fondement. Ainsi, il constate qu'

"il n'y certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre), entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment"⁵¹⁹.

Seul l'enseignement de la nature permet d'affirmer qu'il y a un rapport de succession entre le premier et le deuxième terme de chacun de ces deux "rapports". C'est l'intelligibilité elle-même qui se différencie intérieurement, par la vérité qu'elle comporte existentiellement, pour faire place à ce non-rapport, au sein duquel l'erreur et la distance par rapport à cette erreur s'équilibrent⁵²⁰. La vérité s'exprime, ainsi, chez l'homme, par son équilibre interne entre le dubitable et l'indubitable. La pensée de cette vérité s'exprime, pour un tel homme, par l'équilibre interne du double usage du doute, entre la première et la sixième méditation. Le doute initial s'est maintenu à distance de la vie et de l'action et s'est

⁵¹⁹AT, T.9-1, 60

⁵²⁰En ce sens, l'erreur a une fonction très utile pour la raison, c'est-à-dire pour ce qui rend l'homme humain selon Descartes, même si elle n'en a pas pour l'homme, selon ce qu'affirme Gueroult (1968, T.2, 128). De fait, il serait plus juste de dire que l'erreur n'a pas de fonction directement utile pour l'homme. En effet, de l'erreur à la distance par rapport à celle-ci et à l'affirmation de la vérité à travers cette dernière, c'est l'entendement lui-même qui s'affirme, de telle sorte que cette phrase de Gueroult peut avoir un sens: "Le sentiment, ne connaissant pas la chose même dont il atteste la présence, n'a pas d'évidence rationnelle; il n'a que celle qu'il emprunte à l'entendement"(1968, T.2, 117). Réciproquement, c'est la progression de l'être dans le néant qui permet la présence de cette chose là où, autrement, il n'y en aurait pas. Il faut donc envisager un double rapport réciproque, quoique indirect, entre l'être et la connaissance. Cette altérité inhérente au rapport entre les deux termes en présence, de telle sorte que l'on ne peut rien savoir de l'un sans passer aussi par l'état de son rapport avec l'autre, assure une démarche symbolique, même si celle-ci semble être réduite à une dimension purement spéculative. Cependant, cette symbolisation, fondamentalement, ne peut être due qu'à la vie humaine et à la pratique. C'est ce qui va apparaître lorsque je vais progresser davantage dans la sixième méditation et dans les rapports entre la première et l'ensemble des *Méditations*.

énoncé pour sortir de lui-même, par la deuxième méditation. Le doute final s'énonce pour se renverser au profit de la vie et de l'action.

Aussi, c'est encore et toujours par la vie d'emblée soumise à l'intelligence et présupposée par celle-ci que j'accède à l'union vécue de l'âme au corps considéré en son existence même. En effet, il faut bien se rendre compte que c'est par la connaissance de l'attribut que j'accède, à tous les niveaux ontologiques, à la substance. Ainsi, "je suis une chose qui pense" dans la mesure où j'accède par cette pensée à l'âme "par laquelle je suis ce que je suis"⁵²¹. C'est mon âme qui m'assure d'être une chose qui pense pendant que je suis une chose qui pense, c'est-à-dire pendant que mon âme s'identifie à ma pensée. Or, il ne s'agit pas seulement de connaître l'attribut mais de le connaître clairement et distinctement, afin qu'il soit question, non seulement d'une connaissance, mais d'une connaissance certaine. Cette certitude s'énonce de telle sorte "que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point"⁵²². Lorsqu'il est question du corps, il est donc seulement question de la distinction et du passage de cette idée distincte du corps, permettant l'énoncé de l'existence des choses matérielles par la sensation, à l'idée confuse, qu'est le sentiment par lequel j'éprouve mon union avec ce corps. Or, cette distinction renvoie, par le moyen de la distinction réelle de l'âme par rapport au corps, à la clarté et à la distinction qui sont issues de l'idée que j'ai de moi. Plus encore, je ne peux affirmer cette distinction réelle entre les substances que par la médiation de la distinction entre les attributs respectifs de ces substances. De même, je peux affirmer, inversement,

⁵²¹AT, T.9-1, 62

⁵²²AT, T.9-1, 62

que c'est la distinction réelle entre les substances qui rend possible la distinction entre les attributs. La distinction de l'esprit par rapport au corps, ce corps qui demeure soumis au doute dans la deuxième méditation, est incluse dans la règle de la clarté et de la distinction, qui régit mes idées depuis la troisième méditation, et conduit à la distinction réelle entre l'âme et le corps, lors de la sixième. De la connaissance à l'être, la conséquence serait valide⁵²³.

En effet, encore une fois, du fait que c'est par l'âme que la pensée est ce qu'elle est, il apparaît que, au niveau de la substance, l'âme est distincte du corps tout comme, au niveau de l'attribut, la pensée est distincte de l'étendue. La connaissance de l'entière distinction, en ce qui concerne l'attribut, permet donc d'affirmer l'existence d'une réelle distinction, en ce qui concerne la substance elle-même. Par cet enchaînement des distinctions s'effectue l'union de l'âme au corps et le rapport de conséquence allant de la connaissance à l'être. C'est dans ce contexte très précis qu'il s'agit de comprendre l'imagination et le sentir: "je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées"⁵²⁴. Dès lors, le sentir, par lequel les idées des choses corporelles sont reçues et connues, est une faculté essentiellement passive, distincte de "la faculté active de former et produire ces idées"⁵²⁵. En plus d'être passive, elle est spéculativement inutile. En effet, je ne pourrais m'en servir sans cette faculté active qui relève, non de moi en tant que je suis une chose qui pense, mais de Dieu seul, puisqu'elle ne peut pas

⁵²³Mais périlleuse, puisque l'être dont il est présentement question, c'est l'être comportant du non-être et risquant de nier l'être par sa finitude même.

⁵²⁴AT, T.9-1, 62

⁵²⁵AT, T.9-1, 63

venir davantage du corps auquel je me trouve uni⁵²⁶. Néanmoins, l'existence des choses corporelles peut être affirmée, bien que Dieu, n'étant pas trompeur, ne puisse m'envoyer les idées des choses sensibles par lui-même. Il apparaît donc que Descartes, à travers le sentiment, ne confère l'existence aux choses corporelles qu'en les séparant d'une substance essentiellement intelligible, où être et pensée se correspondent.

Cependant, ce *corps séparé* n'est séparé qu'indirectement⁵²⁷. En effet, c'est en regard de la séparabilité de l'âme par rapport au corps, que s'énonce l'existence du corps, lorsque l'âme sent autant cette existence que son union avec le corps ainsi senti⁵²⁸. A travers ce corps séparé, Descartes nous ramène à la vie qu'il a fait intervenir dès la première méditation, de telle sorte qu'il peut, dans la

⁵²⁶Ce rapport intime entre la faculté de sentir et Dieu reprend donc une idée de la troisième méditation. Il serait possible de se demander si cette idée du sentir n'introduit pas l'idée d'une altérité qui, lors de la troisième méditation, se transposera en infini. Cependant, la troisième méditation, reprenant la deuxième, considérerait les sentiments comme des façons de penser se rencontrant en moi. Ceci valait dans la mesure où il n'est pas question de considérer en elles-mêmes les choses que je sens. Maintenant, il s'agit non seulement de considérer ces choses en elles-mêmes mais de les considérer ainsi alors qu'il est question de la faculté de sentir et non seulement des sentiments. Or, ces choses, dans la première méditation, n'apparaissaient que comme des illusions dont se servait le malin génie pour me tromper, et cette faculté de sentir s'y est formée par le songe dont l'acquis, en s'intégrant à l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, a permis que j'aie les sentiments de toutes ces choses sans qu'elles existent, si ce n'est comme ces illusions utilisées par le malin génie pour me tromper. Alors que je sens, le dénouement des trois fils de l'erreur concerne donc le statut accordé au doute lui-même et son mode d'accès au champ métaphysique et non la seule chose qui pense.

⁵²⁷Je dis bien "par le corps séparé" et non "par le corps", puisque sans la séparation, il ne serait pas question, pour Descartes, du corps. La séparation est le chemin même de l'individuation. En ce sens, la séparation serait l'acte de distinguer, par lequel l'entendement accède aux substances (âme et corps) au moyen de leur essence respective (pensée et étendue), dans la mesure où cet acte de distinguer est l'attribut spécifique de l'union de l'âme au corps, comme la pensée l'est pour l'âme et comme l'étendue l'est pour le corps. Or, cette séparation s'exprime par la séparabilité des existences (ou possibilité de distinguer les substances par leurs essences respectives), qui est mise en oeuvre dans le contexte de l'âme pensante, et le séparé, qui est mis en oeuvre dans le contexte du corps étendu, dont l'étendue est en mouvement, en vie, soumise au doute et dégagée de celui-ci, en laissant respectivement apparaître l'existence du corps, l'union vécue et le rejet du doute.

⁵²⁸Cette position s'explicitera davantage à l'article 5 de la première partie des *Passions de l'âme*, quand Descartes précisera que ce n'est pas l'âme qui anime le corps et qui explique sa mort, en le quittant. Ce sont, au contraire, le mouvement du corps qui cesse et le corps qui se corrompt, de telle sorte que l'âme s'en absente.

sixième, en donner l'expression spirituelle⁵²⁹. Il y parvient en définissant alors l'existence de cette vie par ce concept de l'image du corps, qui autorise l'existence du corps, dont j'ai la sensation, puis l'union de l'âme au corps, telle que je l'éprouve. Ainsi, le corps séparé résume l'ensemble des *Méditations* et il se définit par ce corps initialement senti, sans qu'il soit dit exister, lors de la première méditation, mais auquel l'âme reconnaît, finalement, l'existence, tout en s'y unissant, par le concept de l'image du corps. Ce corps était seulement senti au sein du doute et, parce que la pensée a émergé de ce doute et qu'elle a

⁵²⁹Le corps séparé traverse l'ensemble des *Méditations*, de la première à la dernière. En pensant que le corps n'est pas tel que nous le voyons, Descartes souligne l'illusion que véhicule l'idée de corps. Le corps séparé, c'est initialement ce corps inséré dans le songe. Par la suite, la première méditation insère la vie elle-même dans le songe et fait un usage analogique du songe pour rendre compte de la tendance de Descartes à retomber en ses anciennes opinions. Lors de la deuxième méditation, à travers le doute pesant sur un tel corps et la vie qui l'accompagne, apparaît l'idée de la séparation du corps autant par rapport à lui-même que par rapport à l'esprit qui s'en distingue, en étant plus facile à connaître mais en emportant avec lui-même ce "régime de la séparation", relativement à l'idée de l'être caractérisant la pensée. Or, l'être, c'est Dieu, dont la pensée a l'idée comme étant celle de son auteur. Par conséquent, au terme du parcours des trois premières méditations, le corps se trouve non seulement séparé de lui-même et de l'esprit mais aussi de Dieu dont il est plus dissemblable, comparativement à l'esprit qui s'en trouve aussi séparé mais par la finitude de sa nature. En effet, cette finitude de sa nature comporte des idées des choses corporelles dont certaines lui représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose. Ainsi, la pensée, outre l'idée qu'elle a d'elle-même, peut former toutes ses autres idées à partir de celles qu'elle a de Dieu et du corps. L'esprit, comme auteur de ces idées, peut lier la tromperie à sa nature et non à Dieu, de telle sorte que, en se comparant avec lui, en tant qu'auteur de sa nature, il connaît ces défauts de sa nature et il a l'idée de sa finitude. Dans la quatrième méditation, il est question de l'entendement fini propre à un tel esprit fini. L'esprit apparaît alors comme un milieu entre l'être et le néant, puisqu'il s'insère entre son idée de Dieu et son idée de corps. Au sujet de Dieu, il est prouvé qu'il existe et que sa connaissance est démunie de toute tromperie. Par le corps, l'esprit énonce la finitude de son entendement, qui est inhérente à son doute, c'est-à-dire au fait qu'il puisse se tromper et, par là, séparer de soi l'idée de l'existence. L'individuation par le corps séparé est donc sous-jacente à l'usage de son propre entendement. Aussi, dans la cinquième méditation, l'esprit trouve une force de persuasion d'autant plus grande dans ses idées qu'il n'est pas libre de concevoir un Dieu sans existence. Concevoir l'idée de Dieu, c'est ne pas pouvoir séparer Dieu et son existence et concevoir l'idée du corps, c'est avant tout pouvoir séparer l'essence du corps, par laquelle le corps se représente dans l'esprit, et l'existence du corps. Dès lors, la sixième méditation soulève le problème de l'orientation de l'esprit soit vers lui-même, soit vers le corps, avant d'affirmer l'existence du corps et de constater son union à celui-ci. Cette existence du corps résulte de la séparation et cette union résulte de la vie accompagnant initialement ce corps dans le songe avant qu'ils n'en soient libérés, lors du rejet final du doute. En ce qui concerne l'ensemble des *Méditations*, c'est donc à travers l'idée de la séparation du corps que se formule l'idée de son existence et l'union vécue de l'âme avec lui. Or, c'est par le parcours d'un trajet essentiellement spéculatif que se formule le corps séparé. Le sujet pensant problématise sa distinction par rapport au corps mais se contente de constater son union vécue à ce corps et accepte l'autorité mondaine dans le domaine non-spéculatif. Aussi, le corps séparé sous-tend un entendement qui vise, métaphysiquement, la maîtrise de la nature, au sens mécanique du terme, tout en se soumettant à l'état du monde, en particulier à l'état de la réalité morale de l'homme, dans sa vie ordinaire.

caractérisé l'âme, la pensée a eu accès à l'étendue. De même, la pensée a pu attribuer cette étendue au corps, de telle sorte que l'âme a pu reconnaître l'existence du corps par ce concept de l'image du corps lui permettant de s'unir à ce corps. Le rapport épistémologique de la pensée à l'étendue se conclut par ce rapport métaphysique de l'âme au corps.

Ultimement, Descartes doit croire et, pour cela, il doit "confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent"⁵³⁰. Cependant, cette confession est conditionnelle et se réfère, encore une fois, à la première méditation. Nous ne pensons plus "que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons"⁵³¹. Nous pensons seulement que les choses corporelles ne sont pas "entièrement telles que nous les apercevons par les sens"⁵³². Contrairement à la sortie du doute qu'effectue le *cogito*, en ne laissant pas plus de place à l'erreur que le doute radical n'en laissait à la vérité, nous sortons maintenant de l'erreur en nous fondant sur un doute réduit. Ce doute, en s'amointrissant, ne conduit plus à l'existence même de l'âme pensante mais à son fonctionnement scientifique par rapport aux choses corporelles. A la différence de la première méditation, mais sur le fondement de celle-ci, la dernière méditation accueille non seulement l'erreur par le doute portant sur elle mais aussi par la capacité de la corriger que Dieu me donne en même temps qu'il m'a fait tel que je puisse me tromper. L'erreur et la distance par rapport à l'erreur ne font qu'un et cette union s'appuie sur le monisme méthodique de la vérité scientifique mise en oeuvre par la cinquième méditation. Dès lors, la nature devient un vaste enseignement prenant place au sein de l'enseignement de la raison. La nature réside, avant tout, dans "les choses que Dieu m'a données,

⁵³⁰AT, T.9-1, 63

⁵³¹AT, T.9-1, 15

⁵³²AT, T.9-1, 63

comme étant composé de l'esprit et du corps"⁵³³. Son enseignement vient du fait que c'est "à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là"⁵³⁴.

L'enseignement de la nature (par le sentiment) ne prend donc place dans l'enseignement de la raison qu'en étant renvoyé à la connaissance que l'esprit trouve en cette raison (par l'entendement)⁵³⁵. La distinction de l'esprit par rapport au corps se trouve donc préservée et révèle la portée de la troisième méditation qui portait sur la composition de l'ensemble des idées de cet esprit à partir des idées de Dieu et du corps. En effet, le présent renvoi du corps à l'esprit s'inscrit dans le précédent renvoi de l'esprit à Dieu. De plus, la composition qui concernait les idées concerne maintenant les substances qu'elles représentent. Ici, l'âme pensante expose sa ressemblance avec Dieu, en conjuguant effectivement la nature finie de l'homme qui s'exprime par elle et la "connaissance d'une perfection limitée"⁵³⁶ que cet homme peut avoir. Telle est la double réponse de la sixième méditation à la double question de la première⁵³⁷, celle-ci portant sur l'origine de mon être: du point de vue métaphysique, je sais d'où je viens comme homme et, du point de vue épistémologique, je sais d'où vient ma raison.

En somme, l'erreur se trouve dénouée par le concept de l'image du corps qui permet de formuler l'existence du corps sous la forme d'un corps séparé, tout

⁵³³AT, T.9-1, 65; l'édition de Adam et Tannery écrit bien le mot "composé" tel que cité ici.

⁵³⁴AT, T.9-1, 65-66

⁵³⁵"Le sentiment me permet de connaître clairement et distinctement ce qu'il a pour mission de m'enseigner" écrit Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, T.2, p.136. Le sentiment permettrait aussi, selon Gueroult, d'acquérir une idée claire et distincte du sentiment en le distinguant des autres modes de penser. Or, la raison procure un savoir qui s'inscrit dans l'entendement, s'y assurant de la distinction réelle entre l'âme et le corps, tandis que, selon le sentir, le sentiment s'inscrit dans la sensation, assurant l'entendement de la connaissance des choses matérielles et, par là, lui permettant d'énoncer l'union ainsi éprouvée.

⁵³⁶AT, T.9-1, 65

⁵³⁷ Cette double question est délimitée par Gouhier (1973, 153).

en affirmant la liberté conceptuelle de mon entendement par rapport au songe. Ici, apparaît le rapport spécifiquement cartésien entre l'âme et la raison. En effet, par l'assurance divine, je parviens à l'intégration de ma double origine qui relève, à la fois, de la conception métaphysique de mon humanité et de sa contemporanéité principielle avec ma raison, c'est-à-dire de la création de mon existence et de la cause de l'ordre des idées dans mon esprit. Cette raison s'identifie à la pensée, du fait d'une double distance de cette raison par rapport à elle-même et par rapport à l'âme. Dans le premier cas, la raison se soumet au jugement scientifique de l'entendement. Dans le deuxième cas, l'âme évolue au gré de la raison et non pas l'inverse. Cette conception métaphysique de mon humanité ne réside pas dans la vie ficinienne de l'âme mais dans cette identité spirituelle de l'âme avec la pensée et, par conséquent, dans le double renvoi du corps à l'esprit et de l'esprit à Dieu, l'esprit pouvant alors s'adresser au corps. Dans le renvoi du corps à l'esprit, l'esprit se trouve confronté à la vie ordinaire, au moment où il ne pense pas en esprit. Dans le renvoi de l'esprit à Dieu, l'esprit est rendu certain de penser en esprit et le problème de l'union vécue de l'âme au corps peut se poser.

Il s'ensuit que la liberté conceptuelle n'existe qu'en passant par une liberté substantielle qui la fonde, bien que cette dernière ne soit accessible que par cette première. D'où la double exigence principielle d'une substance essentiellement intelligible, que l'esprit trouve en son idée de Dieu, et d'un corps fondamentalement séparé, c'est-à-dire senti avant d'être finalement reconnu comme existant par cet esprit et comme ce à quoi cet esprit est uni, lorsqu'il s'exprime par le concept de l'image du corps. Au sein de ce principe, l'objectivité de la première exigence rappelle la subjectivité de la seconde exigence, de telle sorte que le Dieu non trompeur et le corps extrait du songe se trouvent

spirituellement intégrés et que la troisième méditation rejoint la sixième sur le fond de la première.

Enfin, il reste à déterminer le sort du malin génie, le troisième fil de la trame de l'erreur. Qu'en reste-t-il, en cette sixième méditation, alors qu'il a été soumis à la dissolution dans les trois méditations précédentes? Curieusement, il suit le chemin des faussetés qu'il a permis de rejeter, dans la première méditation, retournant ainsi à l'expérience du doute méthodique le monisme qui en a été explicité dans la cinquième méditation. C'est le malin génie qui a permis d'établir un doute hyperbolique et c'est principalement à lui que se rapporte la phrase suivante, même si, encore et une dernière fois, il n'est pas nommé: "je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques, et ridicules"⁵³⁸. Dès lors, le sommeil se distingue de la veille et nos songes, intégrant nos sens, nos rêves et nos folies, cessent de se joindre les uns aux autres. Ainsi, nos songes cessent de former le soubassement de la triple constitution de l'erreur, telle qu'elle se généralise à Dieu et se radicalise par ce malin génie. En ce sens, déterminer le sort du malin génie, c'est concevoir que "la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner soigneusement"⁵³⁹. Après tout, c'est seulement de façon artificielle que le malin génie permettait de suspendre l'agir au profit de la connaissance et de la méditation. Aussi, la volonté maintenue dans les limites de l'entendement, dans le jugement, trouve son sens dans la volonté qui est remise en jeu dans la vie, par le nouveau statut du doute.

⁵³⁸AT, T.9-1, 71

⁵³⁹AT, T.9-1, 72

En somme, le malin génie n'est que l'énoncé méthodologique d'une auto-détermination⁵⁴⁰ que l'esprit oriente spéculativement bien que, dans la sixième méditation, cette auto-détermination soit existentiellement imprégnée par un doute qui ne permet plus de cheminer vers la pensée mais, au contraire, se trouve obligé de remonter à la vie ordinaire. Il ne s'agit plus de douter, pour sortir du doute par la pensée, mais bien de douter en remettant en question le doute lui-même, pour retourner à la vie par l'idée de l'union vécue de l'âme au corps qui est dégagée de celle-ci. Fixer cette auto-détermination dans une méthode, c'est rendre compte, d'une façon systématique, de l'expérience du doute par sa condition de possibilité: chaque jour, s'exprime "la faiblesse de notre nature" ⁵⁴¹. Tant que dure la quête de la connaissance certaine, même (voire principalement) lorsque le jugement est suspendu et lorsqu'il crée la possibilité de son accomplissement par l'expérience du doute méthodique⁵⁴², la nouveauté de la

⁵⁴⁰Seul le malin génie renferme l'idée d'une auto-détermination pure, du fait de son caractère artificiel qui s'énonce méthodologiquement, et non tout le cheminement du doute. En effet, le malin génie incarne la persévérance dans le cheminement du doute et, de cette façon, il apparaît comme l'expression téléologique de la fin poursuivie par le doute métaphysiquement créateur, c'est-à-dire l'hypothèse subjective du Dieu trompeur, alors qu'elle intègre l'acquis du songe. On a là comme une phénoménologie indifférenciée de l'esprit, que Hegel pourra prétendre expliciter: "A un doute général (comme celui de Descartes), Hegel oppose le «développement effectivement réel» de la conscience; la Phénoménologie est ce chemin réel du doute". Cette citation provient d'un commentaire de Hyppolite. Voir Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, Traduit par Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1941, 70, note 11.

⁵⁴¹AT, T.9-1, 72. La persévérance dans le doute et cette faiblesse de notre nature s'éclairent donc l'une par l'autre. La faiblesse exige la persévérance (l'auto-détermination), la persévérance énonce, par une méthode, le discours que peut tenir le sujet doté d'une telle imperfection existentielle. L'auto-détermination engage donc la finitude et la méthode. Elle est à l'image de Dieu, comme cause de soi qui engage, à la fois, la physique et la mathématique en créant (fondant) l'existence même, à la façon de la physique mathématique.

⁵⁴²Cette suspension du jugement s'adresse à l'erreur, afin d'affirmer l'idée d'une science fondée sur l'évidence propre à la connaissance certaine qui est visée. Elle ne se trouve pas réduite à l'épochè phénoménologique d'un moi transcendantal. Pour ce moi transcendantal, l'idée de science se trouve ramenée à ses conditions de possibilité, mais uniquement comme science et non plus en rapport avec Dieu. En même temps, l'évidence se trouve identifiée au monde qu'un tel moi porte en lui, à titre d'unité de sens et non plus de jugement virtuel: "si le moi réduit n'est pas une partie du monde, de même, inversement, le monde et les objets du monde ne sont pas des parties réelles de mon moi". Voir Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Trad. de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Vrin, Paris, 1980, 22. Il n'est plus question d'un *ego cogito* mais d'une "pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même" (Husserl, *ibidem*, 134), où le moi et le monde s'articulent ensemble *a priori* mais de telle sorte qu'on puisse isoler le moi et perdre le monde, par une épochè phénoménologique permettant au moi de s'en retirer. Le moi peut retrouver, ultérieurement, ce

métaphysique cartésienne prépare son sol ontologique à travers l'erreur elle-même⁵⁴³.

En ce sens, chez Descartes, la vie et l'âme, contrairement à ce qui se passe chez Ficin (puis Morus), sont complètement dissociées, de telle sorte que, à la fois, l'âme peut s'identifier à la pensée et le corps peut s'identifier à l'étendue. Cette étendue peut être 1. en mouvement, s'il s'agit seulement de la matière, 2. en vie, s'il s'agit aussi de l'animal, 3. en doute, en particulier par l'usage analogique du songe où s'inscrit la vie, s'il s'agit enfin de l'homme, dont le sentir survient à l'interface entre la vie et ce doute. Descartes fait ainsi disparaître les fonctions vitale et sensitive de l'âme et élimine, du même coup, le problème de leur survie, mais plus encore il exclut toute division de l'âme en parties, puisqu'elle n'est plus que pensée⁵⁴⁴. La différence majeure entre Ficin et Descartes, quant au principe général (de l'affirmation et/ou de la négation) des fonctions hiérarchiques de l'âme, réside dans le fait que Ficin met celui-ci en jeu en rapport avec l'ordre même des choses qu'il faut transformer pour que cette transformation ait aussi lieu

monde dans cette prise de conscience universelle de soi-même qui l'inclut sans y être inclus. Cette nouvelle science de l'être n'a plus aucun rapport avec un Dieu dont je serais séparé par mon imperfection. De plus, à la place de l'infini, par lequel s'effectue la présence de Dieu, se trouve un rapport intermonadique se fondant sur la monade initiale à laquelle elle succède. Enfin, le discours ne s'établit plus dans un axe vertical (entre l'homme et Dieu) mais dans un axe qui tend à devenir horizontal (entre les hommes). Cependant, la transcendance l'emporte sur l'immanence à cause de la réduction de la conscience à la structure monadique mise en jeu par la pensée qui surgit par cette conscience. C'est pour cela que l'altérité inhérente à la conscience va avoir bien des difficultés à échapper au solipsisme qu'entraîne cette structure monadique.

⁵⁴³Cette durée et cette nouveauté se joignent, ultimement, dans l'admiration cartésienne qui anime *Les passions de l'âme* (art. 53, 70-72) lors de l'union vécue. Par là, il devient possible de penser la cohérence de l'oeuvre cartésienne autant à l'intérieur des seules *Méditations métaphysiques*, qu'à l'intérieur de l'ordre cartésien des sciences qu'énoncent les *Principes*, en allant de la métaphysique à la morale, ou qu'au sein de l'écartèlement de la problématique morale, tel qu'il se produit entre la morale provisoire du *Discours de la méthode* et *Les passions de l'âme* qui nous font apercevoir la principale utilité de la morale dans "le désir que nous devons avoir soin de régler" (art. 144), du fait que "nos passions ne peuvent nous porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent" (idem).

⁵⁴⁴Au sujet de cette dissociation entre l'âme et la vie, voir Rodis-Lewis, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris, 1990, 142 et Bithol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris, 1990, 13. Au sujet du rejet cartésien de toute division de l'âme, voir aussi l'article 47 de la première partie des *Passions de l'âme*.

en l'âme, tandis que Descartes le met en jeu en l'âme même (ou plutôt en sa raison, par les idées de ces choses) et compte pouvoir conclure qu'il en va de même en ce qui concerne les choses. C'est donc un rapport inverse entre l'intellect (ou entendement), ramenant analytiquement tout à lui, et la volonté, s'unissant synthétiquement à tout, qui apparaît entre les deux auteurs et, cela, afin de parvenir, chez les deux, à mettre le rapport anthropologique entre l'âme et la raison au centre du questionnement métaphysique (atteignant les choses elles-mêmes) et épistémologique (atteignant les idées elles-mêmes).

Il est particulièrement intéressant de remarquer que c'est en identifiant le corps à l'étendue et, par conséquent, en supprimant la distance de la vie ficinienne (de l'âme) par rapport au corps⁵⁴⁵ que Descartes peut interdire, dès le départ, toute attribution de la vie à l'âme. Sinon, il aurait fallu sacrifier l'âme elle-même, ce que ni Ficin, ni Descartes ne sont prêts à faire. Cependant, les conséquences sont là: 1. le mouvement n'est plus intrinsèque à l'âme mais extrinsèque, d'où le caractère local du mouvement, 2. la vie n'apparaît plus que selon l'usage analogique du songe, en métaphysique, et/ou selon le caractère ordinaire de cette vie, en morale, 3. le doute comporte un double usage par lequel la métaphysique donne une image inversée de ce qui se passe en morale. En effet, en métaphysique, on va du doute, de la réflexivité duquel sort la pensée, au doute qui, en s'évacuant, restitue la vie sous la forme d'une union vécue. Or, en morale, on va immédiatement de l'usage de la vie à l'union vécue, sans passer par le doute, et on remarque la double abstention du travail méditatif et de l'usage de l'imagination par lequel nous y parvenons. En ce sens, pas plus Descartes que Ficin ne doutent de la voie menant de la vie à la pensée, bien que la

⁵⁴⁵Car l'âme ficinienne procède premièrement par le temps avant de procéder par l'espace en apercevant alors le corps en l'âme. Sur ce point le néoplatonisme de Ficin est clair.

métaphysique cartésienne adopte une attitude inversant les valeurs spirituelles que Ficin accordait à la vie et à la pensée: l'illusion imprègne dorénavant la vie, par le songe, et l'intellect est source de certitude. En ce sens, Descartes et le cartésianisme (insistant sur le seul *cogito*) n'ont pas le même rapport à l'union vécue de l'âme avec le corps. Pour le cartésianisme, il s'agit d'une troisième notion primitive; pour Descartes, l'homme soucieux de la vie ordinaire, le sentir, comme interface entre la vie et le doute, permet de ne pas se perdre dans ce système métaphysique qui émerge du doute. Le sens de l'union de l'âme au corps résiderait dans ce passage du doute à la raison, non l'inverse. Il en va de même de l'idée d'ordre qui s'y trouve impliquée.

Or, le sentir n'est proche de la vie qu'en étant proche du corps auquel est liée cette vie. Et, métaphysiquement, l'existence, qui est inséparable de l'idée de Dieu, assure que l'âme pensante est séparable du corps, lors de son union avec lui. Cette âme n'est ainsi séparable qu'en regard d'un corps séparé qu'autorise le concept de l'image du corps, c'est-à-dire du corps senti par cette âme. Ceci vaut pour le corps humain en tant que corps humain. Que se passe-t-il lorsqu'il est principalement question des corps eux-mêmes (considérés comme partie du monde), de l'homme (corps et âme) considéré seulement dans son rapport à ces corps, de Dieu comme créateur d'un tel monde?

Chapitre VI: les deux premières parties des *Principes*

Descartes n'a pas publié son *Monde*, lorsqu'il a appris la condamnation, par le Saint-Office, des thèses de Galilée sur le mouvement de la terre que proposait Galilée. Le résumé de ce *Monde*, dans la cinquième partie du *Discours*, et les *Essais* de ce *Discours* ne rendent pas compte des trois lois de sa physique. De même, la quatrième partie du *Discours* donne un aperçu de la métaphysique cartésienne, mais en la restreignant à ce que l'énoncé du *cogito* peut en livrer. Et, lorsque les *Méditations* sont écrites, cette métaphysique explicite sa quête de la certitude dans la connaissance et conduit à la physique, dans la sixième méditation, mais sans rendre compte encore des lois régissant cette physique. Plus encore, Descartes n'a pas encore donné d'exposé complet de sa philosophie. Or, celle-ci implique non seulement le rapport séquentiel entre la métaphysique et la physique, comme cela arrive entre les cinq premières et la dernière des *Méditations*, mais aussi une limitation explicite de cette métaphysique, comme dans le *Discours*, un enchaînement des raisons qui s'y forment, comme dans les *Méditations*, et un exposé des lois qui sont au fondement de la physique, comme dans le *Monde*. Telles sont les deux premières parties des *Principes*, puisqu'elles portent respectivement sur les principes de la connaissance humaine et les principes des choses matérielles. La troisième partie porte sur le monde visible et est principalement consacrée à l'astronomie. Descartes tente d'y expliquer le mouvement de la terre mais en tenant compte de l'interdit qui a frappé les écrits de Galilée. Il cherche à justifier, à la fois, la mobilité et l'immobilité de la terre. La quatrième partie s'intitule "De la terre" et s'intéresse à la formation de celle-ci, ainsi qu'aux éléments, à l'aimant, et termine par des considérations philosophiques concernant les sens, la certitude et la portée de l'explication scientifique. A cela pourrait s'ajouter le projet d'écrire

deux autres parties, touchant la nature des animaux et des plantes puis celle de l'homme, que Descartes n'a pas pu écrire, comme l'indique l'article 188 de la quatrième partie. Le projet d'une science universelle a donc rencontré, ici, une limite. Enfin, notons que la présentation d'ensemble, par des énoncés relativement courts, numérotés et bien identifiés par leur titre, se prête à la forme d'un manuel que Descartes espérait voir introduire dans l'enseignement des écoles afin de se substituer à l'enseignement scolastique⁵⁴⁶.

Dans ce contexte, l'intention de rendre compte de la métaphysique cartésienne, dans les *Principes*, devrait nous conduire immédiatement et exclusivement à la première de ses parties. Pourtant, deux raisons nous portent à inclure aussi la deuxième partie. Premièrement, depuis le début de notre analyse des trois oeuvres principales de la métaphysique cartésienne, nous sommes confrontés au fait qu'il n'est jamais question de la métaphysique et/ou de la physique que dans le cadre d'un renversement du rapport entre ces deux termes. De cette façon, Descartes se démarque de l'enseignement qu'il a reçu au collège de La Flèche. Or, ce renversement de la philosophie aristotélico-thomiste, qui s'effectue principalement par le doute, autorise la rupture cartésienne, qui s'énonce par le *cogito*. En somme, c'est le rapport entre la métaphysique et la physique qui mérite attention: pour comprendre non seulement l'un des deux termes mais aussi la spécificité propre de ce rapport. Deuxièmement, Alquié soulève une difficulté particulière qui se trouve au début de la deuxième partie des *Principes*, lorsque Descartes se demande, à l'article 1, "Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps":

⁵⁴⁶FA, T.3., 83, c'est-à-dire Ferdinand Alquié, *Descartes. Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1973, 83

"La démonstration de l'existence des corps est, comme celle de toute existence, du ressort de la métaphysique (v. *Méditation sixième*). Pourquoi se trouve-t-elle ici placée dans une «partie» consacrée aux fondements de la physique? Descartes veut établir que sa physique, longtemps exposée comme hypothético-déductive (v. *le Monde*, la *Dioptrique*), porte sur les corps existants, sur le monde réel"⁵⁴⁷.

La deuxième partie des *Principes* permettrait donc au problème de l'essence, habituellement formulé par la science, de se poursuivre par celui de l'existence, au niveau même de la physique. Cependant, deux remarques me semblent importantes.

Premièrement, il est principalement question du corps humain, en tant qu'il est humain, dans les *Méditations*, tandis qu'il est question, ici, de l'existence des corps en général. Ceci se reflète dans la modification du titre de la sixième méditation, du fait que Descartes a ajouté l'idée de "la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme" au titre initial qui annonçait seulement le problème de "l'existence des choses matérielles". D'ailleurs, les méditations trois et cinq ont reçu aussi une explicitation de leur titre initial, du fait que Descartes y a fait figurer des termes portant sur le problème de l'existence de Dieu, en plus de ceux portant sur Dieu et sur l'essence des choses matérielles⁵⁴⁸. Ces préoccupations ontologiques, susceptibles de satisfaire des théologiens, semblent s'ajouter à des préoccupations métaphysiques concernant les fondements scientifiques d'une physique dont Descartes part, par le doute, et à laquelle il revient, en rejetant ce doute. En ce sens, le rapport étroit entre l'âme pensante, de la deuxième méditation, et l'existence physique du corps, auquel elle est unie, semble constituer le centre d'intérêt principal des *Méditations*. Par contre, les fondements de la métaphysique impliquent une distinction entre,

⁵⁴⁷FA, T.3, 146

⁵⁴⁸Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957, 309

d'une part, l'existence de l'âme pensante et celle de Dieu et, d'autre part, celle du monde physique.

Cette différenciation du statut à accorder à l'existence m'amène à une deuxième remarque, qui se démarque de la perspective adoptée par Alquié. Ce qui fait l'extériorité de la physique, c'est non seulement son rapport à la double intériorité de l'âme pensante et de son rapport à l'idée de Dieu, mais aussi et surtout le sens de ce rapport. En effet, les *Méditations* insistent sur le corps humain en tant qu'il est humain et, par conséquent, l'ordre du doute peut nous montrer que l'idée de la création est inséparable de Dieu en même temps qu'il est question de Dieu comme auteur (créateur) de notre nature, de telle sorte que notre existence demeure séparable de celle du corps que nous avons. Par contre, le début de la deuxième partie des *Principes*, s'intéresse davantage à l'existence générale des corps et non plus d'abord à celle du corps humain. De cette façon, l'idée de création se scinde afin de distinguer, dans la première partie des *Principes*, Dieu comme auteur de l'esprit, et, dans la deuxième partie, Dieu comme auteur du monde. La disparition du malin génie semble tenir dans cette liberté accrue de l'esprit, qui développe alors un rapport plus exclusif à son idée de Dieu, et dans la présence dorénavant discrète du corps humain dans le monde et, par conséquent, dans la présence discrète du principe d'individuation par lequel la pensée y constitue l'humanité de son corps. Ainsi, Descartes peut affirmer qu'il prend l'être (Dieu) ou l'existence de cette pensée comme premier principe en même temps que le corps séparé semble être considéré pour lui-même, indépendamment du concept de l'image du corps y menant et de l'union vécue de l'âme au corps en résultant.

En ce sens, que deviennent les trois fils de l'erreur et l'ordre du questionnement qu'ils impliquent, dans les *Principes* ? Et qu'advient-il de l'ordre des raisons lorsque l'ordre du doute se transpose dans les longues chaînes de raisons ? Telles sont nos questions.

Descartes reprend sa problématique métaphysique, issue des *Méditations*. Considérant que l'esprit humain ne peut douter de lui-même, pendant qu'il doute de tout le reste et que ce qui raisonne ainsi

n'est pas ce que nous disons notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe, duquel j'ai déduit les suivants: à savoir qu'il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte⁵⁴⁹

Cependant, cette problématique métaphysique est reprise dans un tout autre contexte. Il n'y a pas de suspension complète de l'action et du rapport au monde, contrairement à la première méditation, du fait de l'article trois qui limite la portée du doute. Cet article distingue la conduite de la vie et de l'action par rapport à la contemplation de la vérité, contrairement à la première des *Méditations*. La radicalisation du doute se trouve déjà interdite. En cela, les *Principes* se rapprochent du *Discours*. Dans l'article quatre, il est question du premier fil de l'erreur: le songe qui résume le doute à l'égard des choses tombant sous les sens et l'imagination, par rapport à leur existence réelle dans le monde. Il s'agit du point de départ commun aux trois ouvrages métaphysiques de Descartes. Le deuxième fil apparaît à l'article cinq: l'hypothèse d'un Dieu non

⁵⁴⁹AT, T.9-2, 10

pas trompeur comme tel mais d'un Dieu *dont nous ne savons pas encore*⁵⁵⁰, à ce moment-ci, s'il a voulu nous faire tels que nous soyons trompés toujours, même dans les démonstrations mathématiques qui nous apportent nos connaissances les plus certaines. Le troisième fil de l'erreur, à savoir le malin génie, n'apparaît pas. Son évacuation, déjà consommée à la fin des *Méditations*, demeure. L'ordre du questionnement ne peut donc que subir une profonde transformation.

Du fait qu'il n'est plus question du malin génie, la feinte ne semble plus jouir de son indépendance à l'égard de l'hypothèse d'un Dieu non plus trompeur mais dont on ne peut encore savoir s'il est trompeur. Avec ce nouveau Dieu, le caractère proprement métaphysique du doute sceptique ne se prolonge plus dans une feinte distincte de lui. Comme le fait remarquer Gouhier, la feinte "est à peine détachée de l'hypothèse du Dieu trompeur qui généralise le doute; au moment où il va supposer que l'hypothèse est vraie, Descartes dit «celui qui nous a créés» et non «Dieu»"⁵⁵¹. Gouhier se réfère à l'article six. Le nom de Dieu n'y est pas proféré et il y a effectivement uniquement l'expression «celui qui

⁵⁵⁰Lefèvre n'aperçoit pas cette mise en oeuvre initiale du savoir dans la nouvelle forme du doute. Par conséquent, il ne peut fournir le fondement du rapprochement qu'il fait entre la nouvelle forme de doute hyperbolique et celle qu'autorisait le malin génie et il ne peut pas justifier le fait que ce malin génie ne peut pas apparaître, même s'il existe de tels rapprochements: "De cet «auteur de notre être», Descartes suppose, non seulement qu'il a «voulu nous faire tel que nous pouvons le mieux connaître» (art. 5); mais encore qu'il prendrait plaisir à nous tromper» (art. 6. Cf. art. 30). Sans aller jusqu'à lui donner le nom de Malin Génie, il l'étend manifestement à la totalité de la pensée, et lui prête la volonté d'employer « son pouvoir à nous tromper en toutes façons» (art.39), ce qui le rapproche au maximum du Malin sans lui en donner le visage". Voir Lefèvre R., *Le criticisme de Descartes*, PUF, Paris, 1958, 279-280. Le texte de Descartes attire plutôt notre attention sur le fait que le sujet ne fait plus l'hypothèse d'un Dieu trompeur mais qu'il considère objectivement cette hypothèse d'un Dieu trompeur.

⁵⁵¹Gouhier, Henri, *Descartes. Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 1973, 295. Par contre, Alquié ne fait pas attention à cette nuance et introduit le nom de Dieu, dans son commentaire de l'article 6, pour en tirer la conclusion que le malin génie disparaît au profit du Dieu trompeur. Il traite les deux termes comme s'il s'agissait de deux hypothèses, alors que Gouhier nous propose d'apercevoir dans le malin génie l'artifice ou la feinte de l'hypothèse plutôt que seulement une hypothèse. A, T.3, 94, note 1. Par contre, Alquié (note 2) a remarqué le rapport de l'article 6 avec l'article 37, mais sans en apercevoir les conséquences en ce qui concerne les articles 39, 40 et 41 comme je l'explicitai plus loin.

nous a trompés». Dans l'article précédent nous trouvons, cependant, cette association entre Dieu et le fait qu'il nous a créés ainsi que le contexte du oui-dire⁵⁵² par lequel elle s'énonce. Précisément, Descartes doute

"principalement, pour ce que nous avons oui dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qu'il lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même au sujet des choses que nous pensons mieux connaître"⁵⁵³

Ce plaisir de Dieu cède la place, à l'article six, au plaisir que notre créateur prendrait à nous tromper. A l'égard d'une telle tromperie, il n'est plus question d'un oui-dire mais du fait que "nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés"⁵⁵⁴. Le malin génie n'apparaît pas,

⁵⁵²L'hypothèse du Dieu trompeur se prête au oui-dire, mais, contrairement aux *Méditations*, elle ne fait pas porter ce oui-dire sur les choses matérielles propres aux sciences complexes. De même, elle se prête aussi à une forme réflexive qui lui associe l'athéisme, tandis que Descartes associait cet athéisme à d'autres que lui, dans la première méditation. D'un point de vue global, notons la double intériorisation du oui-dire et de la réflexion dans l'hypothèse du Dieu trompeur, qui survient alors qu'il est question d'un savoir ou d'une ignorance quant à savoir si Dieu a voulu nous faire tels que nous soyons trompés. Le malin génie ne peut que disparaître avec ce déplacement de la réflexivité de l'hypothèse du Dieu trompeur, depuis le sujet qui l'énonce à Dieu lui-même, car il n'est plus possible de constituer un effort par lequel l'esprit chercherait à se tromper lui-même puis à accorder une indépendance à une telle tromperie exercée contre soi. Enfin notons, avec Alquié (FA, T.3, 93, note 1), que, à l'article quatre, le songe avait déjà perdu son caractère vécu et médité, quoiqu'il y garde une forme ontologique, comme dans les *Méditations*. Cependant, comme nous venons de le voir, cette remarque doit être généralisée, puisque les trois fils de l'erreur tombent maintenant en dehors du caractère vécu et médité du doute. Le doute vient de quitter sa limite frontalière avec la vie pour son autre limite, celle qu'il a avec le savoir. Par conséquent, l'interface du sentir, qui advenait entre la vie et le doute, devra céder la place aux principes des choses matérielles, dans la deuxième partie des *Principes*. Cependant, il y fera tout de même jouer un rôle discret au corps humain, rôle discret mais véritable que je m'efforcerai de mettre en évidence, le moment venu. En effet, la dimension proprement métaphysique des corps s'introduit par le corps humain en tant qu'il est humain, c'est-à-dire en tant que l'homme s'y individualise par sa pensée, en séparant le corps de sa substance intelligible, afin de mieux s'y unir comme à ce qui lui est fondamentalement séparé. Ainsi, le corps auquel l'âme pensante est unie lui apparaît comme partie prenante des choses matérielles. En ce sens, notons que, dans l'article quatre, Descartes ne met nullement le monde en question mais uniquement le fait de savoir si ce qui tombe sous nos sens ou notre imagination s'y trouve.

⁵⁵³AT, T.9-2, 27, article 5

⁵⁵⁴AT, T.9-2, 27, article 6. Curieusement, Gouhier se réfère à l'article six, ainsi qu'aux articles 29 et 30, pour signaler la fin du doute hyperbolique qui survient lorsque nous constatons que la véracité est le premier des attributs de Dieu; Gouhier, Henri, *Descartes. Essais sur le «Discours de la*

du fait qu'il se trouve résorbé dans une première dichotomie entre un Dieu dont on ne sait pas encore s'il est trompeur et notre créateur dont on suppose qu'il est trompeur et, ceci, en regard d'une deuxième dichotomie, correspondant terme à terme à la première, entre un savoir actuellement impossible, mais dont on sait qu'il viendra, et une liberté nous permettant de ne pas recevoir (d'ici là) ce que nous ne connaissons pas bien. Cette précession du savoir à l'égard de lui-même s'explicite par la liberté du sujet qui s'éprouve en rapport avec un telle ignorance, au sujet d'un Dieu trompeur, qui donne lui-même lieu au créateur trompeur, sans faire intervenir un malin génie. Ainsi, la création reste purement métaphysique, sans aucune expression propre à un artifice méthodologique se substituant au vrai Dieu. Par cette absence de l'indépendance qui pourrait être octroyée à l'effort de se tromper soi-même (qu'est le malin génie) et par l'absence concomitante de la reprise du songe dans le contexte du malin génie, la liberté s'éprouve en nous et uniquement par rapport au créateur trompeur, comme le fait remarquer l'article six.

D'un seul et même mouvement, la tromperie concerne, maintenant, le rapport entre Dieu et notre créateur (articles 5 et 6) tandis que le *cogito* émerge (article 7), en rattachant étroitement le sentir à la pensée (article 9), après avoir

méthode», la métaphysique et la morale, Vrin, Paris, 1973, 166. Pourtant, il n'y a rien dans l'article 6 qui laisse apercevoir explicitement une telle véracité divine. Il y a seulement cette épreuve de la liberté qui fait contre-poids au plaisir d'un créateur trompeur et qui implique une sorte de suspension de jugement, comme celle que proposait la première méditation après l'intervention du malin génie. Il n'y a donc, dans l'article 6, que le type d'erreur en fonction duquel s'affirmera la véracité divine dans les articles 29 et 30. De plus, cette erreur issue de notre créateur trompeur est reprise à l'article 39 et se trouve située en regard, non seulement de notre liberté, comme dans l'article six, mais de notre volonté libre, de telle sorte que les articles 40 et 41 établissent la tension entre notre libre arbitre et la préordination divine. Le problème du décalage entre Dieu et notre créateur trompeur reçoit sa solution de cette volonté qui permet d'articuler, d'une part, le rapport entre notre créateur trompeur et notre liberté et, d'autre part, celui entre cette liberté (de notre volonté) et la préordination divine (dont la toute-puissance, contrairement à la puissance du créateur trompeur, apparaît explicitement comme infinie). En effet, depuis l'article 37, Descartes fait intervenir le libre arbitre de la volonté humaine et non pas la liberté éclairée, que mettait principalement en oeuvre la quatrième méditation. Il ne s'agit plus seulement de savoir ce qui est vrai et faux mais de choisir l'un tout en sachant que nous pourrions choisir l'autre terme.

établi la distinction entre l'âme et le corps. Ce lien du sentir à la pensée (article 7) s'appuie sur un doute portant, non pas sur les choses corporelles, mais sur ces choses corporelles en tant qu'elles ne sont pas encore au monde (article 8). De plus, la pensée parvient à la distinction entre l'âme et le corps sans faire appel à l'inséparabilité de l'existence par rapport à l'idée de Dieu, que lui procurait la cinquième méditation, mais uniquement en s'appuyant sur sa propre liberté, contrairement à la sixième méditation qui mettait en oeuvre cette distinction sur le fondement de cette cinquième méditation. En effet, la cinquième ne laissait aucune liberté à la pensée, en ce qui concerne l'inséparabilité de l'existence par rapport à l'idée de Dieu. Maintenant, afin d'affirmer la distinction réelle entre l'âme et le corps, tout en la reliant à la liberté, il faut retrouver la liberté de douter, que mettait radicalement en oeuvre la première méditation, et mettre en évidence qu'il s'agit d'une liberté de la volonté. Il ne s'agit donc plus de s'intéresser au doute, en tant qu'il est déjà une volonté spécifique à l'oeuvre, mais à la volonté elle-même qui s'y met ainsi à l'oeuvre sous cette forme spécifique. Il ne peut s'agir que de la volonté (de savoir) qui est inhérente à la pensée. C'est ce que les *Principes* analyseront en remettant en question l'étroite intégration de la pensée et de l'entendement, que proposaient les *Méditations*, et, par là, en insistant davantage sur la volonté qui prend aussi part à cette pensée.

Pour l'instant, en s'appropriant la distinction entre l'âme et le corps, la pensée s'approprie non seulement le monde comme contexte par lequel l'existence peut être attribuée au corps, même s'il n'est pas encore question de cette existence des choses corporelles. Elle s'approprie aussi le sentir par lequel elle peut éprouver sa propre liberté, antérieurement à toute preuve de l'inséparabilité de l'existence par rapport à l'idée de Dieu. C'est ce qui permet, à l'article neuf, d'associer étroitement le sentir et la pensée, dans l'âme, au profit de

la connaissance: il me semble que je vois et il en est ainsi par "la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois"⁵⁵⁵. Cependant, c'est seulement à cette forme d'association du sentir et de la pensée, dans les *Principes*, que se restreint ce propos d'Alquié: "la pensée (*cogitatio*) coïncide donc bien, pour Descartes, avec la totalité de la conscience psychologique, et ne se réduit pas, comme on l'a prétendu, au seul entendement"⁵⁵⁶. En effet, dans l'article neuf auquel Alquié se réfère, il est évident que la pensée ne se réduit pas à l'entendement mais il n'est pas possible de conclure de n'importe quelle façon à la coïncidence de la pensée avec la totalité de la conscience psychologique. Que l'on pense, par exemple, au chemin que la démarche cartésienne fait pour rattacher le sentir à la pensée comme telle plutôt qu'à l'âme, comme c'était le cas dans la *Dioptrique*. Corrélativement, la quatrième partie du *Discours* soumettait la raison elle-même au doute avant de présenter le *cogito* pour la première fois. C'est seulement avec les *Méditations* que notre raisonnement n'est plus soumis au doute, sous la forme du songe, mais se trouve rattaché à l'hypothèse du Dieu trompeur. Il s'associe alors à l'émergence d'un sentir qui pourra apparaître comme un mode de la pensée dans la deuxième méditation. Ce mode de pensée, dont dispose l'article neuf des *Principes*, permet à Descartes de nous parler de "l'âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit". Il y a donc une grande différence entre l'assimilation du sentir (et des autres modes de pensée) à la pensée, que l'on ferait coïncider avec la conscience psychologique, et le processus par lequel émerge une telle pensée. C'est une chose de dire que l'on n'a accès à l'âme que par son attribut, qu'est la pensée. Cependant, cela ne veut pas dire que l'on peut négliger le fait que c'est bien l'âme qui se manifeste par un tel attribut.

⁵⁵⁵AT, T.9-2, 28, article 9

⁵⁵⁶A, T.3, 95-96, note 3,

De plus, on remarquera que la pensée dont il est question dans les *Principes*, contrairement à la seconde méditation, ne relève pas d'une association systématique du mot "je" en association avec le mot "esprit", mais s'en tient au seul point de vue général de l'esprit humain. L'emploi du "je" se situe dans le cadre général de l'emploi du "nous" qui prédomine de l'article un à huit. La formulation même du *cogito*, à l'article sept, se trouve donc incluse dans ce "nous". L'esprit humain en général se dégage de l'esprit humain de Descartes en train de méditer.

Aussi , le cartésianisme se distingue non seulement de la pensée de Descartes, comme on l'a vu dans les *Méditations*, mais il entreprend son propre développement hors de Descartes. Tel est le propos de Descartes, alors qu'il est devenu chef d'école et qu'il donne, par les *Principes*, le contenu de son enseignement. C'est sur un tel fond que Descartes se réfère constamment à la pensée et à l'âme et qu'il associe étroitement le sentir à la pensée plutôt qu'à la seule âme, contrairement à ce qu'il avait fait dans la *Dioptrique*. De même, l'esprit, dans les *Méditations*, implique une identité formant une unité de composition, du fait que l'âme, par laquelle la pensée est ce qu'elle est, s'unit au corps. Dans les *Principes*, cette pensée devient plus apparente que cet esprit⁵⁵⁷, par lequel l'âme s'est métaphysiquement prouvée comme pensante, de telle sorte que la pensée peut sembler coïncider avec la conscience psychologique, du fait qu'elle s'identifie davantage à l'idée, par laquelle les choses se trouvent

⁵⁵⁷Dans les réponses aux secondes objections, Descartes a insisté, dans sa définition de la pensée, sur le caractère immédiat de la connaissance de tout ce qui est en nous. Quant à l'esprit, ce qu'il appelle ainsi, c'est "la substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée" AT, T.9-1, 124-125 (définitions 1 et VI). Passer de l'esprit à la pensée, cela veut dire passer de la question métaphysique à celle du savoir. C'est par cette rupture entre Descartes et le cartésianisme, au profit de ce dernier, que l'âme perd sa prépondérance dans l'esprit, conçu comme âme pensante.

objectivement dans l'âme, qu'à l'aperception inhérente à la modification de l'âme par laquelle se forme l'acte de l'esprit ayant une telle idée⁵⁵⁸. Dès lors, si l'on compare les *Méditations* et les *Principes*, il apparaît que le rapport entre cette pensée et l'entendement n'est pas si simple que le laisse apercevoir Alquié⁵⁵⁹. En effet, c'est la finitude de l'esprit, ayant l'idée de Dieu, qui permet d'enchaîner avec l'entendement fini, dans les *Méditations*, avant même que cet entendement ne formule un jugement existentiel, garanti par Dieu, à l'égard du corps. En ce sens, l'entendement, dans l'économie spirituelle des *Méditations*, peut marquer ce moment d'écart entre le corps uniquement senti par l'esprit et le corps auquel l'esprit attribue, finalement, l'existence. Telle est l'idée du corps séparé qui se trouve au fondement de l'individuation de cet entendement.

Telle est aussi, par ce départage spirituel entre ce qui précède et ce qui fait suite à l'explicitation de l'entendement, l'idée de l'expansion de la pensée par-

⁵⁵⁸Ce qui devient apparent, c'est le privilège que Descartes accorde à l'entendement, rendant compte des perceptions, par rapport à la raison, autorisant une telle aperception de l'âme par elle-même. Car, c'est bien par la perception que Descartes a défini l'idée, dans les réponses aux secondes objections: "cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées" (AT, T.I9-1, 124, définition 2). En effet, pour accepter cette aperception, il faudrait aussi accepter de situer *a priori* l'âme dans le monde avec lequel elle est en rapport, de telle sorte que, par ce rapport, elle s'aperçoive, ce qui est anti-cartésien. Cependant, c'est bien l'importance de ce monde qui s'impose dès le début de la première partie des *Principes*, en même temps que l'accent sur le problème du créateur trompeur qu'il faudra résoudre pour passer à la deuxième partie. C'est donc depuis le développement d'un savoir situé en dehors des idées du monde et du créateur de celui-ci qu'il faut aborder ces idées, d'où la distinction entre les deux premières parties des *Principes*.

⁵⁵⁹Alquié soulève la question de l'assimilation cartésienne de la pensée à la conscience, dès son commentaire sur les réponses aux secondes objections faites aux *Méditations* (FA, T.2, 586, note 1). Alquié, en confrontant la version française à la version latine fait remarquer qu'il est question de la conscience et non seulement de la connaissance. Cependant, Alquié semble négliger le fait que la conscience avec laquelle coïncide la pensée est une conscience *immédiate* excluant les choses qui suivent et dépendent de cette pensée, d'où l'exclusion paradoxale du mouvement volontaire hors de la pensée alors même que les opérations de la volonté sont incluses dans la volonté. La *Dioptrique* a déjà soulevé ce point, lorsque Descartes appelle volontaires les mouvements de la prunelle, du fait qu'ils dépendent et suivent la volonté de bien voir, ou, encore, les mouvements des lèvres et de la langue qui servent à prononcer les paroles, du fait qu'ils suivent la volonté de parler (AT, T.6, 107-108). La façon cartésienne d'inclure la volonté dans la pensée demande donc une plus ample réflexion en ce qui concerne l'assimilation de la pensée à la conscience. Cette assimilation ne semble pas se dérouler de la même façon pour la volonté et pour l'entendement.

delà le seul entendement avant toute affirmation de la coïncidence de la pensée avec la conscience psychologique. On remarquera que, dans les *Méditations*, contrairement aux *Principes*, cette expansion n'est pas immédiate. Surtout, sa coïncidence avec la conscience psychologique n'est pas donnée initialement, comme cela arrive par les articles sept et huit, avant de se confirmer par l'article neuf, qui unit étroitement le sentir à la formulation même de la pensée.

Par ces articles sept et huit, affirmant le *cogito* et effectuant la distinction entre l'âme et le corps, la pensée s'assure par elle-même du fondement métaphysique de son existence et de celle du monde où il n'y a encore aucun corps. Nous sommes loin de la première méditation, où Descartes se trouvait dégagé de toute action (sauf du doute hyperbolique) et du monde. De plus, tout se passe comme si la deuxième et la sixième méditation se trouvaient accolées l'une à l'autre. Cependant, contrairement aux *Méditations*, le sentir s'attache ici plus étroitement à la pensée, sans qu'il soit question, pour l'instant, de la connaissance de l'âme par rapport à celle du corps. Ce n'est qu'avec l'article onze que la pensée se rend apte à dégager les principes proprement dits de la connaissance humaine. En effet, tout comme l'avait établi la deuxième méditation au sujet de l'esprit lui-même et non seulement au sujet de la pensée par rapport à l'âme, l'article onze reprend l'idée que nous pensons connaître plus clairement notre âme que notre corps⁵⁶⁰. Remarquons que la deuxième méditation ne fait

⁵⁶⁰Le titre de la deuxième méditation traduit "mens" par "esprit" et se réfère principalement à cet esprit, dans le contenu du texte, alors qu'il s'agit de mettre en évidence l'originalité de la pensée, en tant qu'elle est l'essence propre de l'âme considérée comme substance. Par contre, l'article onze traduit "mens" par "âme", en ce qui concerne son titre, mais traduit constamment "mens" par "pensée", dans l'article lui-même. Aussi, il apparaît important de prendre en compte l'équivoque que comporte la langue française, du fait que le mot "esprit" comporte aussi le sens du mot latin "animus". En ce sens, la différence entre la deuxième méditation et l'article onze apparaît comme une différence entre le processus de la mise en évidence de la pensée, en tant qu'elle caractérise l'âme, et cette pensée considérée comme un produit dont il est possible de disposer en s'y référant immédiatement pour élaborer le discours et enchaîner les raisons. Evacuant la confusion entre le latin et le français, c'est-à-dire entre "mens" et "esprit" (qui comporte aussi l'idée d'âme), Descartes,

pas tant état de cette connaissance claire de l'âme que d'une connaissance plus aisée de l'esprit. En ce sens, l'"esprit, considéré sans les choses que l'on a coutume d'attribuer au corps, est plus connu que le corps sans l'esprit"⁵⁶¹. Selon l'article onze, il s'agit de connaître plus clairement cette âme et non de connaître plus aisément cet esprit, de telle sorte que l'assimilation spirituelle de l'âme à la pensée se réfléchit en elle-même pour faire intervenir la pensée dans l'âme⁵⁶². Ainsi, à l'article onze, c'est bien l'âme (et non l'esprit) qui ne peut être rien pendant qu'elle pense alors même que cette pensée peut être celle des choses matérielles ou de toutes les autres choses, même s'il n'est pas encore question de leur existence. Le rapport entre l'âme et la pensée, que les *Méditations* analysaient de façon systématique à partir du point de vue spirituel, semble maintenant apparaître par la seule unité immédiate de l'âme pensante, comme si Descartes s'en tenait davantage au contenu de la définition qu'au terme défini⁵⁶³. Méthodologiquement, il en va de même puisqu'il n'est plus principalement question de l'entendement et de l'ordre des raisons qu'il nous faudrait connaître mais de l'enchaînement lui-même de ces raisons dans le savoir que nous en avons.

La nouvelle séquence des termes du discours et, plus encore, la séquence formelle organisant ses sous-séquences et le rapport entre ces sous-séquences

dans l'article onze, exploite la double traduction de "mens" par "âme" et "pensée" pour marquer la distance et, à partir de là, le type de rapport de la pensée, comme principe intelligent de l'âme, à cette âme. En ce sens, la pensée indique bien l'ensemble des phénomènes de l'esprit, puisque cet esprit, comme âme pensante, ne laisse plus d'autre place à l'âme que son identification à la pensée, comme *cogito* ("je pense, donc je suis").

⁵⁶¹AT, T.9-2, 103, Réponses aux secondes objections

⁵⁶²Malgré les divergences profondes entre Ficin et Descartes, nous pouvons remarquer une progression commune vers une plus grande prise en compte du rapport de la pensée avec l'âme. Par contre, une lecture homogénéisante de Descartes, réduisant tout au *cogito*, ne laisse pas apparaître cette progression, ni ce trait commun.

⁵⁶³Du moins en ce qui concerne la version française, puisque le texte latin utilise le terme "mens" et maintient dans la langue savante le terme dont le contenu, servant à le définir comme âme pensante, se trouve dans la langue vernaculaire.

apparaît particulièrement importante. En effet, c'est en s'appuyant sur sa propre connaissance de la distinction entre l'âme et le corps (article 8) que la pensée fonde sa distinction entre son pouvoir de connaître l'âme et celui de connaître le corps (article 11). Ce contexte existentiel et le pouvoir de connaître qui s'y fonde prennent appui sur l'article trois qui fait d'emblée intervenir l'action, comme l'a fait la quatrième partie du *Discours*, en signalant, dans ses toutes premières lignes, une maxime pratique issue de sa troisième partie. Par là, les *Principes* limitent d'emblée la portée du doute, contrairement aux *Méditations*.

En effet, les *Méditations* fondaient non seulement le doute de façon métaphysique, mais la méthode même⁵⁶⁴ et, à cette fin, l'entendement par lequel l'esprit connaît. Le *Discours* mettait en oeuvre cette méthode sans avoir d'autre fondement métaphysique que la démarche épistémologique avec laquelle elle se confondait. Par contre, les *Principes* disposent de cette méthode et prennent directement appui sur l'hypothèse du Dieu trompeur pour généraliser le doute, tout en se limitant à ce fondement métaphysique lui-même pour associer la tromperie à l'aspect créateur de Dieu⁵⁶⁵.

Ces trois oeuvres exploitent donc, chacune à leur façon, celui des trois fils de l'erreur qu'elles privilégient pour généraliser le doute: le songe, l'artifice

⁵⁶⁴Cependant, au sens strict la méthode n'est pas fondée métaphysiquement, au sens d'un rôle créateur. Elle l'est uniquement au sens d'un rôle conservateur, quoiqu'il faille lui reconnaître une création spécifique d'ordre méthodologique, comme nous l'avons vu avec le malin génie, avant que la position méthodologique ainsi créée se conserve par un ordre des raisons allant de la deuxième à la sixième méditation.

⁵⁶⁵La tromperie elle-même se radicalise par le problème de l'athéisme et se fait coïncider avec la conséquence d'une perte de puissance. La pensée ne va donc plus jusqu'à conférer une indépendance à la méthode sous la forme d'un doute radical engendré par le malin génie. Par conséquent, la création méthodologique reste liée à la création métaphysique et la conservation métaphysique reste dépendante de la création métaphysique. Toute la question de l'ordre des raisons, c'est-à-dire de la conservation méthodologique, se situe donc dans ce nouveau contexte. Dès lors, le sujet demeure non seulement libre en sa volonté elle-même mais il peut ne pas être trompé (en suspendant son jugement), puisque Dieu assume non seulement sa cause de lui-même mais le problème de sa négation, tant que dure l'hypothèse d'un créateur trompeur.

méthodologique du malin génie (prenant appui sur l'hypothèse subjective du Dieu trompeur) et l'hypothèse du créateur trompeur (par laquelle notre liberté se dégage hors de notre ignorance, quant à la possibilité d'un Dieu trompeur, et trouve son fondement dans le bon usage de notre faculté de connaître, que la véracité de Dieu ne saurait tromper). Or, dans chacune de ces trois oeuvres, nous retrouvons un appui épistémologique privilégié correspondant au fils de l'erreur qui a été retenu: 1. la dissociation des sens et du sentir (abordé dans la *Dioptrique*) alors que le raisonnement lui-même est sujet au doute à travers le songe, 2. l'entendement, et 3. l'enchaînement des raisons⁵⁶⁶. Voyons donc de plus près cet enchaînement des raisons.

A partir du rapport établi par la pensée entre le contexte existentiel de l'âme distincte du corps et la connaissance, Descartes, dans les articles douze et treize, fait la distinction entre ceux qui philosophent et ceux qui ne philosophent pas pour rendre compte de cette distinction entre l'âme (ce qui pense) et le corps (ce qui est étendu). Par là, il peut formuler l'exigence de conduire nos pensées par ordre, c'est-à-dire en commençant par combler notre ignorance de Dieu afin de pouvoir connaître avec certitude les autres choses. C'est donc le rapport initial établi par la pensée entre le contexte existentiel (article 8) et la connaissance (article 11) qui se trouve repris, dans les articles suivants, en ce qui concerne Dieu, et même, dans la seconde partie des *Principes*, en ce qui concerne les choses matérielles (créées par Dieu, au moyen des lois du monde, puis survenant dans le monde, selon une causalité en accord avec ces lois). En effet, le mouvement initial de la pensée se poursuit par l'inséparabilité de l'existence

⁵⁶⁶La séquence des termes correspond, grossièrement, à celle de la *Critique de la raison pure*, bien que la façon de traiter ces termes soit toute autre. Ficin est, davantage que Descartes, sensible à cette façon de faire, du fait, justement, que sa problématique est davantage concernée par cette dimension sensible et la pratique par laquelle elle se manifeste.

par rapport à l'idée de Dieu (article 14) et par la connaissance qui est proportionnelle à la perfection ontologique, celle-ci renvoyant à Dieu la cause qui fait que son idée est en nous (article 18). La seconde partie des *Principes* procède de même en rendant d'abord compte de l'existence des choses matérielles et du mouvement. Ce dernier est considéré dans le mobile lui-même (jusqu'à l'article 35) avant de l'être par l'action divine qui le cause et par les lois de la nature qui en découlent pour les choses matérielles, en particulier par la formulation du principe d'inertie. Les deux premières lois, concernant respectivement la vitesse et la détermination du mouvement⁵⁶⁷, peuvent se ramener à ce principe d'inertie.

En ce qui concerne la question divine, dans la première partie des *Principes* (articles 14 et 18), l'ordre des preuves est inversé, comparativement aux *Méditations* trois et cinq. Cet ordre inversé débouche sur la question de l'intelligible, correspondant à la quatrième méditation, à travers le problème de nos erreurs dont Dieu ne saurait être la cause (article 29) et dont nous pouvons

⁵⁶⁷On remarquera le développement analogue à celui qu'implique l'insertion de la volonté dans la pensée, que j'ai mis en évidence, de telle sorte que le mouvement humain trouve, ici, sa correspondance dans le mouvement de la nature. Ainsi, la distinction philosophique entre philosophes et non-philosophes rend différemment compte de la distinction entre l'âme et le corps, en faisant appel à la preuve ontologique de l'existence de Dieu et en y situant la connaissance de ce qui est ainsi distingué. Les principes de connaissances étant assurés, il devient possible d'aborder les principes des choses matérielles en démontrant leur existence et en mettant en évidence les lois régissant le mouvement de l'étendue à laquelle l'idée de corps s'identifie. Ainsi, le mouvement local apparaît non seulement comme un mouvement de lieu (par le changement de lieu) mais aussi et surtout comme un mouvement du lieu lui-même (puisque le corps se confond avec l'extension en mouvement). En ce sens, le monde cartésien ne peut qu'être plein afin que les différentes parties de l'extension en mouvement se remplacent les unes les autres, selon l'idée du tourbillon. Le concept fondamental de la conservation de la quantité de mouvement est presque énoncé, étant donné de tels présupposés. Cependant, pour y parvenir, il faut passer au plan métaphysique afin que Dieu apparaisse comme le fondement même de l'existence des corps, de telle sorte que l'impulsion initiale qu'il donne à l'univers se manifeste, ultérieurement, par la modification de la répartition de la quantité de mouvement ainsi mise en oeuvre. Ainsi, le principe de la conservation de la quantité de mouvement dépend de la création initiale de celle-ci qui échappe au monde, dans la deuxième partie des *Principes*. De même, le savoir cartésien se développe subjectivement en dehors de l'objectivation de ses idées de Dieu et du monde, dans la première partie.

rechercher la cause pour les corriger (l'article 31), une fois que le doute hyperbolique est levé en ce qui concerne la faculté de connaître que Dieu nous donne (article 30). Le seul trait qui semble être commun aux *Méditations* et aux *Principes*, en ce qui concerne l'ordre des raisons, réside dans le maintien de la séquence entre la troisième et la quatrième méditation à travers les articles 18 et 31. Cependant, seul le caractère formel de la séquence semble être préservé, puisque le contenu diffère, étant donné l'intervention initiale de l'action (et de la vie), par l'article trois, qui a permis de donner un nouveau sens à la liberté, dès l'article six, et à son usage en regard de la préordination divine, aux articles 39, 40, et 41. Contrairement aux *Méditations*, Descartes n'insiste pas seulement sur la volonté par laquelle nous faillissons (et qu'il faut maintenir dans les limites de l'entendement) mais aussi sur notre volonté de ne pas faillir, à l'article 43⁵⁶⁸.

Tel est l'enjeu essentiel du reste de la première partie: la possibilité de choisir la vérité, c'est-à-dire de faire un bon usage de notre raison, lors de nos

⁵⁶⁸Le sujet doit non seulement vouloir, en maintenant sa volonté dans les limites de l'entendement, pour ne plus faillir, mais aussi vouloir par cette volonté de ne pas faillir, afin d'atteindre métaphysiquement la possibilité même de l'erreur et non seulement son actualité éventuelle. En d'autres mots, Descartes cherche une certitude absolue et, cela, paradoxalement, pour rendre compte de la relativité du mouvement. Il y parviendra, dans la troisième partie, en renversant la thèse copernicienne, c'est-à-dire en niant le mouvement de la terre (article 19) et en réglant ce qui a pu opposer Galilée et le Saint-Office (article 28): la terre ne se meut pas, puisqu'elle est en repos dans le voisinage de quelque autre corps mais elle se meut, sous un autre aspect, à savoir la nature même du mouvement: "à proprement parler il n'est que le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres". A l'article 25 de la deuxième partie des *Principes*, Descartes définit le corps ou une partie de la matière comme "tout ce qui est transporté ensemble". Un exemple concret: ma voiture ne se meut pas relativement à moi, pendant que je vais d'une ville à l'autre, mais ma voiture et moi, considérés ensemble, nous pouvons être en mouvement par ce transport commun d'une ville à l'autre. Comme le fait remarquer Alquié (note un), le problème entre Galilée et le Saint-Office en serait un de langage. Descartes appelle "corps", ce complexe formé de moi et de ma voiture et c'est uniquement par rapport à un centre de référence situé à distance, comme celui de l'autre ville vers laquelle je me dirige, qu'il est dit en mouvement. C'est cette distinction entre la formation strictement conceptuelle du corps et l'énonciation téléologique (ultimement divine) du mouvement qui permettrait de dénouer la circularité décrite par Prendergast: "It seems there is a circularity here; namely, a body is said to move only when it moves as a whole, but that it moves as a whole is a criterion for saying it is a body". Prendergast, Thomas L.. "Descartes and the Relativity of Motion", p. 104, in Moyal, Georges, J. D. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*, London & New York: Routledge, vol 4, 1981, 101-109

jugements. Or, l'article un commençait en signalant que nous avons été enfants avant⁵⁶⁹ que d'être hommes et précisait que nous ne disposions pas entièrement d'un tel usage de la raison quand nous étions enfants. C'est ce problème qui réapparaît à l'article 47, en précisant que "pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement". Tout le rapport précédent entre la pensée et Dieu conduit, ainsi, à la question du corps et, par là, aux préjugés de notre enfance qui nous empêchent de bien juger, en particulier en ce qui concerne la physique. Descartes distingue deux façons de juger des choses sensibles (article 70): soit en étant trompés par ce que les choses sensibles causent en nous, à savoir les pensées confuses qu'on nomme sentiments (ceux des couleurs, par exemple); soit en évitant l'erreur par l'attention que notre entendement nous fait porter à ce qui existe en ces choses (comme la grandeur). C'est en s'appuyant sur cette distinction entre deux types de qualité que Descartes recense les principales causes de l'erreur, en particulier les préjugés de notre enfance, et se donne un fondement philosophique pour aborder les principes des choses matérielles. En effet, c'est la différenciation de la volonté qui s'exerce par celle de l'erreur, selon le type de qualité en cause: la volonté tient dans les limites de l'entendement, pour ne pas faillir sous le coup des qualités secondes que l'on attribuerait aux choses matérielles; elle se trouve aussi complétée par la volonté de ne pas faillir,

⁵⁶⁹Descartes écrit bien le mot "avant" et il adopte bien un point de vue général où le "nous" englobe autant l'adulte que l'enfant. Il ne fait donc pas de place à la présence simultanée de l'adulte et de l'enfant qui donnerait lieu à une temporalité immédiatement pédagogique plutôt qu'à la seule temporalité du rapport individuel au savoir, ce savoir servant de contenu collectivement partagé lors de cette relation pédagogique. C'est le point de vue inverse à celui de Ficin, puisque, chez ce dernier, il n'est pas possible de parvenir à une véritable connaissance de Dieu dans la vie présente mais seulement de l'aimer et d'en retirer, entre nous, le profit d'un amour platonique. Il s'agit, ici, du fondement de la différence entre l'intersubjectivité, qui demeure possible chez Ficin, et la subjectivité cartésienne qui, bien qu'elle individue un concept de l'enfant, subordonne le rapport de mutualité entre l'enfant et l'adulte, avec lequel il s'individue réellement, à ce concept.

afin de s'en tenir aux qualités premières rendant réellement compte des choses matérielles.

En ce qui concerne la seconde partie des *Principes*, nous retrouvons, à propos de ces choses matérielles, la double démarche existentielle puis cognitive que la première partie a établie, en fonction du monde, dans le rapport de la pensée à elle-même puis dans son rapport à Dieu. Ainsi, le bouleversement de l'ordre des raisons, en passant des *Méditations* aux *Principes*, trouve son principe opérateur dans cette double démarche et ne l'y trouve qu'en retrouvant, au niveau du rapport entre les deux parties des *Principes*, l'articulation essentielle des *Méditations*. C'est aussi celle de toute la démarche métaphysique de Descartes, à savoir le rapport de l'âme à Dieu, permettant de fonder l'immortalité de cette âme sur le constat qu'elle est distincte du corps, et la mise en situation des choses matérielles dans le contexte de ces choses immatérielles. La distinction entre le philosophe et le non-philosophe, lors de l'article 12 de la première partie qui permettait le passage de la pensée à Dieu, avait permis la mise en garde contre l'attribution mal à propos du sentir au corps. La distinction entre l'adulte et l'enfant, en particulier à l'article 76 de cette première partie, a fait ressortir que le philosophe préfère se fier au jugement de sa raison, lorsqu'il est en état de bien la conduire, qu'à ses sens, c'est-à-dire aux préjugés de son enfance qui dérivent de ce privilège accordé au corps. Maintenant, dans la deuxième partie, nous sommes confrontés à des choses matérielles que la pensée va considérer, soit en faisant intervenir leur individuation par l'âme, s'il s'agit du corps humain (article 2), soit sans faire intervenir aucun principe "assurant l'individuation intrinsèque des objets matériels"⁵⁷⁰, s'il est seulement question de la physique cartésienne.

⁵⁷⁰Lewis, Geneviève, *L'individuation selon Descartes*, Vrin, Paris, 1950, 59

Cependant, cette physique comporte aussi une présence discrète du corps humain lui-même et peut même accorder un statut particulier aux sens ou encore à l'intervention des mains, comme cela apparaît à travers l'analyse des articles 2, 38, 54, 60 et 63.

Dans le contexte de l'étude du mouvement rattaché au mobile (jusqu'à l'article 35) puis à son moteur divin (à partir de l'article 36), je vais préciser le rapport entre ces articles où interviennent le corps humain et l'ensemble de la physique cartésienne. En ce qui concerne ce contexte, retenons que la physique cartésienne est une physique quantitative (mathématique) exigeant d'apercevoir les corps en les assimilant à l'extension pour rendre compte de la modification de leur substance (article 4, 7). Le vide n'existerait pas et le mouvement se décrirait par des modifications de volume (article 5 et 6). Tout espace autre que l'espace intérieur coïncidant avec le corps est inexistant et relève, au mieux, de l'usage ordinaire de la langue, non du langage scientifique qui s'intéresse à la physique (articles 10 à 17). Tous les corps étant liés par leur surface, les modifications locales de volume entraînent le mouvement relatif des corps les uns par rapport aux autres (article 18-20). Ce mouvement local se produit au sein de l'étendue indéfinie du monde qui est constamment divisible et susceptible de se découper en ces modifications locales de volumes (article 21)⁵⁷¹. La matière

⁵⁷¹Comme le fait remarquer Wagner, "Descartes recognizes only two kinds of dependence between distinct entities: the dependence of all created things on God..., and that of a mode on its substance", cette dernière venant d'Aristote et n'étant pas accompagnée de la théorie de la pensée, lors de la réponse de Descartes à Aristote. Voir Wagner, Steven, J. "Descartes on the Parts of the Soul", in Moyal, Georges, J. D. (Ed.). *René Descartes: Critical Assessments*, London & New York: Routledge, vol 3, 1981, 211 and 219. Nous aurions, avec l'article 24, ce dernier type de dépendance. Cependant, en rapprochant l'article 24 de l'article 36, qui permet de tenir compte du premier type de dépendance, nous trouverions un cas exigeant de tenir compte de l'intégration des deux types de dépendance: d'une part, le corps et son étendue qui, comme attribut, se trouve en Dieu et ne comporte aucun changement (première partie, article 56), d'autre part, l'extension du corps et le mouvement, qui est un mode de cette extension par laquelle le sujet connaissant accède au corps et, ainsi, qualifie ce corps par ce mode. Le fondement métaphysique de l'automatisme du mouvement et ce type lui-même de mouvement deviennent évidents.

du monde est donc homogène et elle se meut selon le seul mouvement local, c'est-à-dire le seul mouvement que Descartes retient de la problématique aristotélicienne (article 24).

Cependant, Alquié⁵⁷² ne signale que trois des quatre mouvements d'Aristote pour cerner ce résultat cartésien: le mouvement local est le seul effectif et il se définit par la modification du lieu, la quantité demeurant constante et l'altération qualitative étant apparente. Ce quatrième mouvement, si l'on cherche à le situer, correspondrait à l'article 36⁵⁷³. Il s'agit du rapport aristotélicien entre la génération et la corruption, auquel répondrait la conception de Dieu comme créateur et comme première cause (autorisant le principe de la conservation quantitative de l'univers)⁵⁷⁴. Or, si la création et la conservation prennent la

⁵⁷²A, T.3, 168-169, note 3

⁵⁷³Alquié se contente de faire remarquer que nous avons, ici, une coupure entre les deux moitiés de la seconde partie des *Principes* (FA, T.3, 182, note 1). Pourtant, Alquié note aussi que le passage de l'analyse de la nature du mouvement à la dynamique est un passage à la métaphysique. Or, c'est lors de ce passage à la métaphysique que le quatrième type de mouvement aristotélicien semble subir sa transformation et fonder la modification des trois types de mouvement au profit du mouvement local. Ainsi, il y aurait un rapport de conséquence, chez Alquié, entre l'absence de distinction entre l'hypothèse du créateur trompeur et l'hypothèse du Dieu trompeur (FA, T.3, 94, note 1) et l'absence de la transformation du quatrième mouvement d'Aristote par Descartes (FA, T.3, 168-169, note 3). Enfin, remarquons que l'affirmation d'une disparition du malin génie au profit du Dieu trompeur (FA, T.3, 94, note 1), ne précise pas le fait que le malin génie était une création de l'imagination et, comme tel, renvoyait à la méthode (au sens mathématique), tandis que la création dont il est maintenant question est proprement métaphysique et comme telle, en impliquant le renvoi à Dieu, indique pourquoi le malin génie disparaît. C'est par l'autonomie métaphysique octroyée à l'idée de création que Descartes s'opposerait à la fois à l'aristotélisme et au thomisme, en donnant un fondement purement métaphysique aux sens avant même qu'il soit question des sens dans une physique réduite au mouvement local. D'où la double négation du passage obligé par les sens, prétendant faire parvenir quelque chose dans l'entendement, et de la compréhension analogique de Dieu à partir du sensible, qui correspondait au malin génie. C'est la seule façon, pour l'âme pensante, de se centrer en elle-même et d'élaborer ses idées à partir du mélange de celles qu'elle a de Dieu et du corps, outre celle qu'elle a d'elle-même. Ceci est possible dans la mesure où Dieu surgit à l'encontre du malin génie et où le corps surgit à l'encontre du songe dont le malin génie utilise les illusions pour me tromper. Les *Principes* intègrent donc le double rejet de l'aristotélisme, par la quatrième partie du *Discours*, dans la mesure où elle met en oeuvre le songe, et du thomisme, par les *Méditations*, dans la mesure où elles mettent en oeuvre le malin génie et son usage du songe.

⁵⁷⁴Rappelons que, dans la première partie des *Principes*, c'est l'hypothèse du créateur trompeur qui avait permis la généralisation du doute, l'affirmation de la liberté en regard d'un tel doute et le passage de l'état d'ignorance (au sujet du fait que Dieu pourrait être trompeur) à la révélation de sa véracité. Dieu est non seulement cause de soi mais aussi conservation de soi, du fait qu'il n'est pas directement atteint par le doute. Même lorsqu'il avait semblé l'être, dans les *Méditations*, c'est

place de la génération et de la corruption, c'est justement parce que ces dernières s'énoncent selon le lieu⁵⁷⁵. Créer les choses matérielles, c'est leur reconnaître l'extension comme attribut (articles 1-35) tandis que les conserver, c'est attribuer au corps les modes qui lui sont spécifiques, en particulier le mouvement, par l'intermédiaire de cette extension qui permet de rendre compte des lois de ce mouvement (article 36 et suivants). Dès lors le mouvement, quant à son aspect quantitatif, ne réside plus dans l'accroissement aristotélicien. Il demeure constant, du fait que le lieu, en tant qu'extension attribuée au corps, repose en Dieu même et, par là, conduit à la seule divisibilité de la matière sans idée d'accroissement, en accord avec la prise de position initiale de Descartes qui est complètement opposée à celle d'Aristote⁵⁷⁶. De là, peut provenir l'idée de la conservation de la quantité de mouvement et de sa répartition selon la loi du choc, après le moment de la création. C'est dans ce contexte que l'article deux

finalement le malin génie qui a porté réellement le poids de ce doute. Par conséquent, il peut aussi être cause et principe de conservation de l'univers. De même, la virginité de la raison se trouve préservée, par la liberté de la volonté qui se dresse en regard de la préordination divine du monde physique. Le problème est donc d'apercevoir le rapport du corps humain, mis en jeu par cette liberté, dans le contexte du monde physique où Dieu nous donne d'autres corps à sentir par nos sens et par rapport auxquels nous pouvons nous déterminer selon que, par ces sens, ils nous apparaissent utiles ou inutiles (voir l'article 2).

⁵⁷⁵Voir la *Physique* d'Aristote (212a) et sa *Métaphysique* (1068b 15-19), en ce qui concerne sa conception du lieu comme "limite immobile immédiate de l'enveloppe" et le rapport entre les quatre types de mouvements. Aristote n'a jamais fait du lieu (au sens de l'extension) l'attribut du corps lui-même et, surtout, il n'a pas proposé une modification du rapport entre ces lieux pour rendre compte du mouvement.

⁵⁷⁶Le point de départ divin est aussi la position de Thomas d'Aquin. En effet, ce dernier, en allant au-delà d'Aristote mais dans le cadre d'une reprise de cette problématique aristotélicienne, distingue la place formellement occupée par le corps de la place matériellement occupée: "He defines the place of the boat as the spatial relatio (Ordo) of the successive water surfaces that contact it to the whole river, which is in turn fixedly related to the heaven with its immobile centre and poles". Voir Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, New York: Cornell Un. Press, 1988, 190. Descartes interiorise dans la subjectivité l'idée d'infini que Thomas d'Aquin porte au discours de l'être, contrairement à Plotin qui le garde dans le silence de l'Un. En somme, Descartes cerne la subjectivité qui se tient en dehors d'un monde (aristotélicien) et d'un Dieu (thomiste), de telle sorte qu'elle se les représente par ses idées, en partie dans le *Discours* mais intégralement dans les *Méditations*, avant de les objectiver en regard d'un savoir, dans les *Principes*. Comme l'explique Sorabji (1988, 33), Descartes ne distingue plus l'extension des corps et l'extension spatiale et fonde la place matériellement occupée sur la possibilité d'une matière première indifférenciée sur laquelle il est possible de porter un regard entièrement libre de choisir son orientation.

prend toute son ampleur⁵⁷⁷: l'individuation formelle (et non pas matérielle) de l'âme, lorsqu'il est question du corps humain, se sent avant même que quelque chose existe pour les sens⁵⁷⁸, dans le monde physique. En ce monde physique, dont il est maintenant question, la sensation conduit à l'existence des corps avant que l'idée d'union vécue de l'âme au corps soit éprouvée⁵⁷⁹. L'enracinement radical de la métaphysique cartésienne dans les *Méditations*, par la problématique du corps humain, trouve son expression dans le monde physique lui-même, en retrouvant les lois du mouvement qui, initialement, faisait partie du *Monde*.

Cependant, ces lois du mouvement local, propre au mobile, n'apparaissent comme lois de la nature, découlant de la causalité divine, qu'en remaniant l'ordre initial des lois du mouvement que le *Monde* avait proposé. Ici, elles ouvrent réellement le chemin au principe d'inertie. Ainsi, les articles 37 et

⁵⁷⁷Je pourrai aussi, par ce retour à l'existence du sujet dans le monde, considérer, d'une autre façon, cette question de Frankfurt: "Pourquoi Descartes demeure-t-il aristotélicien dans sa manière de rendre compte de l'existence, alors qu'il est si visiblement cartésien dans sa théorie du mouvement?". Voir Frankfurt, "Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle", p.459, dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 92, 1987, 455-472. En effet, comme le souligne Frankfurt (p.458), au XVII^e siècle, l'inertie cinétique rend compte d'un corps qui continuera à se mouvoir, excepté si une force extérieure quelconque le fait arrêter. L'inertie cinétique s'oppose au mouvement aristotélicien qui cesse à moins d'être soutenu par une source de mouvement. Or, Descartes affirme que l'existence continue seulement si elle se trouve soutenue ou conservée par une source d'existence. La création continuée permet de trouver en Dieu la garantie de la poursuite de l'existence des choses créées, ce que ne peut fournir le monde. Je ne vais pas exactement répondre à la question de Frankfurt parce qu'elle ne porte pas sur la présence du sujet, ni sur les traces métaphysiques du fondement du monde. Ces dernières sont susceptibles de faire apparaître des remises en question de ce que Frankfurt a appelé l'"inertie ontologique" de Descartes, lorsqu'il qualifie sa manière de rendre compte de l'existence. Ce qui est en cause, c'est la faible capacité du sujet cartésien de mettre réellement en forme l'indépendance réciproque des éléments d'une suite temporelle pour rendre compte de l'être par lequel il veut conclure. Cette faible capacité est due au fait que le sujet cartésien est hors du monde. Cependant, il ne l'est pas complètement, malgré les prétentions de Descartes. C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

⁵⁷⁸Comme l'a établi la première méditation

⁵⁷⁹Comme l'a établi la sixième méditation. La sensation, en précédant le sentiment, considère d'emblée l'homme en rapport avec des objets extérieurs, ceux-ci incluant la considération objective du corps de l'homme et se prêtant à ce mouvement purement mécanique, avant qu'il soit question de cet homme lui-même (corps et âme) tel qu'il s'éprouve. Cependant, le mouvement (local) précédant la vie, Descartes ne parviendra pas à écrire les parties cinq et six des *Principes*, comme il le projetait, pour rendre compte de la nature des animaux et de celle de l'homme. Voir l'article 188 de la quatrième partie.

39, constituent présentement les deux premières lois de la nature et non plus la première et la troisième comme dans le *Monde*. Or, ce sont ces deux lois qui, combinées, peuvent constituer le principe d'inertie au sens moderne. Ce principe, qui sous-tend les travaux de Galilée, se formule "clairement et distinctement"⁵⁸⁰, pour la première fois, chez Descartes⁵⁸¹. En effet, Descartes ne rend pas seulement compte du mouvement des corps dans le monde, mais du monde lui-même où peuvent se trouver ces corps. Le corps humain est celui auquel l'âme est plus étroitement lié et par lequel elle intervient dans le monde, à la lumière des lois de la nature qu'elle tient de Dieu⁵⁸².

En ce sens, la liberté de la volonté humaine pourrait intervenir, à l'article 38, par le mouvement de la main qui pousse les corps, ceux-ci continuant de se mouvoir après qu'elle les a quittés⁵⁸³, ou par le mouvement de cette main qui sent la résistance de l'air, en secouant un éventail⁵⁸⁴. Cependant, l'intervention

⁵⁸⁰Mousnier, R.. *Histoire générale des civilisations, Tome IV: "Les XVIème et XVIIème siècles. Les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'Orient (1492-1715)*, PUF, Paris, 1956, p.194. Voir aussi Crombie, A. C.. *Medieval and Early Modern Science*, New York: Doubleday, 1959, pp.64-65, n.11. Cependant, comme le fait remarquer Namer, lorsque Newton élaborera sa physique, c'est à Galilée qu'il se référera constamment et non à Descartes, du fait que Galilée, même s'il ne met en oeuvre le principe d'inertie que de façon implicite, l'élabore dans un contexte expérimental. Namer, Emile, *La philosophie italienne*, Seghers, 1970, pp.140 et suivantes.

⁵⁸¹La comparaison de Mousnier entre Galilée et Descartes est intéressante, parce qu'elle fait remarquer le rapport entre la métaphysique et la physique dans la formulation du principe d'inertie. Cependant, l'énoncé de Mousnier est exagéré en ce qui concerne le rapport de Descartes à lui-même et à la physique moderne. A ce sujet, voir l'annexe de la présente thèse.

⁵⁸²Telle est la différence par rapport aux *Méditations*. Descartes ne parle plus seulement en vue de décrire le morceau de cire et de rendre compte de ses transformations lorsqu'il est approché du feu. Ce point de vue anonyme caractérisait celui qui approchait la cire du feu et cette parole traduisait la pensée de l'esprit selon la seule liberté éclairée par l'entendement. Dans les *Principes*, la liberté de la volonté engage l'homme dans le monde et la main qui meut les choses est bien identifiée, même si les exemples sont rares et peu différenciés, si l'on pense à une approche expérimentale et non seulement au vague usage de notions communes. Cependant, Descartes semble dissocier la direction qui peut être donnée au mouvement et la quantité de mouvement que conserve un corps, une fois qu'il a quitté la main par exemple, tant qu'il ne rencontre pas d'obstacles.

⁵⁸³Il n'est donc nullement question d'un *impetus*. Ceci montre bien la volonté cartésienne de ne pas introduire de principe métaphysique dans la physique et l'exigence de modifier le langage scolastique qui attribuerait indûment aux choses matérielles ce qui appartient à l'homme.

⁵⁸⁴Ce point est encore plus important que le précédent, puisqu'il ne s'agit pas tant d'expliquer le mouvement que l'interruption du mouvement, ce qui exige d'attribuer à l'air la cause de l'arrêt du mouvement plutôt que la cause du mouvement, comme dans l'*impetus*, et de rendre compte de la

de la liberté introduirait *a priori* la possibilité d'une modification de la direction du mouvement et devrait répondre à un besoin d'expérimentation, au niveau physique, qui ne se résorberait pas dans le problème mathématique d'une figure géométrique indiquant un changement d'orientation⁵⁸⁵ produit seulement *a posteriori* par la rencontre d'autres corps. Cet article 38 pourrait donc permettre de confirmer expérimentalement, en réalisant le mouvement, la première loi énoncée par l'article 37, à savoir que chaque chose demeure en l'état où elle est, pourvu que rien ne change cet état. Or, la dissociation entre la direction, qui peut être initialement donnée au mouvement, et la conservation de la quantité de ce mouvement, une fois que le corps a quitté la main par exemple, donne une autre orientation au rapport entre les lois du mouvement et permet d'isoler cette quantité de mouvement. Cet article 38 laisse alors apercevoir que c'est la rencontre avec les autres corps, comme l'air, qui en modifiera la trajectoire initiale, ce que l'article 39 exprimera par une seconde loi de la nature, à savoir que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite, puisque la courbe provient de la rencontre des autres corps. Cette présence humaine (article 38), au cœur même du principe d'inertie (articles 37 et 39), n'est pas accidentelle. En effet, la physique cartésienne se fonde sur l'idée d'une expérience commune et d'un meilleur usage du langage que celui du langage ordinaire, pour en rendre compte⁵⁸⁶. Comme le fait remarquer Gilson, la

modification des résistances, dans l'étude du mouvement, en s'appuyant ultimement sur l'immutabilité divine. En effet, l'interruption du mouvement implique non seulement le rapport de la main au corps qui est mû mais de ce corps lui-même aux autres corps du monde, d'où l'idée de la nature, des lois de celle-ci et de Dieu comme cause première d'où dérivent ces lois. L'idée de résistance fait intervenir l'idée de la relativité puisque le rapport entre les corps se modifie localement. Pour qu'il soit question d'un seul corps, c'est-à-dire, selon l'article 25, de tout ce qui est transporté ensemble, il faut utiliser les lois du choc et considérer que ce qui résiste au mouvement d'un corps, mais sans l'arrêter complètement, est transporté avec lui et forme un nouveau corps.

⁵⁸⁵Sur le problème de la réduction de la physique à la mathématique et sur celui de la formulation de la conservation de quantité de mouvement, par mv plutôt que mv^2 , voir Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, 101 et 397, note 136

⁵⁸⁶Le problème posé par cette façon de faire réside dans la question du rapport de ce langage à l'action. Résoudre des différences de langage, ce n'est pas résoudre des différences d'action où il s'agit, en même temps, de prendre la parole et de donner lieu à de telles différences de langage qui

physique cartésienne est une physique du sens commun et elle "n'a pas pour objet immédiat la découverte de faits nouveaux, mais l'explication des phénomènes sensibles les plus connus"⁵⁸⁷. Il y a donc non seulement une présence humaine dans la physique cartésienne mais une modalité particulière de cette présence. La vie ordinaire et la physique cartésienne semblent étroitement intégrées l'une à l'autre.

Ainsi, à l'article 54, Descartes prend appui sur le fait que les qualités de la dureté et de l'état liquide se rapportent aux corps pour justifier que "nous devons, premièrement recevoir le témoignage de nos sens"⁵⁸⁸ lorsque nous cherchons en quoi consiste la nature de ces différents types de corps. Il s'agit non seulement de sentir les corps en tant qu'ils existent malgré la difficulté de les connaître entièrement tels qu'ils sont, ce qu'avaient déjà réalisé les *Méditations*, mais de les sentir effectivement tels qu'ils sont, ce qu'apportent les *Principes*. Cet appel au témoignage des sens se fonde donc dans la référence à la qualité des corps, qui permet de les nommer tels qu'ils sont, et non dans la référence à l'attribut lui-même de l'étendue qui dépend de la substance corporelle⁵⁸⁹. Il n'est

deviennent alors susceptibles d'une telle résolution des différences de langage, sinon immédiatement, du moins dans le repos du retrait. Encore faut-il ne pas sombrer dans l'illusion que toute action deviendrait alors un lieu d'application des données formées spéculativement. En ce sens, le débat concernant le rapport entre la métaphysique et la morale reste ouvert, en particulier en ce qui concerne la question de la technique que Ficin a valorisée à travers l'artisan.

⁵⁸⁷Gilson, Etienne, *René Descartes, Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987, 455

⁵⁸⁸Alquié (FA, T.3, 205, note 4) a bien raison de s'étonner d'un tel propos chez Descartes. Comme il le signale, "ceci est dû au fait qu'il y a une certaine continuité entre la sensation et l'imagination de l'espace, imagination que Descartes a toujours considérée comme nécessaire à la représentation, et donc à l'intelligence de l'espace lui-même". Par contre, comment comprendre que Descartes vienne de réintroduire le point de vue aristotélicien qu'il ne cesse d'exclure, si ce n'est parce que la manière d'être du sujet et, par elle, toute la question de l'existence n'est pas bien dégagée de celle du mouvement? Cette question existentielle, comme l'avons vu avec Frankfurt, s'effectue de manière aristotélicienne. En effet, Descartes semble avoir remis en question la physique qualitative mais non l'approche qualitative de la physique quantitative.

⁵⁸⁹Cette distinction entre la qualité et l'attribut a été faite à l'article 56 de la première partie. Il s'agit de la distinction entre le rapport des modes à leur substance et le rapport de l'attribut de cette substance à Dieu, cet attribut servant d'intermédiaire entre la substance et les modes, du fait que c'est par lui que s'exerce la connaissance. Cependant, dans l'exemple étudié, une rupture apparaît

question ni de la nature corporelle, ni de l'étendue par laquelle nous nous représentons cette nature corporelle mais de la réalité du mouvement (et du repos) qui se manifeste à l'intelligence par le rapport entre les parties en lesquelles se divise cette étendue. Et voici ce que nous enseignent les sens, lors du mouvement de nos mains, :

"les parties des liquides cèdent si aisément leur place qu'elles ne font point de résistance à nos mains, lorsqu'elles les rencontrent; et qu'au contraire, les parties des corps durs sont tellement jointes les unes aux autres, qu'elles ne peuvent être séparées sans une force qui rompe cette liaison qui est entre elles"⁵⁹⁰.

Cette force de liaison est le repos (article 55). C'est donc un rapport entre la force de mouvement et la force de repos qui est en jeu, lorsque nos sens témoignent de l'effet de nos mains, pendant qu'elles interviennent sur les corps, et lorsque ces mêmes sens nous permettent de distinguer les qualités respectives correspondant à ces types de forces: l'état liquide et la dureté. Du

entre le fait de nommer les choses telles qu'elles sont et leur fondement qui repose dans la substance corporelle. Cette rupture n'est autre que l'espace lui-même, c'est-à-dire l'attribut de l'étendue, qui se trouve entre les deux et qui se donne matériellement comme essence du corps. Or, l'âme s'y trouve engagée par les sens, de telle sorte que la libre attribution de la matière et de l'extension à l'âme "n'est autre chose que la concevoir unie au corps", AT, T.3, 694, Lettre à Elisabeth, datée du 28 juin 1643. L'âme pensante, trouvant son point de contact dans la glande pinéale, le prototype de la vue ne suggère plus seulement l'idée de l'intuition caractérisant l'entendement mais il la suggère là même où il serait question du toucher, pour rendre compte de la séparabilité ou de la non-séparabilité des corps, selon qu'ils sont liquides ou durs. Ce rapport est l'inverse de celui que Ficin établit, puisque, pour lui, c'est dans le toucher de l'artisan, en particulier par le miroir qu'il produit, que la vue vient s'inscrire, tout comme il inscrit l'intellect dans l'intégration entre la vie et la volonté. En ce sens, en passant de Ficin à Descartes, le rapport entre la vie et le mouvement (local), qui privilégiait la vie, privilégie maintenant le mouvement. Descartes n'a pas réussi à repenser la vie sans l'assimiler au mouvement tandis que Ficin a bien fait place à la vie, d'une façon moderne, mais sans disposer de la formulation moderne de la question du mouvement.

⁵⁹⁰Article 54. Par contre, le toucher ne semblera pas être autre chose que la divisibilité même du corps humain, lorsque l'article 63 soulignera l'état davantage liquide que solide de la main. Ainsi, dans le corps solide, les parties s'entre-touche sans être en action pour s'éloigner les unes des autres, de telle sorte que l'étendue semble mieux faire apparaître son irréductibilité à la divisibilité. C'est donc l'essence elle-même des corps (et la métaphysique) qui est en cause par ce problème de physique. De l'étendue au solide puis à la non-séparabilité propre à certains corps, surgit l'idée d'une force de repos et la restriction de la relativité du mouvement. En effet, le principe explicatif de la relativité doit alors être partagé avec cette force de repos. Une telle force de repos est absente de la problématique de Ficin qui, au contraire, ne conçoit qu'une seule et unique attraction universelle, par l'amour.

corps à la main puis aux sens, nous apercevons que la main, comme force extérieure au corps sur lequel elle intervient, est une cause communiquant sa réalité à son effet (article 60), comme Dieu le fait pour l'ensemble de l'univers par le principe d'inertie. Du fait qu'il ne peut pas y avoir plus de réalité dans l'effet qu'il y en a dans la cause, il ne peut y avoir plus de vitesse dans le corps qui reçoit le mouvement que dans la main ou le corps qui lui en donne. Le problème, c'est que la main est elle-même un corps davantage liquide que solide (article 63) et qu'elle peut rencontrer des corps si durs qu'ils ne peuvent pas être divisés par notre main même s'ils sont plus petits qu'elle, du point de vue de leur volume global. La main, en étant liquide, se définit par des parties déjà séparables entre elles, de telle sorte que c'est seulement par celles-ci que la main agit sur les corps durs. Le rapport entre le corps humain, à travers la main, et les corps du monde physique apparaît donc comme un rapport entre l'état fluide et l'état solide des choses.

Rappelons, avec les *Méditations*, que l'âme n'apparaît comme principe d'individuation qu'en regard d'un tel corps, essentiellement séparé jusqu'en lui-même, à savoir le corps humain. De même, par les sens, l'âme sent les corps qui se trouvent dans le monde et qui s'y conforment aux lois naturelles, sans que ces corps bénéficient de façon intrinsèque d'un tel principe d'individuation. Or, le principe d'individuation du corps humain par l'âme coïncide avec la divisibilité générale de tout corps, à travers le mouvement davantage liquide que solide de la main, tandis que, dans le monde, se définissent non seulement les corps (humains et non humains), selon la possibilité de leur individuation, et les types de corps (liquides, solides), selon leur type de mouvement, mais les différents modes de rencontre entre les différents types de corps, selon la loi du choc.

Cette loi du choc, c'est la troisième loi de la nature (article 40), celle qui exprime le principe de la conservation de la quantité de mouvement, non pas telle qu'elle est initialement mise en oeuvre par Dieu, alors qu'elle pourrait être déterminée différemment, mais telle qu'elle reste extérieure à Dieu, sinon telle qu'elle est conservée après la création du monde. "Après", c'est-à-dire selon notre perspective humaine qui, chez Descartes, reste hors de ce monde comme elle l'est par rapport à Dieu. Or, la physique moderne n'admet pas cette loi, qui révèle la limite radicale de la problématique cartésienne: la définition du corps par l'étendue fait abstraction du rapport entre les corps à travers lequel le corps se définit, de telle sorte que le choc s'énonce en mettant en jeu la réduction de la relation entre les corps à leur étendue, celle-ci étant conceptuellement formulé par tout ce qui est transporté ensemble⁵⁹¹. En effet, dans la problématique cartésienne, l'inertie n'implique pas une modification de masse mais uniquement une modification d'extension, celle-ci impliquant une modification locale de la distribution de la matière, dans le contexte de la conservation de la quantité de mouvement et non dans le contexte de la conservation de la quantité de force à l'origine de ce mouvement. La perception cartésienne des qualités, par les sens, ne laisse pas de place à la différenciation actuelle des types de forces alors qu'elle se présente à travers celle de ces qualités. Par conséquent, Descartes ne retient du mouvement effectivement accompli que sa trajectoire plus ou moins courbe résultant de la rencontre avec d'autres corps et il relie téléologiquement la tendance locale et instantanée du mouvement, essentiellement linéaire, à la création continuée de Dieu qui la conserve ainsi. La physique des corps durs correspond à la conception mathématique de ces corps comme des points et

⁵⁹¹Ce problème se pose de nouveau dans une lettre à Morus, le 15 avril 1649. Descartes écrit: "Bien que dans l'étendue je comprenne facilement la relation mutuelle des parties, je crois cependant percevoir très bien l'étendue sans penser du tout à la relation mutuelle des parties". Voir Descartes, René. *Oeuvres et lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris, 1963, p.1333.

conduit à la considération de la quantité de mouvement comme d'une chose indépendante de la relation entre les corps qu'implique le choc, puisqu'il s'agit d'une répartition de ce qui est transporté ensemble, en formant une même étendue.

Descartes ne pense donc que des rapports entre différentes propensions des corps à se mouvoir en ligne droite, de telle sorte que ce mouvement courbe, lié à la rencontre d'autres corps, y serait réductible. Il s'agit des différents types de vitesse qu'illustre la différence de séparabilité, qui permet, elle-même, de faire la distinction entre le corps liquide et le corps solide. Il n'est pas question d'une modification de cette vitesse, qui impliquerait des accélérations, des décélérations, des transformations de la surface des corps, lors du choc, pour rendre compte des rebondissements et des amortissements... Il n'est pas non plus question d'une prise en considération du fait que la détermination du mouvement (se transformant dans les rebondissements et les amortissements) fait partie du mouvement au lieu d'en être séparée comme dans les deux premières lois cartésiennes de la nature.

Il n'est pas plus question d'une temporalité variable introduisant des temps de délai là où Descartes ne propose qu'une temporalité instantanée lui permettant de présupposer la linéarité du mouvement comme règle générale du mouvement... En somme, en privilégiant la conservation de la quantité de mouvement plutôt que la détermination variable⁵⁹² de la force produisant ce

⁵⁹²Cette détermination est variable, puisque le sujet intervient pour estimer la force qui détermine le mouvement. Cette détermination variable tient dans l'affirmation que "le résultat de chaque regard de Dieu est une substance". Voir Boulab-Ayoub, Josiane, "Descartes face à Leibniz sur la question de la substance", p.249, *Philosophiques*, 1984, vol XI, no 2, pp.225-249. Le sujet ne garde plus son idée de lui-même hors de son idée de Dieu, pas plus qu'il ne la garde hors de son idée du monde et de ses lois. Ainsi, Leibniz s'oppose à Descartes en apercevant que "la force doit être estimée par la quantité de l'effet qu'elle peut produire" et non par la vitesse qui peut être

mouvement, Descartes s'appuie sur le produit de l'étendue par la vitesse et non sur celui de la masse par la modification de la vitesse. Aussi, à l'article 40, il réduit la réciprocité mutuelle des corps à l'homogénéité des lois du choc qu'autorise l'assimilation du corps à l'étendue. Sans celle-ci le corps n'existe pas. Ainsi, Descartes fait un usage indifférencié de l'idée de corps, puisqu'il transpose au niveau du rapport entre les corps cette idée elle-même de corps, du fait qu'il a défini le corps, à l'article 25, par tout ce qui est transporté ensemble. En effet, par exemple, le fait qu'un corps ait plus de force à se mouvoir en ligne droite qu'un autre implique qu'il meut avec soi cet autre corps et perd autant de mouvement qu'il lui en donne lors de leur rencontre. L'idée de corps s'emploie indifféremment autant au niveau de chaque corps que du nouvel ensemble qu'ils forment lors de leur rencontre. L'idée de corps semble, à la fois, se confondre avec l'idée de la dureté des corps et nous conduire à l'idée de l'extension, au

donnée à un corps. Voir Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique*, (1685), 5ème éd, Edition collationnée avec le texte autographe, présentée et annotée par Henri Lestienne, Vrin, Paris, 1967, p.56. Ceci implique un déplacement de l'image qui passe de la physique à l'âme, puisque ce ne sont plus le corps et les sens qui sont le lieu de l'erreur mais bien l'âme elle-même qui, par son étendue, "enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions" (idem, 41). L'aperception prend la place du malin génie, puisque, dans la présence spirituelle à soi, c'est l'âme elle-même et non la seule pensée qui, dans son rapport au corps, attribue "à d'autres choses comme à des choses agissant sur nous ce que nous apercevons d'une certaine manière" (idem, 49). Cette substitution de l'aperception au malin génie semble ouvrir le chemin à la distinction kantienne entre la raison et la régulation des représentations par l'entendement. Car, rappelons-le, l'intégration de la négation de Dieu, lors de l'hypothèse du Dieu trompeur, à l'affirmation du malin génie, lorsque celui-ci se substitue au vrai Dieu, rend possible le fondement métaphysiquement du statut représentatif de toutes les idées que la pensée peut, ultérieurement, formuler par son entendement. Or, la position de Leibniz n'est pas sans rapport avec celle de Ficin. Ainsi, Schmitt a fait remarquer que la *prisca theologia* (ou *prisca philosophia*) de Ficin, comme tentative de produire l'harmonie à partir de la discorde ou l'unité à partir de la multiplicité, pourrait avoir inspiré la *philosophia perennis* de Steuco, tandis que Leibniz est le premier "to speak of *philosophia perennis* without specially referring to Steuco as the author of the notion". Voir Schmitt, Charles B., "Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz", p. 532, in *Journal of the History of Ideas*, 1966, 27, 505-532. Un paradoxe semble alors s'instaurer. D'une part, l'idée de la *philosophia perennis* se fonde dans la croyance que certains thèmes particuliers se poursuivent de façon récurrente à travers l'histoire de la philosophie, en supposant que certaines vérités perdurent et peuvent être reconnues dans les écrits philosophiques de toutes les périodes. D'autre part, la filiation historique, à l'origine de cette idée, est négligée, au profit d'un intellectualisme. C'est bien à cette attitude que répond Kant, en la renversant, puisque pour lui "the intellect is really just a cognitive power whose objects are *not* sensible", comme le fait remarquer Buroker, J.V., *Space and Incongruence. The origin of Kant's Idealism*, Dordrecht: Holland/Boston: U.S.A., London: England, D. Reidel Publishing Company, p.104

sens dynamique qu'elle prend par le mode du mouvement dans la physique. Ainsi, le rapport de l'attribut, qu'est l'étendue, à la substance corporelle s'appuierait, dans le domaine sensible, sur le privilège accordé au corps dur. L'existence de ces corps durs s'assimile plus facilement au point mathématique et, dans ce contexte, la représentation de la rencontre des corps s'opère selon la réduction de leur relation à l'essence de l'étendue.

De même, comme exemple inverse, nous pouvons remarquer la transposition de l'extension dans la divisibilité lors de la rencontre du corps dur avec le corps mou. En effet, Descartes, à l'article 40, postule le transfert du mouvement du corps dur au corps mou, lors de la rencontre du premier avec le second, ce qui signifiera (à l'article 54) la plus grande divisibilité de ce corps mou en parties qui se meuvent séparément, comme cela arrive avec les corps davantage liquides que durs. Le mouvement étant avant tout linéaire, la perte de mouvement se confond avec cette perte de la linéarité et si Descartes lui substitue la communication du mouvement, pour qu'il y ait conservation de la quantité de mouvement, c'est bien parce qu'il ne cherche pas à rendre compte *du fondement physique* du mouvement courbe (particulièrement lié au corps liquide) sans le réduire au présupposé du mouvement linéaire (particulièrement lié au corps dur). En effet, dans la physique moderne, il apparaît que si le principe d'inertie se fonde sur le mouvement linéaire, cela n'implique pas nécessairement que cette linéarité soit le principe général d'explication, puisque la droite s'y définit comme une courbe à courbure nulle.

Avec les *Principes*, nous touchons une différence fondamentale entre Descartes et la Renaissance, en particulier Ficin. La raison naturelle s'y démarque de la religion naturelle que proposait Ficin. En effet, pour Ficin

l'intelligence humaine est divine, comme le lui suggère Platon, et, paradoxalement, elle s'établit en fonction des idées (ou intelligibles angéliques) qui sont en Dieu et non en elle-même. Le rapport immédiat de l'homme à Dieu, que propose le christianisme, se trouve donc mis sous tension: l'âme est bien en rapport direct avec Dieu mais en faisant de l'intelligence et de l'être une même chose en Dieu, Dieu étant l'Un auquel s'unit une vie de l'âme qui est le premier et intime mouvement de l'être. En ce sens, l'intelligence est avant tout la réflexion de la vie sur son être (bien que l'amour unisse plus rapidement l'intelligence à la divinité que la connaissance mise en oeuvre par cette intelligence). C'est ce qui est l'objet spécifique de *Quaestiones quinque de mente*. Par contre, Descartes énonce explicitement que l'être ou l'existence de cette pensée est son premier principe (non pas une même chose, surtout si elle est placée en Dieu lui-même). Ainsi, il garde clairement l'entendement dans les limites de la connaissance humaine. Il peut aussi donner une ampleur insoupçonnée à la créativité humaine qui apparaît déjà avec l'artisan, chez Ficin. Descartes n'énonce pas seulement le rapport entre le créateur et la créature et l'imitation du pouvoir créateur que cette créature pourrait exercer en s'inspirant de la nature issue de Dieu. Descartes doit constamment innover pour se dégager, à la fois, du scepticisme et de l'athéisme. Or, ce double obstacle pose constamment le problème initial du songe et de l'usage du songe. En ce songe, se trouvent inscrits non seulement la vie mais aussi le monde à travers lequel l'âme pensante y accède par les sens avant d'y éprouver son union. Les *Principes* ont principalement accentué cette intervention du monde entre l'âme et la vie et ont ainsi contribué à cerner la spécificité de la pensée et du monde, selon le sens ordinaire qu'il partage avec la vie. Telles sont certaines différences importantes entre les positions métaphysiques respectives de Ficin et de Descartes.

Cependant, les différences concernent aussi la dimension physique. Pour Ficin, il y a le même rapport entre l'âme et les membres qu'entre l'art et les outils, l'aptitude des outils au mouvement étant variable tout comme l'est la vigueur des membres dans l'âme. Ainsi, l'union de l'âme à Dieu sert de modèle au rapport de l'âme aux membres et celui-ci se prolonge par le rapport de l'art aux outils, qui s'exercent sur la nature issue de Dieu. Par contre, Descartes fonde sa physique sur le concept de corps et utilise celui-ci à tous les niveaux de la réalité physique, d'une façon indifférenciée. Dieu reste hors du rapport entre l'homme et la nature, du fait que la liberté de l'homme correspond à celle de Dieu, qui préordonne l'univers, et que le monde, une fois créé, suit ses propres lois et implique le corps humain comme tout autre corps. Le dualisme entre le corps et l'âme prend donc une nouvelle portée, par ce double accent faisant davantage ressortir la pensée et l'usage indifférencié du mot corps, qui permet de réduire la relation entre les corps à l'étendue caractérisant le monde lui-même. La rupture de l'âme du monde entre l'âme, d'une part, et le monde, d'autre part, est consommée. Cependant, elle empêche aussi Descartes de penser la relation 1. liant les corps ensemble, 2. contribuant à la définition même de ces corps et 3. s'infléchissant selon le corps que fait apparaître la transformation de la relation. En effet, l'étendue englobe la relation mutuelle des parties et Descartes a toujours envisagé la question des sens avant celle des corps, dans son doute métaphysique. Aussi, c'est à travers les sens que l'âme pensante sent et, par là, aborde la question du corps au niveau même de sa physique. Ainsi, la physique qui s'énonce mathématiquement peut conduire à l'absence de besoin d'effectuer la démarche expérimentale, en physique, du fait que l'esprit peut se satisfaire de la preuve mathématique qui impliquerait aussi la preuve physique.

En ce sens, contrairement à Ficin, le rôle de l'intellect sert davantage à établir la distinction entre lui-même et les sens qu'à les comparer, ce qui donne un tout nouveau sens à la distinction de la raison par rapport au sensible et aux rapports que cette raison y établit. Ainsi, l'idée cartésienne du corps, comme l'ensemble de ce qui est transporté ensemble, rejoint non seulement l'idée de la divisibilité du corps mais l'idée d'une plus grande différence, par exemple, entre l'homme et les bêtes qu'entre les hommes eux-mêmes, ce qui exige, à la fois, de faire appel à l'imagination, dans l'usage mathématique de la raison, et d'exclure la fantaisie qui permet, au contraire, une plus grande différence entre les hommes qu'entre les hommes et les bêtes. Ainsi, Descartes peut refuser la comparaison entre l'âme et les animaux pour connaître la liberté humaine et, par là, préserver le lien de l'âme à Dieu et celui de l'animal au monde. Le concept de corps humain, le concept de corps animal ou celui de corps strictement physique deviennent possibles mais la prise en compte des différences internes et la précision du raisonnement, qui pourrait être exigée au terme de la division, se trouvent fondamentalement perdue. D'ailleurs, les *Principes* ne fournissent pas les cinquième et sixième parties qui auraient porté sur la nature des animaux et celle de l'homme, en somme sur le problème de la vie et sur celui du rapport de l'homme à celle-ci. Ce qui apparaît, ici, ce sont, à la fois, le point de départ inverse que Descartes adopte, comparativement à Ficin, mais aussi les forces et les lacunes qui en découlent, pour la modernité.

Ainsi, chez Descartes le corps et l'association des corps deviennent équivalents et ne représentent, respectivement, que différents aspects du même concept de corps, à savoir son étendue et sa divisibilité, la première ayant préséance sur la seconde. C'est à cette distinction que correspond la distinction entre l'imagination et les sens, puisque l'imagination permet une représentation

de l'espace qui peut s'adjoindre à l'intelligibilité de cet espace, du fait qu'elle opère en l'absence de l'objet, tout comme les sens donnent au sujet l'objet auquel se rapportent les qualités secondes, en particulier le dur et le liquide. Chez Ficin, imagination et sens peuvent s'articuler par la fantaisie, puisque celle-ci opère comme l'imagination mais en présence de l'objet, comme la sensation. Or, Descartes identifie la fantaisie à la glande pinéale et en fait le sens commun par lequel s'exerce la détermination que l'âme communique au mouvement automatique du corps et/ou par lequel l'âme reçoit ce mouvement, tel qu'il lui est communiqué par le rapport entre l'imagination et les sens⁵⁹³. Il n'y a donc pas, chez Descartes, d'exercice rationnel de la fantaisie et, par elle, d'une raison passive, comme chez Ficin. En effet, pour Descartes, le jugement s'exerce uniquement par l'entendement en rapport avec le complexe imagination-sens et non par la fantaisie elle-même qui impliquerait des jugements se définissant comme tels par leur rapport avec des singuliers, considérés en eux-mêmes, et non plus avec des universaux se reconnaissant dans ces singuliers. Dans la mesure où le jugement est un acte spirituel, c'est l'idée même d'acte qui diffère, ici, profondément et qui engage la conception même de l'homme. Ficin ne nous parle que de l'immortalité de l'âme, dont la preuve serait dans la démonstration de sa place centrale dans l'univers, cette place découlant de son union vitale à Dieu et de l'absence de nécessité de prouver l'existence de Dieu. Descartes nous amène à nous appuyer sur l'existence de Dieu et à prouver la distinction de l'âme par rapport au corps pour prouver l'immortalité de l'âme, sans pourtant sentir le besoin d'en parler, puisqu'il s'agit d'une conséquence des deux premiers points. Il n'est donc pas question du monde physique, sinon par son extériorité à ce rapport intime entre l'âme pensante et son idée de Dieu. Ce

⁵⁹³Pour la distinction cartésienne entre la fantaisie et l'imagination, voir Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*. Vrin, Paris, 1987, pp.420-421.

monde est senti, car il est créé par le même auteur que celui de l'âme pensante qui le sent. Or, cet auteur a non seulement établi les lois de ce monde, il les a données, de façon innée, à cette âme pensante. Le corps auquel elle est intimement unie, en ce monde, en porte la trace, faute d'en être le signe. Et cette présence du corps humain, par laquelle s'aperçoit fugitivement l'âme pensante, est discrète, lorsque, ici et là, se constitue cette trace essentiellement métaphysique.

CONCLUSION

COMPARAISON ENTRE FICIN ET DESCARTES

1. Une définition symbolique de l'homme

Suivant Kristeller et Allen, nous sommes partis de l'idée d'ordre pour rendre compte de la situation de l'âme ficinienne dans la hiérarchie universelle. Cependant, avec Cassirer nous avons remis en question le présupposé épistémologique qui conduit à privilégier une telle idée d'ordre et à mettre en évidence l'idée de l'amour, en particulier dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*. De plus, en prêtant attention au fait que l'Un se confond avec l'Amour divin et donne la vie, nous avons retracé le triple mouvement par lequel la vie de l'âme raisonnable insuffle son dynamisme à la *Théologie platonicienne*. De l'âme située au centre de l'ordre universel, nous sommes passé à son cheminement rationnel vers l'illumination divine, puis au rapport de cette âme à elle-même, par sa raison, dans la vie présente. Les rapports humains étant particulièrement importants dans la vie présente, nous y avons découvert un lieu privilégié de l'expression de l'"affectivité", comme dans la souffrance que Ficin peut éprouver, lors de la communication de la vérité. Ordre, dynamisme et affectivité, telles nous ont semblé être les trois dimensions de ce que nous avons appelé la symbolisation, chez Ficin.

De même, en reprenant la distinction de Gouhier entre l'hypothèse du Dieu trompeur et le malin génie, nous avons systématiquement repensé son rôle en cernant davantage ses articulations avec le songe. En effet, le songe n'apporte pas seulement une équivalence entre des sens trompeurs et la folie, il permet le rapport analogique entre l'usage privilégié des sens, en vue de connaître, et la liberté qui n'est alors qu'un songe. En ce cas, la situation centrale de l'hypothèse du Dieu trompeur ne sert plus seulement à résoudre, à partir de la première méditation, la difficulté de la question ontologique qui se pose entre les

troisième et cinquième méditations, comme l'a tenté Moyal, en prenant part au débat entre Gouhier et Gueroult. En effet, l'intégration de l'acquis du songe à l'hypothèse du Dieu trompeur et l'annonce qui y est faite du malin génie, a fait apparaître non seulement la structure du doute mais la vie ordinaire qu'il fixe, par sa persistance en lui-même, comme doute, afin de ne pas se laisser entraîner vers cette vie ordinaire. De cette façon, l'ordre des raisons, en s'élaborant de la deuxième à la sixième méditation, effectue l'archéologie de la réalité en remontant du malin génie, vers l'hypothèse du Dieu trompeur puis vers le songe, ce qui libère finalement la vie ordinaire. Et il s'agit bien d'une archéologie de la réalité et non du seul savoir, car cette réalité a été initialement fixée par le doute afin d'en permettre autant l'intériorisation spirituelle que de préparer le retour à celle-ci à travers les différentes phases d'amointrissement du doute.

En ce sens, il est crucial, pour le propos de la présente thèse, de remarquer les modifications du statut accordé au songe, en particulier au niveau de la première méditation. L'énoncé d'une liberté imaginaire, selon laquelle la liberté ne serait qu'un songe, résume les trois fils de l'erreur mis en oeuvre par la première méditation et ne se trouve explicitement que dans la version française. Cependant, il s'agit d'un usage analogique du songe qui ne nous situe plus au niveau du songe comme tel, mais nous introduit déjà à l'esprit qu'énoncera explicitement la deuxième méditation. Il n'en va plus de même avec les trois fils de l'erreur. Ainsi, l'artifice méthodologique du malin génie n'autorise qu'une suspension du jugement, une fois qu'il a rappelé l'illusion véhiculée par le songe, du fait qu'il en serait la cause, c'est-à-dire celui qui s'en sert pour surprendre ma crédulité. L'hypothèse subjective du Dieu trompeur permet d'intégrer l'acquis du songe au questionnement portant sur Dieu. Ceci est ultérieurement précisé par la version française, en y introduisant les sentiments

que je pourrais néanmoins avoir des choses sensibles même si Dieu n'en n'avait pas créées. Le songe lui-même s'est intensifié, comparativement au *Discours*, en introduisant la folie (la déraison plutôt que l'erreur de raisonnement) entre les sens et les rêves et en faisant du sommeil une hypothèse permettant de soumettre mon propre corps au doute et d'en tirer, à la façon des peintres, ce que je peux m'en faire imaginer par les sens. Comment serait-il possible de penser, par exemple, la sixième méditation sans cette intensification du songe, lors de la première méditation? En somme, par le songe, mon corps, même s'il n'a rien à voir avec la réflexivité inhérente à ma subjectivité, porte déjà toutes les traces de cette présence réflexive à soi et seul un passage radical de la déraison (lié à ce corps par les sens) à la raison (liée à l'âme par la pensée) nous tire autant hors de l'erreur qu'il peut nous situer dans la vérité. Cette quête de certitude, telle qu'elle vient d'être formulée, est l'objet même des *Méditations métaphysiques*.

En comparant Ficin et Descartes, nous assistons, maintenant, à une inversion du rapport entre les trois dimensions de la symbolisation. Nous ne passons plus de 1) l'ordre au 2) dynamisme puis à 3) l'affectivité, comme chez Ficin.

Premièrement, nous assistons, au contraire, à un déplacement de l'ordre, qui est implicite dans le doute et qui ne s'explicite dans l'ordre des raisons qu'en affirmant aussi l'ordre des choses initialement fixées par ce doute. Or, l'ordre des raisons ne s'instaure que dans la mesure de la disparition du malin génie. En effet, la pensée ne s'affirme qu'à l'encontre de lui et l'ordre des raisons ne peut se produire que dans ce contexte, dans les *Méditations*.

Deuxièmement, le nouveau dynamisme ne peut pas résider, du moins métaphysiquement, dans la vie, puisque celle-ci est suspendue, présente seulement de façon résiduelle et indépendante par rapport à cette métaphysique. L'entendement, lui aussi, demeure passif par rapport aux idées qui s'enchaînent en lui. Il reste la raison, par laquelle s'effectue le contrôle des pensées, et le caractère représentatif des idées en cause. Cette raison, en nous rendant humain, peut aussi rendre humaines les idées scientifiquement intuitionnées par l'entendement, alors que la conception matérialiste de la vie procure, à la fois, ce que ces idées représentent par les sens et la possibilité de la distinction intellectuelle de ces idées par rapport à ce qu'elles permettent de représenter ainsi. Et c'est l'intensité du doute, en particulier celle du songe en tant que rapport du doute à la vie et en tant qu'il est différemment repris à travers les différentes phases du doute, qui autorise l'émergence plus lointaine de la pensée en elle-même, hors d'une telle vie, lors de la réflexivité du doute en lui-même. De plus, l'évacuation du doute est d'autant plus significative et appelle d'autant plus le retour de la vie que celui-ci a été intense, hyperbolique, d'où la production d'une troisième notion primitive par laquelle l'union vécue évoque la vie, celle-ci ne répondant pas aussi bien à la maîtrise que la science cartésienne se propose à l'égard de la nature. C'est pourquoi les *Principes* restent inachevés, faute de rendre compte de la vie et de l'homme qui, dans la réalité quotidienne, ne peut être saisie sans cette vie. Le dynamisme cartésien est là: dans cette oscillation ou cette tension incessante entre différentes formes de doute qui, ultimement, se départagent entre les différents usages qu'en autorisent respectivement la vie et le développement métaphysique de la pensée. Et, sans le doute, il ne pourrait pas y avoir de troisième notion primitive et il n'y aurait strictement rien à dire, d'un point de vue cartésien, du rapport entre la vie et la pensée. Ultimement, il faut reconnaître qu'un dynamisme non

métaphysique, mais fixé par le doute au début de la démarche métaphysique, permet de comprendre la passivité de la saisie, par l'entendement, des idées qui s'enchaînent pourtant en lui et qui autorisent la structuration inhérente à l'ordre des raisons. Cependant, contrairement à Ficin, ce dynamisme n'est présent que de façon indirecte dans la démarche métaphysique de Descartes. Autrement dit, la vie est bien séparée d'une âme identifiée à sa pensée mais cette vie ne cesse d'être projetée dans cette pensée à travers les différentes transformations du doute et les modifications du statut accordé au songe lors des différentes phases de ce doute. Et on ne saurait trop rappeler, comme l'énonce la deuxième méditation, que le doute (permettant de se situer différemment par rapport à la vie selon ce qu'il devient) et le sentir (autorisant le rapport lui-même à la vie) englobent l'ensemble des modes de pensée.

Troisièmement, l'affectivité s'énonce par le sentir, après être apparue comme le dernier mode des pensées, lors de leur énumération, dans la seconde méditation, et elle s'introduit dans l'hypothèse du Dieu trompeur, dans la première méditation, lors de la traduction française de la version latine originale des *Méditations*. Il n'y a donc pas un "je sens que je pense, donc je doute", comme le prétend Henry, mais un esprit soucieux de mieux rendre compte du sentir dans le doute et, ainsi, de concilier le premier et le dernier de ses modes de pensée afin de s'assurer de son savoir. Par conséquent, le "je" du "je pense", se pense en rapport avec le doute, pendant que l'esprit conclut du "je pense" au "je suis" et enchaîne les méditations suivantes. Or, ce "je", dans la première méditation reste implicite, par la vie insérée dans le songe, et nominal, par l'emploi d'expressions comme "je" et "esprit", alors que celles-ci ne se s'explicitent qu'avec la deuxième méditation.

Or, ce sujet implicite et nominal constitue le fondement du rapport de l'homme à lui-même et se présente déjà comme l'intermédiaire obligé pour toute considération du rapport de l'homme à Dieu et au monde. Cela apparaît à travers le malin génie, lorsqu'il se substitue au vrai Dieu et qu'il rappelle le songe initial par lequel Descartes a pu se dégager du monde. C'est donc au niveau du doute que s'effectuent, à la fois, le glissement de la vie à la pensée, le renversement du rapport moderne entre la vie et la pensée, tel qu'il est apparu initialement chez Ficin, et le recentrement des questions métaphysiques, non plus en fonction de la vie de l'âme, mais en fonction du doute, où la vie est insérée dans le songe. En même temps que s'effectue le passage d'une telle vie à la pensée, la raison, qui s'y situe, se trouve aussi soumise au contrôle de son bon usage à l'égard de cette pensée, à laquelle s'identifie l'âme. Ainsi, la nouvelle orientation spirituelle de la raison engage l'âme elle-même.

Il apparaît alors que ce qui caractérise spécifiquement la vie et, plus spécifiquement, la conscience dont elle énonce le dynamisme, ce n'est pas seulement sa double capacité d'introduire l'homme à la symbolisation, par laquelle il se définit, et de servir d'intermédiaire à différents états du rapport entre l'ordre et l'affectivité, selon le type de rapport respectif entre la pensée et la conscience qui y est impliquée. C'est aussi sa capacité d'instaurer différentes expressions spatio-temporelles de cette symbolisation, en fonction de l'Un, comme chez Ficin, ou de l'être, comme chez Descartes, afin de nous introduire à la dimension physique de l'homme, que ce soit au sens moteur ou au sens corporel. Ainsi, chez Ficin, le mouvement rationnel est le mouvement intrinsèque de l'âme, tandis que le mouvement local est un mouvement extrinsèque. En ce sens, l'ordre des choses, tel qu'il est parcouru par ce mouvement rationnel, se comprend par la totalité des êtres au-dessus de laquelle se trouve Dieu et au-

dessous de laquelle se trouvent chacun des corps. La totalité est donc un intermédiaire naissant dans l'écart métaphysique entre Dieu et chacun des corps.

Or, pour Ficin, il s'agit d'un triple tout, c'est-à-dire d'un tout qui est triple⁵⁹⁴. Le premier tout, c'est l'intelligibilité angélique, qui dépend immédiatement de l'unité même de Dieu et qui, comme être, est une de trois manières: par l'essence, le point et le moment. Le deuxième tout, c'est l'âme, qui perd un mode d'unité et en retient deux, puisqu'elle devient changeante par le moment. Le troisième tout, c'est la matière du monde, qui change non seulement par le moment mais aussi en se répandant en divers points, ce qui ne lui laisse pas d'autre unité que celle de l'essence⁵⁹⁵. Ainsi, l'attribut de Dieu, c'est l'unité par-delà le nombre; l'attribut de l'intelligence, c'est l'ordre par lequel se structure le multiple et, plus encore, l'idée d'ordre qui est la principale idée de Dieu; l'attribut de l'âme, c'est la vie, le mouvement intrinsèque, le fait de se mouvoir soi-même, qui descend par le temps avant de le faire par l'espace; l'attribut de la qualité, c'est le fait de sembler exister plutôt que d'exister, puisqu'il ne s'agit plus de la substance de l'âme mais de l'opération qu'elle exerce par la raison, alors que celle-ci déborde en irrationalité et en exercice de la fantaisie; l'attribut du corps, c'est le caractère extrinsèque de son mouvement local, du fait que les parties de l'univers sont dans le tout et ne forment pas eux-mêmes un tout.

C'est donc l'ordre métaphysique lui-même qui apparaît entre Dieu et chacun des corps, par la totalité qui s'y produit et s'y différencie triplement (essence, moment, point) en faisant intervenir les termes intermédiaires de cet

⁵⁹⁴TP, T.1, L.4, 166

⁵⁹⁵TP, T.1, L.4, 167

ordre métaphysique (intelligence, âme et qualité). Chez Descartes, l'existence et non plus l'unité est l'attribut de Dieu, au sens de l'infini et non plus de l'Un; la certitude scientifique de l'ordre et non plus la vérité artisanale de l'ordre est l'attribut de l'intelligence; la pensée et non plus la vie est celui de l'âme, ce qui autorise, par le doute, l'inversion initiale du rapport entre l'amour et la connaissance; la dissociation (en qualités premières et en qualités secondes) et non plus l'unité (intégrant les sens et la nature) est celui de la qualité; l'étendue et non plus la distinction métaphorique de l'étendue par rapport au corps est celui du corps.

2. Ses conséquences pour...

2.1 le statut de l'âme raisonnable dans le corpus à l'étude

Il est apparu que le sujet ficinien ne peut se clore sur lui-même, car la raison, comme rapport de l'âme à elle-même, évolue initialement au gré de la vie de cette âme, telle qu'elle est située au centre du champ métaphysique. De plus, cette vie de l'âme perdure jusque dans l'expérience ultime de l'illumination, à laquelle l'intelligence conduit l'âme à travers son raisonnement. Enfin, elle assure l'immanence de la raison en l'âme, afin que l'âme trouve en la vie présente la manifestation des choses éternelles que sa raison atteint en s'élevant à l'intellect et à l'universel. Tels sont les trois moments que la *Théologie platonicienne* intègre, constituant ainsi une perspective symbolique 1) qui est mise anthropologiquement en jeu pour la première fois, 2) qui définit la spécificité humaine par le sentiment religieux et 3) qui donne la préséance à l'amour plutôt qu'à la connaissance. Elle interprète aussi cet amour comme un don divin de la vie qui s'énonce anthropologiquement, en atteignant toute chose.

De fait, ce don divin de la vie se partage entre les hommes, compris au sens d'âmes raisonnables. Cependant, l'immanence des choses éternelles dans les choses temporelles et l'exigence spirituelle de développer un discours sur les choses sensibles, afin de pouvoir aussi s'entretenir des choses intelligibles, s'effectuent par l'immanence symbolique de la raison en l'âme. De même, la création divine du monde ne s'exerce qu'à travers l'homme. Et ce pouvoir divin de création se partage entre les hommes et, à travers ceux-ci, différents types de rapports entre Dieu et le monde deviennent possible. Ces rapports peuvent être d'inspiration chrétienne, hénologique ou substantielle, pourvu que cet ordre soit respecté et que, ainsi, l'intégrité de la métaphysique ficinienne soit préservée.

Le sujet cartésien, au contraire, se clôt d'emblée sur lui-même, en s'énonçant comme *cogito*, étant donné que la raison est alors ma raison, au sens d'un "je pense", et me rend humain. Contrairement à Ficin, l'homme n'est donc plus seulement humain par une partie des opérations de la raison. Plus encore, la spécificité humaine ne provient plus de la dimension religieuse de l'âme. En ce sens, Descartes recherche le bon usage de sa raison afin d'assurer le contrôle de sa pensée et de parvenir à l'idée d'être, voire d'infini, qu'elle renferme. Ficin trouve plutôt en la raison une voie d'information de l'âme par Dieu et ce par quoi l'âme pourrait s'unir à Dieu à travers son raisonnement. Car, selon Ficin, l'unité divine procure non seulement l'union entre les hommes, qui s'assemblent nécessairement pour vivre et bien vivre, mais elle permet aussi aux hommes de persévérer dans cette union en leur procurant la seule loi que nul ne peut transgresser, celle du législateur divin. Tels sont les choix qui permettent de distinguer initialement Ficin et Descartes: leur conception respective de la spécificité humaine comme religion naturelle et comme raison naturelle; l'accent mis respectivement sur la vie et sur la pensée; la conception respective de

l'intelligence comme réflexion de la vie sur son être, en tant que cette vie est le mouvement premier et intime de l'être, et comme réflexion de la pensée en elle-même, en tant que cette pensée se reconnaît elle-même en énonçant le "je suis"; l'évidence première de la sociabilité des hommes et l'évidence du *cogito*, l'Un et l'Infini comme noms respectifs de Dieu.

Et ces choix engagent différentes façons d'aborder l'inspiration chrétienne et la conception de la philosophie issue des Grecs. En ce sens, on peut encore reconnaître les positions respectives de Ficin et de Descartes à travers chacun des exemples suivants: l'approche augustinienne est compatible avec le rapprochement ficinien entre la religion et la philosophie alors que le thomisme et le cartésianisme ne le sont pas; de même, l'Un renvoie à Platon et Plotin mais aussi à pseudo-Denys, tandis que l'infini, s'il peut être à la source du fini chez Plotin, ne trouve sa réelle expression ontologique que chez Thomas d'Aquin; de plus, le mouvement intrinsèque de l'âme et le fait d'une connaissance qui accompagne un tel mouvement s'inspirent de Platon, tandis que la primauté cartésienne accordée au mouvement local et le fait de privilégier initialement la connaissance par le *cogito*, qui rapproche et intègre la pensée et la pensée de la pensée (énoncée par le "je suis"), s'inspirent d'Aristote, etc. Bien sûr, il est possible d'effectuer des croisements inverses et de retracer des éléments thomistes chez Ficin ou des éléments augustiniens chez Descartes, par exemple, mais il s'agit alors de développements secondaires, même s'ils peuvent être très importants. Ainsi, chez Descartes, l'idée platonicienne d'un mouvement intrinsèque, caractérisant la vie ficinienne, n'est plus accessible qu'à travers le mouvement local qu'Aristote a privilégié. De même, les idées platoniciennes s'inscrivent alors dans le contexte d'un *cogito* intégrant la pensée et la pensée de la pensée, par le renversement du rapport aristotélicien entre l'intellect et

l'intelligible au profit de cet intellect (et/ou de l'être qui s'y trouve irrémédiablement impliqué, au sens intelligible et anthropologique).

Dans cette perspective, la clôture du sujet cartésien sur lui-même nous renvoie à une quête épistémologique que Descartes adopte d'emblée, non seulement à l'égard de la quête métaphysique mais de la vie elle-même. En ce sens, il est autant question d'une conduite de la raison que d'une conduite de la vie. Réciproquement, le rapport du *cogito* à la vie permet l'établissement du douteux et, ainsi, rend possible la démarche métaphysique elle-même, surtout lorsqu'il n'est pas question d'agir, comme l'exige la vie, mais seulement de douter et de penser. En effet, la façon par laquelle Descartes formule la seconde maxime de sa morale provisoire, dans le *Discours*, indique clairement qu'il y est question de la vie à travers une quête épistémologique. Car Descartes s'y propose d'être ferme et résolu dans ses actions, et de ne suivre pas moins constamment des opinions douteuses, lorsqu'il s'y serait déterminé, comme si elles étaient assurées. Et c'est bien en rappelant une telle conception épistémologique du rapport à la vie que Descartes entame ses différentes oeuvres métaphysiques. Par conséquent, la vie, qui découlait de l'amour et qui se trouvait au fondement de la symbolisation chez Ficin, se trouve d'emblée suspendue chez Descartes, mais préservée comme un état résiduel auquel le songe donne accès de façon différée, afin d'autoriser le développement du doute à partir de ce songe. Par là, se justifie aussi la progression du discours rationnel, qui peut ainsi se clore sur lui-même, en un "je pense". Cependant, un tel discours rationnel ne se clôt qu'en s'appuyant sur le silence en lequel la vie est initialement enclose, car elle y est, à la fois, considérée du point de vue de la connaissance, afin d'alimenter la volonté propre au doute, et objectivée comme un "canal indépendant de signification", afin d'assurer autant la matérialité de ce

qui est représenté par les idées de cette raison que la représentation elle-même par laquelle ces idées de la raison s'y rapportent. En somme, enclure, clore puis recevoir la détermination issue de l'être, c'est-à-dire, douter, penser et reconnaître l'idée de Dieu dont je tiens mon être.

L'âme raisonnable prend donc des sens différents chez les deux auteurs à l'étude et ce sens évolue avec le développement de leur métaphysique respective. Le *Commentaire sur le banquet de Platon* définit l'homme par l'âme, mais en accordant la préséance à l'amour plutôt qu'à la connaissance. Par contre, le *Discours* insiste sur cette connaissance et énonce le *cogito*. C'est l'âme qui sent. Cette âme s'aperçoit comme un moi du fait que toute sa substance est de penser. Surtout, elle pense à partir de la raison par laquelle l'homme est rendu humain et en vue du bon jugement auquel cette raison est appelée à s'élever en même temps qu'elle parvient à cette pensée. Ceci exige un passage explicite depuis l'assurance morale d'avoir un corps vers la certitude métaphysique de l'existence de l'âme et de Dieu.

La *Théologie platonicienne* définit l'homme non seulement par son âme mais aussi par la raison en cette âme et permet à l'âme de comprendre d'autant mieux le champ métaphysique à travers son raisonnement qu'elle y est déjà elle-même comprise et située en son centre dès le premier livre. Les *Méditations métaphysiques*, par contre, analysent le *cogito* sans l'énoncer explicitement et, en départageant ainsi la pensée et l'être, permettent d'énoncer, lors de la troisième méditation que, outre l'idée qu'elle a d'elle-même, la pensée forme toutes ses autres idées à partir de celles de Dieu et du corps. Elle peut, ainsi, s'énoncer comme un milieu entre l'être et le néant, lors de la quatrième méditation. De cette façon, le sujet pensant se rend disponible tout le champ

métaphysique, à partir de la position épistémologique par laquelle il se tient d'emblée hors de ce champ métaphysique. Remarquons encore une fois que, contrairement à Ficin, il n'est plus avant tout question d'une problématique hénologique, assurant l'union de la substance elle-même en tout être, mais d'une problématique ontologique qui relève d'emblée de l'unité méthodologiquement mise en oeuvre par l'unicité d'un moi purement intellectuel.

Le texte intitulé *Quaestiones Quinque de Mente* définit non seulement l'homme par l'âme, puis par la raison, mais aussi par la pensée. Il n'y est plus seulement question d'un dédoublement de la raison en elle-même et en irrationalité, afin de rendre compte de l'orientation respective de l'âme vers Dieu et vers le corps à travers l'intelligence et la vie. Il y est aussi question de cet intellect lui-même, comme réflexivité de la raison en la pensée, et de la mise en évidence rationnelle de l'absence de raison qu'implique l'irrationalité. Cette tension entre l'être et le non-être habite la raison et rend compte du rapport de l'âme, non seulement au Dieu-Un, mais au Dieu-Infini. Cependant, il est important de remarquer que ce produit intellectuel est issu non seulement de l'intellect mais, plus encore, d'un mouvement intellectuel en lequel la réflexivité du rapport de l'âme à elle-même, par sa raison, alimente constamment la réflexivité du rapport de la raison à elle-même en la pensée. En ce sens, la pensée est la plus haute partie de l'âme raisonnable. Cette pensée énonce son pouvoir créateur au moyen d'elle-même et c'est bien celle-ci que Ficin propose à d'autres par le texte qu'il écrit. Chez Descartes, les *Principes* constituent aussi un tel effort de communiquer sa pensée, mais sous la forme d'un enseignement susceptible d'être introduit dans les écoles afin d'y être substitué à l'enseignement scolastique. Ce que recherche Descartes c'est donc la réforme d'un système et non une sorte de rencontre avec d'autres, lors d'une commune

recherche de la vérité, contrairement à Ficin. Et là où Ficin nous parle de la misère éprouvée par une âme immortelle dans un corps mortel, Descartes nous entretient d'abord du rapport étroit de la métaphysique au savoir avant de nous parler du monde créé par Dieu. Ainsi, Descartes situe d'emblée dans le contexte du oui-dire le fait que Dieu nous a créés et il s'interroge pour savoir si la puissance de Dieu aurait aussi comporter une volonté de nous faire tels que nous soyons toujours trompés, avant de s'interroger sur les fondements théoriques de sa physique et, en particulier, sur le principe de l'inertie qu'il a été historiquement le premier à formuler, bien que ce soit chez Galilée que se trouve le fondement expérimental de ce principe. Or, ce rapport séquentiel, allant de la métaphysique à la physique, ne fait que reprendre le renversement cartésien initial de l'enseignement reçu, comme cela se reflète déjà, entre les quatrième et cinquième parties du *Discours*, du fait que leur ordre logique de présentation est l'inverse de leur ordre de rédaction. Ainsi, comme Ficin, Descartes reprend ultimement son point métaphysique de départ afin de situer cette métaphysique, une fois qu'elle est pleinement développée dans leur oeuvre métaphysique centrale, en regard des prémisses qui ont été initialement mises en place. Le principal propos de la présente thèse a été de rendre compte de ces attitudes métaphysiques hétérogènes, c'est-à-dire de cette distinction entre ce que l'âme vit et ce que la raison laisse apercevoir de cette vie, lorsque le songe envahit cette vie initialement "refoulée" vers le corps et lorsque l'âme se fait pensante. Car l'idée d'homme, au sens moderne, s'y génère, chez Ficin, avant de se fixer et de structurer chez Descartes.

En résumé, à travers les trois oeuvres métaphysiques retenues chez chacun des deux auteurs, Ficin fait évoluer une conception essentiellement dynamique de l'homme de l'âme vers la raison puis vers la pensée, tandis que

Descartes, en initiant avec cette pensée, n'atteint l'âme qu'à travers la raison, l'ordre des raisons puis l'enchaînement des raisons qu'autorise cet ordre.

2.2 l'étude de la modernité

Cependant, un problème se pose à notre époque et lors de la modernité qui nous relie au début de cette modernité, tel que nous l'apercevons par ce rapport entre Ficin et Descartes. En effet, il apparaît que, historiquement, le rapport entre Ficin et Descartes et, à travers eux, ceux entre l'âme et la raison et entre la vie et la pensée ont souvent été réduits à ce qu'en livre le dernier terme de chacun de ces rapports, bien que les motifs véhiculés par les premiers termes aient constamment été repris. Par conséquent, ce n'est plus seulement la conception du début de la modernité qui est en cause mais celle de la modernité elle-même, voire d'une hypothétique post-modernité qui prétend rejoindre, sous la forme d'une déconstruction, ce qui ne cesse de s'y présenter sous une forme inversée. Il s'agit seulement, ici, de mieux comprendre et de mieux se situer par rapport à cette inversion, qui nous donne les choses comme dans un miroir.

2.2.1 le statut de la sensibilité

L'âme irrationnelle naissant de l'âme raisonnable, chez Ficin, peut ultérieurement inciter l'homme à adopter une attitude critique à l'égard de lui-même et de sa propre folie, comme chez Erasme. C'est aussi à l'encontre de l'idée même d'une telle âme irrationnelle que peut s'instaurer le triomphe de la raison cartésienne, 1. en identifiant l'âme à la pensée, afin qu'elle contrôle l'usage de sa propre raison, 2. en envoyant cette irrationalité dans le champ corporel, afin de dissocier l'âme et la vie et 3. en désintégrant la qualité en

qualité première et en qualité seconde, afin d'introduire la médiation des sens entre l'âme qui sent la nature en fonction de lois formulées par la pensée et la dimension irrationnelle par laquelle la vie pourrait intervenir dans ce sentir, lorsque le contexte de l'action rappelle son urgence. Car, ultimement, c'est par la vie que cette irrationalité s'exprime en cette âme et donne lieu à différents états de l'âme, comme chez Ficin, sinon au sentir cartésien. Par ce dernier, l'âme pensante, à la fois, envisage la confusion propre à son tout dernier mode de pensée et peut atteindre, à travers sa maîtrise conceptuelle des lois du mouvement, la vie qu'elle lie finalement au corps alors qu'elle rejette ses derniers doutes et reconnaît le caractère faillible de cette vie par lequel ces doutes peuvent s'introduire, tout en autorisant l'énonciation de l'imperfection de l'âme pensante et celle de la faiblesse de cette nature composée qu'est l'homme. Telle est la synthèse que nous proposent les dernières lignes des *Méditations métaphysiques*, en rappelant leur rapport fondamental à la vie qu'elles nous avaient quasiment fait oublier pendant tout le temps de leur développement. Cependant, cette dimension irrationnelle, intimement liée à l'homme, se réaffirme au niveau même d'un tel corps, en particulier chez Rousseau lorsqu'il affirme qu'il sentit avant de penser, ou encore chez Kant, lorsqu'il en dégage la dimension spirituelle en affirmant que l'enfant se sent avant de se penser. Ainsi, la modernité résiderait dans le fait que l'âme n'entre en rapport avec elle-même, par sa raison, qu'en rencontrant aussi l'état d'âme, sinon le sentir, le sentiment, l'expression spirituelle de ce sentiment, voire l'affectivité, comme partie prenante de la figure de l'homme. En ce sens, l'affectivité, que Henry formule en apportant de nouveaux développements à la problématique de Maine de Biran, ne peut être projetée rétrospectivement sur Descartes qu'en prenant appui sur le rapport initial qu'il est possible d'établir entre Descartes et Ficin. Car c'est chez Ficin que le rapport entre l'âme et la vie

est, pour la première fois, mis explicitement en évidence et, cela, comme phénomène proprement anthropologique, où l'âme change autant par le progrès de son raisonnement que par la diversité de ses émotions⁵⁹⁶. Cette question de l'homme survient donc en même temps que, en l'homme, s'énonce un rapport entre la raison et ce que nous appelons, aujourd'hui, l'affectivité. D'où une mise en rapport de l'intelligible avec le sensible au sein même de la conception que l'homme peut avoir de sa spécificité et, à cette fin, une explicitation spirituelle de la vie par la pensée. Dès lors, le sort réservé à cette conception duale de l'homme détermine aussi celui qui est fait autant à l'explicitation moderne d'une conception symbolique de l'homme qu'à la conception elle-même de cette modernité, en particulier en ce qui concerne le nouveau statut que la sensibilité a acquis dans la définition que l'homme peut se donner de lui-même.

Dans cette perspective, une autre série de questions devient possible, dont j'indique, ici, les deux principales. Quelles sont, pour le statut de la Renaissance et pour la compréhension de la modernité elle-même, les conséquences de la conception que les chercheurs peuvent avoir du rapport entre Ficin et Descartes? Comment se fait-il que l'inspiration platonicienne, qui est centrale et qui s'impose d'emblée au début de la modernité, s'énonce en se subdivisant entre le vitalisme ficinien d'une part, et la dichotomie cartésienne et galiléenne, d'autre part? Voyons chacune de ces deux dernières questions.

⁵⁹⁶CBP, 6ème discours, XVI, p.233

2.2.2 la compréhension de la Renaissance philosophique

Nous avons vu que, dans la mesure où Ficin représente la Renaissance, la rupture cartésienne ne s'effectue pas de la même façon par rapport à la nouveauté qu'apporte la Renaissance et par rapport à ce qu'elle préserve des époques antérieures. Cette rupture cartésienne est épistémologique par rapport à la nouvelle métaphysique de la vie, dont elle intériorise la métaphysique en la transposant de la vie à la pensée. Elle est métaphysique, en inversant l'ancien rapport entre la pensée et l'être au profit de la pensée, du doute dont elle émerge et du rapport de ce doute à la vie, lorsqu'il prend la forme du songe.

Ceci entraîne une double conséquence qui permet d'apercevoir le rapport entre des positions paradoxales qu'il est possible d'adopter au sujet du statut de la Renaissance, du point de vue historique. D'une part, selon le renversement cartésien du rapport entre l'intellect et l'être, la Renaissance semble basculer du côté des époques antérieures, par rapport à une modernité qui commencerait avec Descartes. En effet, ce renversement n'arrive pas chez Ficin, de telle sorte que l'on retrouve dans son oeuvre des éléments anciens qui permettent même d'appuyer le désir ficinien de poursuivre ce passé. D'autre part, une meilleure connaissance du lien entre Ficin et Descartes a fait apparaître une rupture ficinienne par rapport au passé, en ce qui concerne le nouveau rapport entre la vie et l'Un dont découle la symbolisation comprise en son sens anthropologique. D'où un trait éminemment moderne de la Renaissance qui apparaît chez Ficin, voire un premier jalon primordial dans l'établissement de cette modernité, et, aussi, un "tour de force": le processus hénologique, qui n'est supposé présenter qu'une continuité en laquelle toutes les différences s'abolissent, sert à amorcer une rupture en déplaçant la problématique même de la continuité depuis Dieu

vers l'homme, c'est-à-dire la vie de l'âme raisonnable avec laquelle elle se partage. Descartes reprend alors cette rupture métaphysique par sa rupture épistémologique qui lui permet de l'intérioriser, en la transposant de la vie à la pensée, lors de l'envahissement de cette vie par le songe et l'instauration du monisme méthodique de cette pensée, celle-ci prenant ultimement appui sur le malin génie. Ainsi, on va du rapport entre la vie et l'Un à celui entre la pensée et l'unité méthodique sur laquelle son doute s'appuie, d'où l'émergence de Dieu (explicitant l'être que le *cogito* énonce) hors du malin génie par lequel le vrai Dieu a paru s'absenter. D'où, en conséquence de ce passage du non-être à l'être, l'idée d'infini que les *Méditations métaphysiques* parviennent à attribuer à Dieu.

En somme, les positions paradoxales que l'on peut avoir par rapport à la Renaissance s'intègrent l'une dans l'autre avec la position cartésienne, lorsqu'on néglige le thème de la vie dans son oeuvre métaphysique. En ce sens, une telle position cartésienne se trouve empreinte d'une ambivalence constitutive. Celle-ci engage le regard historique que l'on peut avoir sur la Renaissance. De fait, elle s'appuie sur la mise à l'écart du thème de la vie qui s'y trouve explicitement mis philosophiquement en jeu pour la première fois, au sein de la conception même que l'homme peut avoir de lui-même. D'où les positions inverses d'Allen, apercevant un proto-cartésianisme chez Ficin, et de Gouhier, insistant essentiellement sur la rupture cartésienne par rapport à toute idée de renaissance. Ultimement, c'est le statut que l'on peut accorder à la Renaissance qui est impliqué, car celle-ci, par le mélange entre l'ancien et le moderne qu'elle comporte, peut être paradoxalement abordée. En effet, il est autant possible de la faire basculer du côté des anciens que du côté des modernes, selon ce que l'on en retient, d'après l'approche que l'on peut privilégier. La présente thèse a voulu

accentuer cet aspect moderne de la Renaissance, sans perdre de vue ce qu'elle peut comporter d'ancien et qui laisse encore place à la modernité cartésienne. Une nouvelle modernité cartésienne, puis-je espérer. Plus restreinte, certes, mais mieux délimitée. Et plus encore: insérée entre l'impression d'éternité que nous livre sa vérité toute formelle et le rapport du doute à la vie par lequel cette vérité éternelle varie néanmoins en son contenu, lorsque la pensée émerge d'un tel doute. En ce sens, le doute serait le rapport même de la pensée à la vie ("sujette à faillir"), dans la mesure où la vie y est déjà métaphysiquement définie, physiquement certes, mais en fonction de la connaissance et non de l'amour.

2.2.3 le statut accordé à l'inspiration platonicienne et à l'idée du mouvement

Le Moyen-Age nous a appris à situer le corps dans le champ de la nature et à projeter l'âme dans le champ de la surnature, au sein de son rapport avec Dieu. Ceci peut sans doute rappeler l'origine du Moyen-Age lui-même, à savoir le développement du judéo-christianisme qui se produit initialement dans un monde gréco-romain, en intégrant ainsi culturellement la valorisation grecque du perfectionnement corporel (*l'arété*) à l'universalisation chrétienne du rapport hébraïque de l'homme à Dieu.

Or, un corps situé dans la nature, c'est un corps relié aux autres corps et soumis au dynamisme d'une âme irrationnelle, comme chez Ficin, sinon au dynamisme des lois qu'énonce cette idée de nature, comme l'expérimente Galilée, et que la pensée peut cerner à partir de l'expérience quotidienne, comme chez Descartes. La mathématisation de la nature, qu'autorise l'inspiration platonicienne, n'est cependant possible que par la transformation ficinienne de cette idée même de nature, lorsqu'il valorise la matière et y prépare

la venue de l'Un, au fur et à mesure que celui-ci descend vers le multiple qu'il fait procéder de lui-même. Le néoplatonisme plotinien se trouve donc modifié, comme cela avait déjà commencé à se faire depuis Jamblique et Proclus. Cependant, c'est Platon que Ficin recherche à travers Plotin. Aussi, la valorisation de la nature passe par la médiation de l'homme et, plus spécifiquement, par la valorisation de l'art, ce qui modifie aussi l'inspiration platonicienne qui s'en accommode moins bien que de la valorisation des relations mathématiques. Cet art mathématique, issu de l'inspiration chrétienne d'un rapport direct entre l'âme raisonnable et Dieu, relève donc du rapport ficinien entre l'âme et la raison: 1. la vie de l'âme s'unit à l'Un en tout être, 2. la raison, lors de cette union, permet à l'âme de comprendre successivement les idées qui sont non seulement simultanées mais ordonnées hiérarchiquement en l'Un, et 3. le rapport de l'âme à elle-même, par la raison, est immanent à la vie présente de l'âme alors qu'elle anime le corps selon une telle temporalité et qu'elle fait déborder sa raison en irrationalité, en s'unissant ainsi au corps. Et cet art ne tente pas seulement de reproduire la nature que Dieu produit à travers l'homme ou de recréer le monde que Dieu crée à travers l'homme, il y prolonge l'amour de Dieu. Cet amour est, à la fois, magicien et sophiste; magicien, car l'art est l'instrument des oeuvres de la magie qui sont les oeuvres de la nature, du fait que "le rôle de la magie est l'attraction d'une chose par une autre en vertu de leur affinité mutuelle"⁵⁹⁷; sophiste, car l'amant prend souvent le faux pour le vrai, en jugeant l'aimé plus beau qu'il n'est en réalité, et la nature s'y prête aux ruses de l'amour. Ainsi, le sophisme introduit à la magie qui réside entièrement dans la relation amoureuse, reconnaissant ainsi la Beauté par laquelle Dieu même nous introduit à sa Bonté, car la Beauté n'est que le nom de la Bonté extérieure par laquelle Dieu, tout en demeurant en sa Bonté intérieure, se manifeste. L'Amour

⁵⁹⁷CBP, 220; "Magice opus est attractio rei unius ab alia ex quadam cognatione nature".

n'est que le passage à travers la Beauté de cette Bonté dans le monde. Et c'est cet amour qui est la tendance d'une vie débordante à vivifier tout ce qui est près d'elle, cette vie étant celle que l'âme raisonnable tient de Dieu lui-même. Cependant, nous ne pensons pas souvent à la mathématisation de la nature au sens d'une telle harmonie permettant d'échapper à la discorde. Nous l'entendons plutôt au sens scientifique plutôt qu'artistique. Nous sommes ainsi conduit à Galilée qui recherche la certitude platonicienne des mathématiques en tentant, contrairement à Platon, de reproduire exactement les relations mathématiques par les conditions matérielles propres à la physique⁵⁹⁸. Allant encore plus loin sur cette voie, Descartes tente de fonder métaphysiquement cette mathématisation scientifique de la physique. De fait, "with Descartes, number was not characterized as the fundamental principle because of its content, but was only retained because it represented the purest and most perfect type of logically ordered manifold in general"⁵⁹⁹. En somme, de Ficin à Galilée puis à Descartes, l'univers moderne s'instaure. Chez Ficin, l'univers se confondait encore avec l'âme du monde bien que la diversité de sa matière se trouvait aussi engagée dans un processus d'unification. Chez Galilée, il est devenu entièrement matériel et cette matérialité était essentiellement disponible aux relations mathématiques. Chez Descartes, ces mathématiques elles-mêmes se sont réduites à l'idée logique des "proportions en général" ou des rapports méthodiquement circonscrits, indépendamment de toute matière particulière. Tel est donc la matérialité du corps selon la nouvelle idée de la nature.

En plus de relever de la nature, un corps peut aussi être un corps situé dans le monde créé par Dieu, donc un corps occupant une position par rapport à

⁵⁹⁸Voir Kristeller, 1979, 62

⁵⁹⁹Voir Cassirer, 1953, 79

d'autres corps, comme le propose la création du monde par le Dieu cartésien et l'étonnante force de repos qui s'y produit. Pris entre cette nature et ce monde, le corps y trouve respectivement des sens différents: dynamique et statique. Et ce sont deux choses bien différentes d'affirmer que tel corps obéit à telle loi ou occupe telle position et d'affirmer la nature, par laquelle s'établit une loi régissant tout corps, ou le monde, par lequel tout corps y occupe une position. Car l'idée même de ce qui est local peut se retracer physiquement mais peut aussi s'énoncer métaphysiquement. Et les choses se complexifient encore davantage lorsqu'il faut aussi considérer la relation entre les deux énoncés.

Dans ce contexte, le rapport entre les corps se modifie en fonction de la modification du rapport entre l'âme et Dieu qui, de Ficin à Descartes, glisse de Dieu vers l'âme et le rapport qu'elle entretient avec elle-même par sa raison. Dès lors, le rapport entre l'âme et la raison n'introduit la question anthropologique qu'en soulevant aussi celle du mouvement. En effet, selon la nature, tout corps (et/ou toute partie d'un corps) ne s'aperçoit plus qu'à travers le rapport entre les corps (et/ou entre les parties d'un corps) et le fait même de la modification de ce rapport entre les corps instaure un accès au corps qui ne s'effectue plus, dorénavant, que par un tel mouvement, au sens relatif que lui donne la physique moderne. L'homme se trouve donc concerné par une double conception du physique, le corps et le mouvement, bien que, selon la nature, le mouvement soit appelé à prévaloir sur le corps et que temps soit finalement exigé comme ce qui peut permettre de rendre réellement compte d'un tel mouvement.

Ficin adopte une approche platonicienne et considère le mouvement comme étant d'abord le mouvement intrinsèque de l'âme raisonnable avant d'être le mouvement extrinsèque propre au mouvement local. De fait, Ficin

accepte la distinction des platoniciens entre l'action, comme mouvement dans l'âme, et la passion, comme mouvement dans le corps. Cependant, ce premier mouvement se poursuit aussi dans le second. Car, Ficin prolonge la multiplicité, essentiellement intelligible chez Plotin, au niveau du sensible, du fait de l'engagement ontologique de l'âme à l'égard du corps. Inversement, il résorbe aussi la multiplicité intelligible (ou angélique) dans l'intelligence divine, du fait que l'idée principale de Dieu est l'idée d'ordre (comme le lui inspire le thomisme) et que cette multiplicité intelligible s'y intègre hiérarchiquement avant de se transposer successivement en l'âme, par la raison propre à celle-ci, puis de se poursuivre spatialement par les corps. Le rapport entre l'âme et la raison se déploie donc, ici, selon ses deux axes, métaphysique et épistémologique. Or, la raison ficinienne ne se rapporte alors à la pensée qu'en renvoyant aussi cette pensée en dehors d'elle-même, c'est-à-dire à la vie.

Dès lors, ce rapport de la raison à la pensée est très complexe chez Ficin, du fait que son épistémologie n'est accessible qu'indirectement, à travers sa métaphysique qui, elle, nous renvoie à la vie et non à la seule pensée, afin de préserver la situation médiane de l'âme entre Dieu et le corps et afin d'envelopper la raison, par l'intellect et la vie, à partir de et au sein d'une telle âme plutôt que selon cette raison elle-même. Car Dieu dépose la raison en l'âme, tout en informant intellectuellement celle-ci alors qu'elle raisonne, de telle sorte que la simultanéité de l'intelligible peut s'y présenter successivement, à la façon de cette raison. Car, cette âme est intelligente sans être intelligible (comme les anges), de telle sorte que Dieu doit, sans interruption, infuser cette intellection en l'âme afin que celle-ci puisse prendre modèle sur Dieu et qu'elle puisse, comme lui, définir l'intelligence comme "la réflexion de la vie sur son

être"⁶⁰⁰, cette vie étant "le mouvement premier et intime de l'être lui-même"⁶⁰¹. Ainsi, par cette présupposition de la vie, nous obtenons l'idée d'un cercle intellectuel qui se reproduit dans un cercle vital, tandis que le rapport entre l'intellect et la raison y rappelle la définition ficinienne de l'âme par l'amour plutôt que par la connaissance, comme l'avait déjà annoncé le *Commentaire sur le Banquet de Platon*. En effet, l'amour est le processus même de vivification par lequel une vie débordante tend à vivifier ce qui est proche d'elle, de telle sorte que la successivité des idées de la raison s'effectue au gré de cette continuité vitale, et l'intelligence est alors la réflexion que la vie, comme premier mouvement de l'être, entreprend sur son être, à travers les rapports entre la raison et l'irraison ou entre la substance (saisie par l'intelligence) et le singulier (perçu); en même temps, il devient évident qu'il n'est pas possible de connaître Dieu mais seulement de l'aimer, dans la vie présente⁶⁰².

Ce rapport entre l'intellect et la raison est inversé chez Descartes. Car la raison tente alors de contrôler directement ses pensées au lieu de s'en remettre incessamment à Dieu, du fait que l'âme raisonnable ne demande à Dieu qu'une garantie et non plus un modèle. Une telle pensée ne s'énonce intellectuellement, comme entendement, qu'en s'inscrivant dans un renversement du rapport entre l'intellect et l'intelligible (l'ange) qui s'effectue au profit de cet intellect et qui lui permet d'aborder la question de l'être depuis celle de la connaissance et non plus de l'amour. La dissolution ficinienne de l'intelligibilité angélique en Dieu se condense donc dans l'appropriation d'une telle idée de Dieu par l'intellect cartésien, de telle sorte que la conscience s'élargit de l'âme (qui raisonne) à la

⁶⁰⁰TP, T.2, L.13, 173; "mens est reflexio vitae in esse unum"

⁶⁰¹TP, T.2, L.13, 173; "vita est primus et intimus ipsius esse motus"

⁶⁰²Voir respectivement TP, T.2, L.13, 230-231 et L.14, 291

raison elle-même qui se trouve en celle-ci, lorsque l'intégration hiérarchique de l'intelligible par l'intelligence divine s'opère par l'intelligence humaine et devient d'emblée successive en devenant rationnellement contrôlée. A ce sujet notons les oscillations de la traduction de Raymond Marcel qui, ici, nous parle de l'âme raisonnable et, là, quoique plus rarement, de l'âme rationnelle⁶⁰³. L'exemple TP, T.2, L.13, 230 est particulièrement intéressant, car l'âme raisonnable apparaît alors située en regard de sa triple partition: la partie supérieure est intellectuelle, la partie intermédiaire est rationnelle, la partie inférieure est vitale. L'âme raisonnable est ainsi située en regard de 1) l'intelligence supérieure à laquelle renvoie sa propre intelligence, 2) sa puissance spécifique qu'est cette partie rationnelle intermédiaire et 3) la reproduction du cercle intellectuel (reliant Dieu à l'âme) par le cercle vital reliant l'âme au corps (et conduisant à la naissance d'une âme irrationnelle).

En somme, chez Ficin, le raisonnable englobe le rationnel et caractérise l'âme elle-même dont le rationnel est la partie intermédiaire, tandis que, chez Descartes la recherche du rationnel s'impose d'emblée, situant ainsi l'âme au milieu d'elle-même et renvoyant l'étude du raisonnable à la toute fin du parcours de l'ordre des sciences. En ce sens, de Ficin à Descartes, le rapport scientifique entre la morale (à laquelle s'adresse le raisonnable) et la nature (à laquelle s'adresse la tension entre le rationnel et l'irrationnel) se renverse. De ce fait, l'écart existant entre les deux (et conduisant à l'émanation d'une âme irrationnelle à partir de l'âme raisonnable) disparaît et le rationnel peut se défaire de l'irrationnel en l'excluant de l'âme. Cependant, l'idée d'une reproduction du cercle intellectuel en un cercle vital ne disparaît pas et elle se poursuivra, à

⁶⁰³Voir, à titre d'exemples concernant l'usage plus rare du mot "rationnel", TP, T.1, L.1, 55; L.4, 180; L5, 199 et 208; T.2, L.9, 49 et 56; L.11, 112; L.13, 230; T.3, L.15, 23.

l'époque de Descartes (bien que ce soit après que Descartes ait bien établi sa métaphysique), avec Morus qui, en s'inspirant de Ficin, insistera sur le pouvoir de réduplication de l'âme dans chacune des différentes parties du corps⁶⁰⁴. Une sorte d'alternance semble donc s'instaurer entre les différentes orientations spirituelles de la raison, cette alternance n'étant pas à comprendre comme la pure succession de deux choses différentes mais, justement, comme deux orientations par lesquels la genèse de l'idée d'homme s'effectue, aussi hétérogènes, voire irréductibles, que ces deux orientations puissent sembler être l'une à l'autre.

Quoiqu'il en soit, la conception essentialiste de Descartes, faisant joindre l'âme pensante au corps étendu au niveau de la glande pinéale, se trouve donc rapidement confrontée au problème de la multiplicité. Car Descartes n'a réellement supprimée celle-ci qu'en ce qui concerne les parties de l'âme. En ce sens, sa conception du corps, comme étendue ou comme tout ce qui est transporté ensemble, est demeurée insatisfaisante, tout comme son idée d'une force de repos est demeurée sans lendemain. De fait, dès le *Monde* et son rappel par le *Discours*, le mouvement a été privé de son dynamisme. C'est certainement à cause du postulat d'un monde plein qui rendait impossible le mouvement rectiligne par lequel peut effectivement se produire l'inertie, que Descartes a pourtant été le premier à énoncer théoriquement. Plus encore, c'est parce qu'il est alors davantage question du monde que de la nature. De même, Descartes exclut rapidement du mouvement l'intimité du rapport que l'âme pensante réserve et entretient avec le corps étendu par son union vécue avec celui-ci. En effet, en ce qui concerne le mouvement des membres, l'âme

⁶⁰⁴Voir, Alexander Jacob, "Henry More's "Psychodia Platonica" and its Relationship to Marsilio Ficino's "Theologia Platonica"", in *Journal of the History of Ideas*, 46, 503-522 (page 511).

raisonnable pourrait être logée dans le corps humain comme un pilote en son navire, selon ce que propose le dernier paragraphe de la cinquième partie du *Discours*. Et c'est bien du corps et du monde que parle la métaphysique de la quatrième partie du *Discours*, contrairement à la nature que viserait la connaissance, lors de la sixième partie. Entre le corps étendu et le monde, la même inspiration géométrique prédomine et fait réduire le mouvement au corps, comme l'illustre la conception du corps au sens de tout ce qui est transporté ensemble. De fait, le mouvement rectiligne n'est réellement thématiqué qu'avec Newton et, cela, en s'appuyant sur trois lois qui rendent compte de la nature, non du monde, et qui font place au vide (dont cette nature a jadis eu horreur), non au plein. L'attraction universelle qui s'exerce n'est certainement pas celle qu'énonçait l'amour ficinien, mais elle fait place à l'idée de la force que la métaphysique cartésienne s'est employée à éliminer de son monde.

Ces rapports entre les forces et les faiblesses respectives des approches de Ficin et de Descartes mettent bien en relief les tensions qui existaient, au début de la modernité, en ce concerne la genèse de la figure de l'homme. Et la physique galiléenne elle-même ne semble avoir pu mettre en oeuvre le principe de la relativité qu'en adoptant d'emblée une perspective où l'espace ne coïncidait pas seulement avec le corps, comme chez Descartes, mais se présentait aussi en fonction de la multiplicité sensible et locale (et non plus intelligible, contrairement à Plotin). C'est cette mise en relation des corps et/ou des parties d'un corps qu'énonce le mouvement, tel qu'il s'aperçoit temporellement par la transformation de cette relation. En ce sens, la genèse de l'idée d'homme, en se produisant métaphysiquement, est corrélative de la mise en évidence du mouvement (plus encore que du corps) comme dimension physique, bien que l'étude d'une telle dimension physique chez l'homme lui-

même ne soit quère devenue possible avant l'avènement de la physique newtonienne. C'est Kant qui intègre celle-ci avec la transformation rousseauiste de Descartes afin de produire, au terme de son parcours critique et historique, une éducation physique anthropologiquement située. La multiplicité spatiale des corps ne donne alors lieu au mouvement qu'en s'intégrant à la multiplicité temporelle de ces mêmes corps (soignés, exercés, travaillés, cultivés personnellement et spécifiquement). Et c'est la distinction kantienne entre la nature (plutôt que le monde) et la liberté (en tant que respect de la loi non comme loi mais comme loi morale) qui s'y trouve mise en oeuvre. Depuis le XIXème siècle, avec la naissance du sport, le mouvement n'est plus physique et ne se décrit plus spatio-temporellement qu'en étant aussi social et en se décrivant en fonction d'un ensemble formel de règles qui est propre à chaque sport. C'est donc tout l'espace culturel, énoncé par la distinction kantienne entre la personne et l'espèce, qui se fragmente et se reconstitue à travers le rapport entre les sociétés et le rapport de ces sociétés à l'idée qu'elles se font de la nature, en particulier lorsque celle-ci désigne spécifiquement la dimension physique des hommes en question.

En somme, la mise en relation de l'âme et de la raison a non seulement permis de cerner la genèse de l'idée d'homme qui s'est produite au début de la modernité mais elle nous conduit à la considération du mouvement lui-même, dont le développement est corrélatif à celui de la thématization moderne de la question de l'homme. Plus encore, ces deux voies s'intégreraient dans une étude du mouvement humain comme tel.

BIBLIOGRAPHIE

A) Sources primaires

Descartes, René. *Discours de la méthode*. introduction et remarques de Gilbert Gadoffre, Manchester University Press. 1964

Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637), introd. par Louis Liard (p. 1-29), Garnier Frères, Paris, 1950

Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637). Notice de André Robinet, Larousse, Paris, 1972

Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637), présentation, chronologie et notes par Jacques Morissette, L'Hexagone/Minerve, Montréal, 1981

Descartes, René. *Discours de la méthode*, Texte et commentaire par Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1987

Descartes, René. *Méditations métaphysiques* (1641), introduction et notes par Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1978

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, Paris, 1964-

Descartes, René. *Oeuvres et lettres*, Textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris, 1953

Descartes, René. *Oeuvres philosophiques*, Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Garnier Frères, Paris, 1963-1973

Descartes, René. *Les principes de philosophie* (première partie). Introduction et notes par Guy Durandin, Vrin, Paris, 1970

Descartes, René. *Règles pour la direction de l'esprit*, Trad. et notes par J. Sirven, Vrin, Paris, 1970

Descartes, René. *Les passions de l'âme*, précédé de "La pathétique cartésienne" de Jean-Maurice Monnoyer, Gallimard, 1988

Ficin, Marsile. *Commentaire sur le banquet de Platon*, texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, «Les Belles Lettres», Paris, 1956

Ficin, Marsile. "Five Questions Concerning the Mind", (*Epistolae*), Trad. by Burroughs, Josephine L., in Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*, 10th ed, Chicago, London: The University of Chicago Press, Toronto: The University of Toronto Press, 1965, 193-212

Ficin, Marsile, *The Letters of Marsilio Ficino*, Transl. from the Latin by Members of the Language Department of the School of Economic Science, London: Shepheard-Walwyn, 1975

Ficin Marsile. *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium* (1474-1475, 2nd Ed.) The Text and a Translation, with an Introd. by Sears, Reynolds Jayne, Columbia: University of Missouri, 1944

Ficino, Marsilio, "Quaestiones quinque de mente", *Epistolae*, Liber 2, *Opera omnia*, vol. 1, Basilia, 1576, Bottega d'Erasmus, Torino, 1962, 675-682

Ficin, Marsile, *Théologie platonicienne. De l'immortalité de l'âme*, Texte critique établi et traduit par Raymond Marcel, «Les Belles Lettres», Paris, 1964

B) Sources secondaires

Adam, Charles, *Vie & oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1957

Allen, Michael, J.B.. "The Absent Angel in Ficino's Philosophy" *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, 219-240

Allen, Michael J. B.. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides " in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol 12, no 1, 1982, 19-44

Allen, Michael, J. B.. "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity" in *Renaissance Quartely*, 37, 1934, 555-584

Alquié, Ferdinand, *La conscience affective*, Vrin, Paris, 1979

Alquié, Ferdinand, "Conscience et signes dans la philosophie moderne et le cartésianisme", dans *Polarité du symbole*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1960, 221-226

Alquié, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., Paris, 1966

Alquié, Ferdinand, *Le désir d'éternité*, PUF, Paris, 1968

Alquié, Ferdinand, *La nostalgie de l'être*, PUF, Paris, 1950

Alquié, Ferdinand, "Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?", dans *Etudes cartésiennes*, Vrin, Paris, 1982, 107-117

Ambacher, Michel, *Méthode de la philosophie de la nature*, P.U.F., Paris, 1961

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 1961

Aristote, *Métaphysique*, Tome I et II, Trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1933

Aristote, *Physique*, (I-IV), texte établi et trad. par Henri Carteron, 3ème éd. «Les Belles Lettres», Paris, 1961

Bazan, Carlos. "Etre: finitude et infini", dans *De Ortu Grammaticae, Studies in the History of the Language Sciences*, 43, Offprint, Amsterdam, Philadelphia: Edited by G.L. Bursill-Hall, Sten Ebbesen and Konrad Koerner, John Benjamins Publishing Company, 1990, 49-67

Bazzano. Carmelo. (voir Kleinman. Sevmour)

Baudrillard. Jean. (voir *Encyclopaedia Universalis*)

Belaval, Yvon. *Les philosophes et leur langage*. Gallimard. Paris. 1952

Benoist, Luc, *L'ésotérisme*, 5ème édition, Vendôme. P.U.F., 1980

Bergin, T. G. and Speake, J., ed.. *The Encyclopedia of the Renaissance*, New York/Oxford: Market House Books Ltd, Facts on File Pub., 1987

Beyssade, Jean-Marie, "La classification cartésienne des passions", dans *Revue internationale de philosophie*, 37, 1983, 278-287

Bithol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris, 1990

Boulab-Ayoub, Josianne, "Descartes face à Leibniz sur la question de la substance", dans *Philosophiques*, 1984, vol XI, no 2, 225-249

Boulad Ayoub, Josiane, "L'image du centre et la notion de l'un dans les Ennéades", dans *Philosophiques. Revue de la société de philosophie du Québec*, Bellarmin, vol XI, no 1 (1984), 41 à 70

Boulad Ayoub, Josianne, *Le "Platonisme" de Descartes dans sa théorie des idées*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1979

Bowen, W. R.. (voir Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi)

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, 4ème éd., 3 vol. Quadrige/P.U.F., Paris, 1987

Bréhier, Emile, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1982

Brockhaus, Richard. "On Descartes' "Real Distinction" and the Indivisibility of the Mind", in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 21, no 3, 1983, 325-342

Broughton, Janet. (voir Moyal. Georges. J. D.)

Broun, Francis. (voir Eisenbichler. Konrad and Pugliese. Olga Zorzi)

Brun, Jean, *Le néoplatonisme*, P.U.F., Paris, 1988

Brunschvicg, Léon, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Félix Alcan, Paris, 1927

Bullard, Melissa Meriam. "The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology", in *Renaissance Quarterly*, XLIII, #4, 1990, 687-708

Buroker, J.V.. *Space and Incongruence. The origin of Kant's Idealism*, Dordrecht: Holland/Boston: U.S.A., London: England, D. Reidel Publishing Company

Burroughs, Josephine L.. (voir Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H.)

Buvat, Daniel, (voir Jacob, André)

Cahné, Pierre-Alain, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Vrin, Paris, 1980

Calvert, Brian. (voire Moyal, Georges, J. D.)

Carriero, John. "The First Meditation", in *Pacific Philosophical Quartely*, vol 68, no 3-4, 1987, 223-248

Cassirer, Ernst, "Descartes et l'idée de l'unité de la science", trad. par P. Schrecker, dans *Revue de synthèse*, Tome XIV, no 1, avril 1937, 7-28

Cassirer, Ernst, *Essai sur l'homme*, trad. de l'anglais par N. Massa, Ed. de Minuit, Paris, 1975

Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of human culture*, New haven, Yale University Press, 1944

Cassirer, Ernst. "Ficino's Place in Intellectual History". in *Journal of the History of Ideas*, vol 6, 1945, 483-501

Cassirer, Ernst. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. par Pierre Quillet (2ème éd.). Les Editions de Minuit, Paris, 1983

Cassirer, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Trans. with an Introduction by Mario Domandi, Oxford: Basil Blackwell, 1963

Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Traduit par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Ed. de Minuit, 1972

Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*, 10th ed, Chicago, London: The University of Chicago Press, Toronto: The University of Toronto Press, 1965; cf Burroughs, Josephine L. "Introduction" (to "Five Questions Concerning the Mind"), 185-192; cf Ficino, Marsilio. "Five Questions Concerning the Mind", (*Epistolae*), 193-212; cf Pico Della Mirandola, Giovanni. "Oratio on the Dignity on Man", Trans. by Elisabeth Livermore Farbes, Introduced by Paul Oskar Kristeller, 285-254; cf Pomponazzi, Pietro. "On the Immortality of the Soul", 280-381; Randall, John Herman. "Introduction to Pomponazzi"; Vivès, Juan Luis. "A Fable about Man", Trans. and Introduced by Nancy Lenkeith, 387-393

Cassirer, Ernst. *Symbol, Myth and Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1979

Chastel, André, *Marsile Ficin et l'art*, Librairie Droz (Genève), Librairie Giard (Lille), 1954

Ciavolella, Massimo (voir Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi)

Collins, Ardis B.. "Love and natural Desire in Ficino's Platonic Theology", In *Journal of the History of Ideas*, 9, 1971, 435-442

- Collins, Ardis R.. *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
- Cook, Monte. "Descartes' Doubt of Minds", in *Dialogue*, vol 27, no 1, 1988, 31-39
- Copenhaver, Brian, P.. (voir Schmitt, Charles B.)
- Copleston, Frederick, *Histoire de la philosophie, La Renaissance*, tome 3, trad. par J. Taminiaux, Casterman, Tournai-Paris, 1958
- Cottingham, John. (Voir Moyal, Georges, J. D.)
- Cottingham, John, *Descartes Conversation with Burman*. Transl. with Trad. and Commentary by John Cottingham, Oxford: Clarendon Press, 1976
- Cress, Donald A.. "Descartes' Doctrine of Volitional Infinity", in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 23, no 2, 1990, 149-164.
- Crombie, A. C.. *Medieval and Early Modern Science*, New York: Doubleday, 1959
- Cronin, Vincent, *La terre, le cosmos et l'homme*, trad. par William Desmond, Denoël, Paris, 1981
- Daniel, Stephen, H.. "Descartes on Myth and Ingenuity/Ingenium", in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 23, no 2, 1985, 157-170
- Danville, François, *La géographie des humanistes*, Beauchesne et fils, Paris, 1940
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XIVème-XVIIIème siècles)*, Fayard, Paris, 1978
- Denissoff, Elie, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le «Discours de la méthode»*, Nauwelaerts, Louvain, 1970 [Desclée de Brouwer, Paris, 1943]

Descombes. Vincent. (voir Montefiore. Alan)

Devereux. James A.. "The Object of Love in the Philosophy of Marsilio Ficino". in *Journal of the History of Ideas*. 30. 1969. 161-170

Dubarle, Dominique et Doz, André. *Logique et dialectique*. Larousse, Paris, 1972

Duproix, Paul. *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*. Paris, Ancienne Librairie Germain Baillière et Cie (Félix Alcan, Editeur), 2ème édition, 1897

Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi. *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Canada, Ottawa: Dovehouse Editions Canada, 1986; cf Bowen, W. R.. "Ficino's Analysis of Musical *Harmonia* ", 17-27; Broun, Francis. "The Louvre 'Concert Champêtre': A Neoplatonic Interpretation", 29-38; Ciavolella, Massimo. "Eros/Ereos: Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's 'Donna me prega', 39-49; cf Trinkaus, Charles. "Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy", 141-153; cf Westra, Laura. "Love and Beauty in Ficino and Plotinus", 175-185; cf Wolters. A.. "Ficino and Plotinus' Treatise "On Eros", 189-197.

Encyclopaedia Universalis (ouvrage collectif), Paris; cf. Balibar, Françoise, "Mouvement", Supplément v. 2, 1990, 1327-1330; cf Baudrillard, Jean, "La modernité", 1989, 552-554; cf Trotignon, Pierre, "Affectivité", 1989, 348-353

Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire de la langue latine. Histoire des mots*, Librairie Klincksieck, 3ème Ed., 1951

Festugière, Anne Marie Jean, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature au XVIème siècle*, Vrin, Paris, 1941

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966

Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, 1962

Frankfurt, Harry, "Création continuée, inertie ontologique et discontinuité temporelle", dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 92, 1987, 455-472

Frankfurt, Harry, C., *Demons, Dreamers and Madmen: the Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York & London: Garland, 1987

Gabaude, Jean Marie, *Liberté et raison*, Imprimerie Maurice Espée, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Toulouse, Toulouse, 1970

Gadamer, Hans-Georg, "L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale", dans *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, Les Presses de l'Unesco, 1978,

Gadoffre, Gilbert, *Descartes. Discours de la méthode, avec introduction et remarques*, Manchester University Press, 1964

Garin, Eugenio, *Moyen Age et Renaissance*, trad. de l'italien par Claude Carme, Gallimard, Paris, 1969

Gilson, Etienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1967

Gilson, Etienne, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris, 1987

Goldberg, Jonathan, "Quattrocento Dematerialization: Some Paradoxes in Conceptual Art", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35, 1976, 153-168

Gouhier, Henri, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIème siècle*, Vrin, Paris, 1978

Gouhier, Henri, *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 1973

Gouhier, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1978

Gouhier, Henri, *La pensée religieuse de Descartes*. Vrin, Paris, 1924

Gouhier, Henri, "Pour une histoire des Méditations métaphysiques", dans *Revue des sciences humaines*, 1951, 5-27

Gouhier, Henri, La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent), dans *Revue internationale de philosophie*, t. VIII, no 28, fasc. 3, 1954, 295-303

Gouhier, Henri, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Vrin, Paris, 2ème Ed., 1979

Gouhier, Henri, "Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien", dans *Archivio di Filosofia*, 1958, no 2-3, 65-74

Gourmont, Rémy de, *Pour commenter Descartes*, Collection Le commentaire de texte 2, L'auteur, Paris, 1969

Grimaldi, Nicolas, "Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu", dans *Archives de philosophie*, 50, 1987, 95-107

Groethuysen, Bernard, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris, 1980 (1953)

Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Montaigne, Paris, 1968

Gueroult, Martial, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, PUF, Paris, 1955

Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1971

Gusdorf, Georges, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1984

Gusdorf, Georges. "Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)", dans la série: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, Paris, 1967

Hadot, Pierre, "L'"amour magicien": aux origines de la notion de "magia naturalis": Platon, Plotin, Marsile Ficin", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 172, 1982, 283-292

He, Jiannan, "Une analyse de contexte sur les origines des théories classiques de l'espace et du temps", dans *L'espace et le temps*, Actes du XXIIème Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988), Vrin, Paris, 337-340

Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*, Trad. par Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1941

Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris, 1963

Henry, Michel, *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, P.U.F., Paris, 1985

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1951 (1927)

Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendentale: essai d'une critique de la raison logique*, trad. par Suzanne Bachelard, P.U.F., Paris, 1957

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Trad. de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Vrin, Paris, 1980

Ingegno, Alfonso. (voir Schmitt, Charles B.,)

Jacob, Alexander. "Henry More's "Psychodia Platonica" and its Relationship to Marsilio Ficino's "Theologia Platonica"", in *Journal of the History of Ideas*, 46, 1985, 503-522

Jacob, André, dir., *Encyclopédie philosophique universelle. Notions*. P.U.F., Paris, 1990; cf Buvat Daniel, "Altérité", 66

Jolivet, Régis, *La notion de substance*, Beauchesne, Paris, 1929

Kamiya, Mikio, *La théorie cartésienne du temps*, Librairie - édition France Tosho, Tokyo, 1982

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Trad par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. de Jules Barni revue par P. Archambault, Flammarion, Paris, 1976

Keefer, Michael, H.. "The World Turned Inside Out: Revolution of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal", in *Renaissance et Réforme*, XXIV, 1, 1988, 303-313

Kenny, Anthony, *Descartes: a Study of his Philosophy*, New York & London: Garland, 1987

Kleinman, Seymour, ed. *Mind and Body, East Meets West*, Illinois, Champaign: Human Kinetics Pub., 1986; cf Bazzano, Carmelo. "The Body's Role in the Philosophy of the Renaissance Man", 9-13

Klutstein, Ilana, "Marsile Ficin et Hermès Trismégiste. Quelques notes sur la traduction du Pimandre dans la Vulgata de Ficin", dans *Renaissance et Réforme*, XXVI, 3, 1990, 213-222

Kraye, Jill. (voir Schmitt, Charles B.)

Kristeller, Paul Oskar, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Droz, Genève, 1975

Kristeller, Paul Oskar. "Notes and Documents. Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe". in *Journal of the History of Ideas*. V, 1944. 220-226

Kristeller, Paul Oskar. "The Scholastic Background of Marsilio Ficino". *Traditio*, no 2. (1944), 257-318

Kristeller, Paul Oskar. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia Un. Press. (1964), 1943

Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought and its sources*. New York: Columbia University Press, 1979

Kristeller, Paul Oskar. "The Theory of Immortality in Marsilio Ficino", in *Journal of the History of Ideas*, 1, 1940, 299-319

Kuczanska, Alicja. "The Third World of Marsilio Ficino", in *Dialectics and humanism*, vol. 15, 1988

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (16ème éd.), P.U.F., Paris, 1988

Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950

Lavigne, Jean-François, "L'idée d'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1987, 54-66

Lefèvre, Roger, *La bataille du «cogito»*, P.U.F, Paris, 1960

Lefèvre, Roger, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F, Paris, 1958

Lefèvre, Roger, *La métaphysique de Descartes*, P.U.F, Paris, 1959

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique*, (1685), 5ème éd, Edition collationnée avec le texte autographe, présentée et annotée par Henri Lestienne, Vrin, Paris, 1967, 56

Lenoble, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Editions Albin Michel, Paris, 1969

Letocha, Danièle. (voir Miquelez, Roberto)

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971

Lewis, Geneviève, *L'individuation selon Descartes*, Vrin, Paris, 1950

Lloyd, A. K.. "Primum in Gener: The Philosophical Bakground", in *Diotima*, 4, 1976, 32-36

Lohr, Charles H.. (voir Schmitt, Charles B.)

Marcel, Raymond, "Theologia Platonica", dans *Marsile Ficin*, «Les Belles Lettres», Paris, 1958, 647-678

Marion, Jean-Luc, "L'ego et le Dasein, Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit"", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1987, 25-53

Marion, Jean-Luc. (voir Moyal, Georges, J. D.)

Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975

Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981

Marty, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980

Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945

Meylan, Ed.-F., "L'évolution de la notion d'amour platonique", dans *Humanisme et Renaissance*, 1938, T.5, 418-442

Miquelez, Roberto, dir., *Politique et raison*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa; cf Letocha, Danièle, "Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie", 10-31

Miles, Leland, *John Colet and the Platonic Tradition*, LA Salle II Open Court, 1961

Miles, Leland, *Fishers with Platonic Nets, vol I: John Colet and the Platonic Tradition*, LA Salle II Open Court, 1961

Monnoyer, Jean-Maurice, *Descartes. Les passions de l'âme (précédé de la pathétique cartésienne)*, Gallimard, Paris, 1988

Montefiore, Alan, dir., *Philosophie et relations interpersonnelles*, Les Presses de l'Un. de Montréal, Montréal, 1973; cf Descombes, Vincent, "Défense et illustration de l'argument d'autorité", 69-81; cf Montefiore, Alan, "Introduction", 7-27

Morin, Yvan, "L'affectivité dans l'éducation: une critique de la représentation kantienne", dans *Carrefour*, automne 1993, vol. 15, no.2, pp.55-83

Moscovici, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977

Mousnier, R., *Histoire générale des civilisations*. Tome IV, "Les XVIème et XVIIème siècles. Les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'Orient" (1492-1715), P.U.F., Paris, 1956

Moyal, Georges J. D., "La preuve ontologique dans l'ordre des raisons", dans *Revue de métaphysique et de morale*, 93, 1988, 246-258

Moyal, Georges J. D. "«...Quod circulum non commiserim...» -Quartae Responsiones", p.576, dans *Dialogue*, XXVIII, 1989, 589-608

Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes: Critical Assessments*, London & New York: Routledge, 1981; Broughton, Janet "Necessity and Physical Laws in

Descartes' Philosophy". vol 4. 205-221; cf Calvert, Brian. "Descartes and the Problem of Evil". vol 4. 396-404; cf Cottingham, John. "Cartesian Dualism" vol 3. 236-248; Cottingham, John. "The Role of the Malignant Demon" vol 2. 129-135; cf Marion, Jean-Luc. "The Metaphysical Situation of the Discourse on Method". vol 3. 28-49; cf Prendergast, Thomas. L.. "Descartes and the Relativity of Motion". vol 4. 101-109; cf Wagner, Steven. "Descartes on the Parts of the Soul". vol 3. 205-222 ;

Moyal, Georges J. D. "Les structures de la vérité chez Descartes", dans *Dialogue*, 26, 1987, 465-490

Namer, Emile, *La philosophie italienne*, Seghers, Paris, 1970

Pico Della Mirandola, Giovanni. (voir Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*)

Platon, "Parménide", dans Platon, *Oeuvres complètes*, Tome 3ème, par Emile Chambry, Garnier, Paris, 1950

Platon, *Le Sophiste*, Tome VIII, 3ème partie, texte établi et trad. par Auguste Diès, «Les Belles Lettres», Paris, 1950

Platon. *Timée*, Tome X, texte établi et trad. par Albert Rivaud, «Les Belles Lettres, Paris, 1956

Plotin. *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, «Les Belles Lettres», Paris, 1924-1938

Pomponazzi, Pietro. (voir Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*)

Prendergast, Thomas, L.. (voir Moyal, Georges J.B.)

Rachum, Ilan. *The Renaissance. An Illustrated Encyclopedia*, Jerusalem: The Jerusalem Publishing, House Ltd; London: Octopus Books Ltd, 1979

Randall, John Herman (voir Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H. *The Renaissance Philosophy of Man*).

Rivaud, Albert, *Histoire de la philosophie*, tome 2, P.U.F., Paris, 1950

Rochon, André, "La dignité humaine selon les penseurs florentins des XVe et XVIe siècles", dans Ishigami-Iagolnitzer, Mitchiko (Ed.), *Les humanistes et l'antiquité grecque*, Ed. du CNRS, Paris, 1989, 51-56

Rodis-Lewis, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris, 1990

Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes, Textes et débats*, Librairie Générale Française, Paris, 1984

Rorty, Amélie Oksenberg (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations.*, Berkeley and Los Angeles (California), London (England): University of California Press, 1986, 1-20

Roy, Jean, H., *L'imagination selon Descartes*, Gallimard, Paris, 1944

Sauvé, Denis, "Le moi-substance: une interprétation de l'«analyse du morceau de cire» de la seconde Méditation", dans *Philosophiques*, vol. XVI, Numéro 1, 1989, 73-108

Schmitt, Charles B., General Editor; Editors, Skinner, Quentin and Kesster, Eckhard. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1988; Copenhaver, Brian, P., "Astrology and Magic", 264-300; cf Ingegno, Alfonso. "The New Philosophy of Nature", pp. 236-263; cf Krayer, Jill. "Moral philosophy", p. 303-386; cf Lohr, Charles H., "Metaphysics", p. 537-638

Schmitt, Charles, B., "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", in *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, 505-532

Schouls, Peter, "Descartes: la primauté du libre vouloir sur la raison", dans *Dialogue*, XXV, 1986, 211-221

Sears, Reynolds Jayne, A. M. "Introduction", in *Marsilio Ricino's Commentary on Plato's Symposium*, Transl. by Sears, Reynolds Jayne, A.M., Columbia: University of Missouri, 1944

Sepper, Dennis, L. "Descartes and the Eclipse of Imagination", in *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, 379-403

Soffer, Walter. "Dreaming, Hyperbole, and Dogmatism", in *Idealistic Studies*, vol 18, 1988, 55-71

Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, New York: Cornell Un. Press, 1988

Speake, Jennifer. (voir Bergin, T. G. and Speake, J.)

Stuart, James D.. "The Role of Dreaming in Descartes' Meditations", in *The Southern Journal of Philosophy*, vol 1, no 1, 1983

Taylor, Charles, "Justice after Virtue", in Michael Benedikt, Rudolf Burger (Ed.), *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Vienne: Braumüller, 1985, 23-48

Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Trad. par Charlotte Melançon, Ateliers graphiques Marc Veilleux, Cap Saint-Ignace, Québec, Bellarmin, 1992

Taylor, Charles, "Réponse à Jean-Marie Beyssade: 'La classification cartésienne des passions'", dans *Revue internationale de philosophie*, 37, 1983, 288-292.

Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1989

Thomas d'Aquin, "L'âme humaine", dans la *Somme théologique* (Questions 75-76), trad. par J.Wébert, Société Saint-Jean L'évangéliste, Desclée & Cie, 2ème éd. Tournai, Rome, 1949, 1-62

Trinkaus, Charles. "Humanist Themes in Marsilio Ficino's Philosophy of Human Immortality", in *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist*, Chicago: Univ. of Chicago, 1970, 461-504

Trinkaus, Charles. (voir Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi)

Trotignon, Pierre , (voir *Encyclopedia Universalis*)

Valla, Lorenzo. *On Pleasure (De voluptate)*, Trans. by A. Kent Hiemtt and Maristella Lorch, Introduction by Maristella Lorch, New York, Abaris Books Inc, 1977

Van Gelder, Herman Arend Enno. *The Two Reformations in the 16th Century: A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague, Nijhoff, 1961

Vernet, F., "Ficin, Marsile. 1.Vie II. Oeuvres. III Doctrines. IV Influence", dans *Dictionnaire de théologie catholique*, (sous la direction de Vacant, A. et Mangenot, E.), Letouzey et Ané, Editeurs, Paris, 1913, Tome cinquième, 2277-2291

Vivès, Juan Luis. (voir Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*)

Wagner, Steven, J.. (voir Moyal, J. D.)

Westra, Laura, (voir Eisenbichler, Konrad and Pugliese Olga Zorzi)

Wolters, A.. (voir Eisenbichler, Konrad and Pugliese, Olga Zorzi)

Yates, Frances A.. *The French Academies of the Sixteenth Century*, London: Routledge & Keagan Paul, 1983

ANNEXE

Comme l'indique Alquié, "Descartes sépare quantité de mouvement et direction, ce qui le conduit à énoncer d'abord deux règles là où la physique moderne n'en voit qu'une"⁶⁰⁵. De plus, la troisième loi, la formulation cartésienne de la loi du choc sera rejetée rapidement par la physique moderne. Or, c'est en formulant cette troisième loi que Descartes annonce le projet d'un traité de l'homme qu'il n'écrira jamais. Il ne faut pas le confondre avec le traité de *l'Homme*, rédigé en 1633, comme le fait remarquer Alquié. Ce sont ces traces de l'homme que j'ai mis en évidence dans la seconde partie des *Principes*, en tenant compte du rôle discret du corps humain, de ses mains, de la sensation...

Cependant, il est intéressant de remarquer que l'ordre des trois lois était différent dans le *Monde*, puisque la loi du choc se situait entre les deux autres, qui préservent tout de même le même rapport séquentiel. Toutefois, à propos du rapport entre ces lois, celle de la quantité de mouvement et celle du choc ne sont séparées par celle de la direction, dans les *Principes*, qu'en faisant disparaître, du résumé des deux premières lois du *Monde*, toute restriction quant à la façon par laquelle Dieu pourrait initier le transfert de mouvement, c'est-à-dire en faisant disparaître la référence à la force. C'est ce que Broughton met en évidence par les mots qu'elle met en italiques: "Suppose... that from the first moment the diverse parts of matter, in which... motions are found unequally dispersed, have begun to retain them or to transfer them from one to the other, *according to the force they have to do that*, one must necessarily think that (God) makes them always continue the same"⁶⁰⁶. Le mérite de Broughton, c'est de considérer le

⁶⁰⁵FA, T.3, 187-188, note 3

⁶⁰⁶Broughton, Janet. "Necessity and Physical Laws in Descartes' Philosophy", p.215, in Moyal, Georges J. D. (Ed). *René Descartes: Critical Assessments*, London & New York: Routledge, vol 4, 1981, pp.205-221

transfert de mouvement au tout début du monde. Ainsi, elle peut supposer un élément nouveau, dans les *Principes* comparativement au *Monde*, à savoir le fait que Dieu aurait pu choisir d'autres conditions initiales que celles qu'il a choisies⁶⁰⁷.

De fait, il y a trois éléments et ceux-ci nous donnent une nouvelle image du monde: l'indétermination de la façon par laquelle Dieu peut initier le transfert du mouvement, la disparition de la force et, surtout, la distinction entre les vérités mathématiques, qui concernent les essences créées par Dieu, et les lois du mouvement, qui ne concernent plus, dorénavant, les essences, mais la relation à Dieu, de telle sorte que la physique n'est plus assimilée à la mathématique, contrairement au *Discours*. Ce que nous retrouvons, ici, c'est la mise en place des trois lois du mouvement: quantité de mouvement (vitesse), direction du mouvement (détermination) et répartition métaphysique du mouvement physique. La mathématique, se développant par l'intégration des sciences, et la physique, relevant directement de la métaphysique, nous retrouvons le rapport du savoir à son objet (la relation entre Dieu et le monde où se produisent les choses matérielles). Pénétrant ainsi dans le sujet connaissant, nous remarquons que, en lui, le dualisme des deux premières lois se maintient: "l'âme n'a plus le rôle de principe du mouvement du coeur, ni du corps, mais uniquement celui de centre d'où ce mouvement se voit assigner, par la volonté, à travers la glande pinéale, une direction"⁶⁰⁸. Le problème concernant la présence du sujet cartésien dans le monde physique, résidera dans l'assimilation globale de la vie au mouvement et

⁶⁰⁷Il ne s'agit pas d'une énonciation abstraite de vérités éternelles qui peuvent être autres mais qui demeurent les mêmes une fois choisies par Dieu. Ici, nous avons un cas concret où, pour ainsi dire, le Dieu cartésien prend cette décision et décide des lois de la nature dont l'esprit humain aura les idées innées.

⁶⁰⁸Bithol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Vrin, Paris, 1990, p.14.

dans les traces d'une distinction possible de la vie. par rapport au mouvement. celle-ci n'ayant pas été faite par Descartes. dans ce contexte spécifique.

En d'autres mots, Descartes a bien dissocié la vie de l'âme, contrairement à Ficin, mais en l'envoyant dans le champ du corps étendu, il a fait porter sa volonté sur la possibilité de changer seulement le cours du mouvement. Il en tire la conservation de la quantité de mouvement (comme matière première s'offrant à l'exercice de cette volonté) mais non de la direction de celui-ci (puisqu'il s'agit justement de la mise en forme du mouvement par cette volonté). La vie reste donc implicite, dans la métaphysique cartésienne, comme nous l'avons vu avec le doute de la première méditation, où le sentir survient à l'interface entre cette vie et ce doute. Lorsqu'elle s'explicite, elle survient après la question du mouvement offert à la sensation, comme nous l'avons vu avec la sixième méditation. Les traces du sujet dans le monde s'inscrivent dans le sort ainsi réservé à sa vie. En même temps, l'explication causale du mouvement, par les trois lois, ne peut pas s'effectuer par rapport au mouvement actuel (puisque la vie du sujet susceptible de l'apercevoir est soit implicite, soit différée), mais seulement par "the instantaneous tendency or inclination to move in a straight line at every point in the actual circular motion of the body"⁶⁰⁹. Par le fait même Descartes perd quelque chose de la relativité du mouvement.

⁶⁰⁹Prendergast, Thomas, L.. "Descartes and the Relativity of Motion", p.105, in Moyal, Georges, J. D. (Ed). *René Descartes: Critical Assessments*, London & New York: Routledge, vol 4, 1981, pp.101-109.