

Quatre lettres de Descartes, explication.

Repères biographiques.

1596: naissance à La Haye (Touraine).

1606-1614: suit l'enseignement des Jésuites au Collège Royal de la Flèche. Connaissance de la scolastique. D. critiquera l'importance accordée à la rhétorique, à la poésie, à l'histoire par rapport aux mathématiques.

1611: il est mis au courant de la découverte des satellites de Jupiter par Galilée, grâce à la lunette astronomique.

1628: a composé les *Règles pour la direction de l'esprit*. S'installe en Hollande où il séjournera presque jusqu'à la fin de sa vie. Galilée est condamné par l'Inquisition. Descartes renonce à publier le *Traité du Monde*.

1638: Galilée publie le *Dialogue concernant deux sciences nouvelles*.

1641: Méditations Métaphysiques, traduites en 1647.

1649: *Traité des Passions*. D. reprend et approfondit des recherches commencées dans la correspondance avec Elizabeth.

1650: D. meurt à Stockholm, où l'avait invité la reine Christine.

Introduction.

La philosophie de D. doit être rapportée à la révolution intellectuelle qui trouve sa source principale dans la physique mathématique et mécaniste élaborée par Galilée.

Auparavant, la philosophie dominante était représentée par la scolastique, elle-même inspirée d'Aristote. La physique d'Aristote est marquée par le finalisme, les explications téléologiques : les corps lourds tombent parce qu'ils aspirent à rejoindre leur « lieu naturel », qui est le bas (en direction du centre de la Terre); les corps légers aspirent à s'élever. D'une manière générale, le monde est un cosmos, un tout dont l'harmonie s'explique par une secrète aspiration à l'ordre et ne pourrait s'expliquer autrement: ce n'est pas par hasard que la pluie tombe au printemps, quand les végétaux en ont besoin, c'est bien pour qu'ils puissent pousser. De même les vivants et leur structure admirable ne sont pas le fruit du hasard: ils ont en eux un principe d'ordre et d'animation qui est leur âme, responsable de leur reproduction, de leur alimentation, de leur croissance (c'est l'âme végétative), de leur sensibilité (âme sensitive, pour les animaux), de leur locomotion (âme locomotrice, pour certains animaux), de leur pensée (intellect, pour l'homme).

Qu'en est-il de l'homme dans cette vision des choses? Il s'intègre dans la grande chaîne des espèces et des êtres, supérieur à la plupart, inférieur à quelques-uns et parmi les hommes sans doute y en a-t-il qui sont plus hommes que d'autres: les esclaves, les femmes, par exemple ne réalisent pas pleinement l'essence de l'homme.

La nouvelle physique pose que la nature est une machine qui fonctionne mais n'aspire à rien. Pour aspirer à quelque chose, il faut vouloir et penser; la matière ne pense pas. La pluie fait pousser les plantes et l'on peut étudier comment, mais elle ne tombe pas pour les faire pousser. La nature n'est plus un tout vivant qui nous indique notre place et nos fins. Qu'est-ce qui en résulte pour Descartes?

Tout d'abord que l'homme, dans la mesure où il pense, échappe à ce mécanisme: une machine ne pense pas, elle fait partie du monde et n'en sait rien, tout comme l'animal. A la hiérarchie continue des vivants, de la plante à Dieu, qu'on trouve chez Aristote, Descartes substitue une vision discontinue: l'animal est pur mécanisme, l'homme est fait d'un corps et d'une âme et tous les hommes sont égaux de ce point de vue (Dieu, lui, est pur esprit). C'est le propos de la *lettre au Marquis de Newcastle* qui pose le langage comme critère d'existence de la pensée donc comme critère exclusif d'humanité.

La spécificité humaine se fonde sur la pensée en général et sur la volonté libre en particulier (les volontés sont des pensées). Une machine ne choisit pas plus qu'elle ne pense. **La lettre à Mesland** s'attache à préciser le concept de liberté entendue comme

une perfection, "qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu"(Méd.4).

L'absence de finalité naturelle et l'entière liberté de l'homme posent enfin un problème moral. Ils fondent en effet ce que Sartre appellera le "délaissement" (cf. *l'Existentialisme est un humanisme* p.39-49). La nature et la réalité ne nous dictent rien et, le feraient-elles, que nous pourrions accepter ou refuser. Ainsi, pour Sartre, sommes-nous seuls lorsque nous posons des valeurs et nous ne pouvons nous raccrocher à rien. On voit mal, dans ces conditions, et même si Sartre s'en défend, comment la morale pourrait échapper à l'arbitraire. Plus près de Descartes, Pascal concluait le célèbre fragment sur les deux infinis (encore appelé *Disproportion de l'homme*) par l'inutilité, le caractère infondé de toute entreprise humaine. "Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes... Cela étant bien compris je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé."(Pensée 72. CF p.68)- La **lettre à Chanut** et la **lettre à Elizabeth** tentent de fonder une morale authentique et compatible avec la vision du monde désenchantée qu'impose la science moderne.

Nb. : avant de lire ces explications, il convient de relire attentivement le cours sur conscience et inconscient et , bien évidemment, de travailler les textes.

Lettre au Marquis de Newcastle

Cette lettre traite le thème de la différence entre l'homme et l'animal, ce qu'on appelle parfois « la différence anthropologique ». Cette différence pose au moins deux problèmes:

1/ Est-elle de nature ou de degré ? L'homme est-il d'une nature radicalement distincte de l'animal ou est-il seulement plus complexe et plus « capable » (avec bien des nuances selon les individus) que celui-ci ?

2/ Quelle caractéristique faut-il privilégier pour marquer cette différence ? La technique et la fabrication d'outils, le langage, etc. ?

L'enjeu de ces questions est notamment moral. Comment faut-il traiter l'animal, a-t-il des droits ? Et surtout : faut-il considérer les hommes comme des égaux radicalement différents des animaux ou peut-on les hiérarchiser en les rapprochant plus ou moins de l'animalité ? Car enfin, il y a des hommes qui sont « bêtes » et d'autres qui ne le sont pas ou qui le sont moins.

§1. Il comprend deux choses, quantitativement très inégales:

A/ Le désaccord avec Montaigne . La philosophie de Montaigne est d'inspiration sceptique. Le vrai et le bien ne sont pas absolus mais relatifs aux coutumes et à la société (la critique de la justice de Pascal, par exemple, est inspirée de Montaigne), relatifs aux passions et à la diversité des situations. Un philosophe traversant un précipice sur une planche suffisamment large sait parfaitement qu'il est ridicule d'avoir peur ; néanmoins il ne pourra s'empêcher de trembler. L'homme comme l'animal est donc tributaire de ses instincts et de ses expériences. Il n'y a entre eux qu'une différence de degré et non de nature.

Pour Descartes, au contraire, l'homme dispose d'une âme distincte du corps. C'est une conséquence du cogito : je découvre que je pense même si aucun corps n'existe. Donc la nature de l'âme est de penser, indépendamment du corps, et non d'animer le corps. En conséquence, les actions qui découlent de cette pensée sont elles aussi, spécifiquement humaines (il restera à savoir quelles sont ces actions. Cf. § 2).

B/ les actions qui ne sont pas des indices ou des marques d'humanité. On peut en relever deux caractéristiques :

1/ (la plus importante) elles dépendent d'un mécanisme physiologique . Ainsi ce que nous appellerions un réflexe (mettre les mains devant la tête lorsque nous tombons), l'activité instinctive (manger) ou automatique(marcher) ne dépendent manifestement pas de la pensée et de la volonté. Parmi ces mécanismes, il y a les passions (joie, crainte, espérance ...). Fondamentalement, la passion est en effet un mécanisme physique destiné à entretenir et conserver la machine corporelle. Elle s'accompagne de pensée chez l'homme (de sorte que Descartes parle des « passions de l'âme »). Mais cette pensée n'est que l'effet des esprits animaux et de la glande pinéale , elle n'en est pas la cause. Les actions qui dépendent des passions ne supposent donc pas la pensée et ne nous distinguent pas des animaux. Du reste, tout le monde voit bien que les pleurs ou le rire (« les mouvement de nos passions ») ne dépendent pas de la volonté.

2/ Ces actions peuvent être particulièrement efficaces . C'est l'exemple de l'animal qui peut tromper « les hommes les plus fins » ou des somnambules qui traversent des rivières à la nage « où ils se noieraient étant éveillés ». Sur ce point, cf. explication du §3.

§2. Cette définition de l'âme et de l'homme par la pensée pure pose toutefois, maintenant, un problème d'application. Quels sont les êtres qui possèdent une âme ? Pour Aristote, par exemple, le problème ne se pose guère : si je vois un cheval galoper, c'est qu'il possède une « âme locomotrice ». Mais pour Descartes la pensée pure est intérieure et immatérielle. C'est ma pensée qui a immédiatement conscience d'elle-même. Les autres êtres m'apparaissent extérieurement et à travers leur apparence physique.

Qu'est-ce qui me prouve, donc, qu'autrui est bien un autre et non un robot perfectionné ?

La réponse se trouve dans l'usage du langage . Les mots ont en effet une face matérielle (le « signifiant », les sons articulés par exemple) et une face intellectuelle (le « signifié », les notions ou idées exprimées). Le discours est une « action » qui manifeste à coup sûr une pensée. L'objet du passage est de préciser ce critère d'humanité qu'est le langage.

Première précision : ne pas restreindre le langage au langage parlé. Les muets ne parlent pas mais s'expriment par d'autres signes. A la fin du paragraphe, Descartes montre la portée de cette remarque. L'existence du langage n'est pas liée à la possession des organes de la phonation, mais bien à celle de la pensée. Les perroquets, physiquement, peuvent parler mais en fait ils ne parlent pas vraiment (cf. précision suivante). Inversement les muets ne parlent pas, mais c'est tout comme. L'existence du langage s'explique par la pensée qui utilise un matériau quelconque (voix, écriture, gestes ...) pour s'exprimer.

Deuxième précision: il faut que les signes soient « à propos des sujets qui se présentent ». Les paroles du perroquet sont une émission sonore sans rapport avec la situation : « Jacquot, Jacquot, Jacquot... » Le langage humain, au contraire, s'explique par une pensée qui vise la réalité, qui est, dira la phénoménologie, douée d'intentionnalité.

Troisième précision : il faut que les paroles ou signes ne se rapportent à aucune passion. La passion est, normalement, adaptée au contexte, c'est un dispositif de réaction à des stimuli déterminés: la pie dit bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, contrairement au perroquet qui dit « Jacquot » n'importe quand. Dans ces conditions (pour la pie par exemple), la parole termine un enchaînement causal purement mécanique: stimuli-passion (mécanisme passionnel)-« paroles ». Alors que pour l'homme on a : situation - pensée - paroles. Mais comment peut-on savoir qu'il y a une passion et non des pensées ? Il y a deux caractéristiques du pseudo-langage d'origine passionnelle:

- Il a une fonction adaptative et vitale. La pie dit bonjour pour manger ; les animaux dressés attendent une récompense, ou évitent une punition. De même le système de communication des abeilles étudié par Karl von Frisch au début du XXème siècle est lié au repérage des sources de nourriture. Une parole vraiment humaine n'a pas cette fonction purement utilitaire.

- La passion, le réflexe inné ou acquis n'est jamais adapté qu'à un petit nombre de situations. Et l'on peut concevoir une machine qui parlerait à propos dans un certain nombre de cas (dirait qu'on lui fait mal si on la frappe, etc.) ; mais elle ne s'adapterait pas à *toutes* les situations. Le langage humain, lui, peut tout dire, parce que la pensée peut tout penser. Un animal ne peut émettre qu'un nombre limité d'énoncés et il ne peut réagir qu'à un nombre limité d'énoncés (« couché », « assis » ...). Le langage humain permet la formation d'énoncés en nombre illimité et nous comprenons parfaitement des énoncés absolument inédits.

Fin du paragraphe. Réponse à des objections.

« Il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête ». Les différences entre les hommes ne vont jamais jusqu'à supprimer cette différence avec les animaux. En fait, il faut bien reconnaître contre Descartes que des malformations ou des lésions cérébrales graves peuvent très bien supprimer toute capacité de parole et toute manifestation de la pensée. Descartes dirait qu'un débile profond a une âme mais que son cerveau est particulièrement mal adapté à son usage. La mémoire par exemple est une fonction purement cérébrale et physiologique. Cela dit, cette réponse ne serait qu'une position de principe, il faut bien le dire.

« Les animaux parlent entre eux mais nous ne les comprenons pas ». Or, pour Descartes, nous comprenons fort bien certaines « expressions » animales mais elles ne dénotent que des passions (crainte, joie.. .), jamais des pensées. Par ailleurs, les pensées exprimées dans des langues étrangères n'ont jamais posé de problème insurmontable: il suffit d'apprendre la langue. Bref, si les animaux communiquaient des pensées entre eux, nous finirions bien par les comprendre. Maintenant, on peut imaginer une pensée animale sans aucune expression : les huîtres ont peut-être beaucoup de choses à nous dire ... Mais ces suppositions et autres semblables (la métempsychose par exemple) n'ont aucune raison d'être.

§3. On peut le présenter comme la réponse à deux objections :

1/ Les animaux accomplissent certaines actions mieux que nous. Et certains comparent spontanément cette supériorité à la supériorité intellectuelle d'un homme sur un autre.

En réalité, il y a seulement une bonne adéquation entre la mécanique animale et certaines actions par ailleurs utiles à son entretien. Un oiseau est une excellente machine pour faire un nid (que nous ne pourrions pas faire aisément) comme une horloge est une excellente machine pour montrer l'heure. Cependant :

- Cette adéquation n'est pas voulue : les chiens ne grattent pas la terre jusqu'à ce qu'ils constatent l'ensevelissement de leurs excréments puisque la plupart du temps ils cessent avant.

- Cette adéquation ne se vérifie que dans un nombre limité de situations et les animaux ne nous sont pas supérieurs en tout. S'ils avaient une intelligence et si celle-ci expliquait leur supériorité en certaines actions, alors ils nous seraient supérieurs en tout. Les migrations des hirondelles ou des tortues marines supposeraient une intelligence remarquable qui devrait bien se manifester aussi autrement. Or elle ne se manifeste pas autrement. Donc elles ne sont accomplies que par instinct.

2/ L'autre objection ne repose plus sur le comportement mais sur la morphologie . Or la morphologie humaine n'est pas très différente de celle de certains animaux. Pourquoi ne pas penser qu'il y a une pensée « jointe » à ces organes ? Cette « jonction » est assez lâche, il faut le remarquer. La pensée est la cause de certaines actions (le langage) ; la pensée n'est pas la cause des organes. Ce lien étant lâche, on est dans le domaine du possible, du probable : « on peut conjecturer »... Néanmoins, si l'on va dans cette direction on est conduit à dire que l'âme est plus ou moins parfaite en fonction de la complexité du corps : l'homme aura une âme un peu plus parfaite que le singe mais beaucoup plus parfaite que l'escargot ou la méduse, l'huître ou l'éponge. Mais l'âme, si âme il y a, est pour Descartes entièrement distincte, par sa nature, du corps. Donc elle est nécessairement simple contrairement au corps qui est composé de parties. Comme elle est simple, elle est « incomposée », elle ne peut se décomposer, elle est donc immortelle. Et il est invraisemblable qu'une huître ou une éponge aient une âme immortelle.

Remarques de commentaire

Descartes souligne à juste titre la souplesse du comportement humain, son adaptabilité. Rousseau exploitera ce thème abondamment. La pensée consciente est au fondement de la culture et de l'histoire.

D'un point de vue moral, également, on remarquera que la thèse cartésienne implique une égale dignité de tous les hommes. Le cartésianisme est un humanisme et il est incompatible, par exemple, avec un racisme comme avec un sexisme,

En revanche, la coupure entre l'humanité et l'animalité peut être contestée à partir de la théorie de l'évolution qui la contredit formellement.

Lettre à Mesland du 9/02/1645.INTRODUCTION.

En même temps que la pensée se saisit explicitement dans le cogito, elle se saisit comme libre. Le doute exprime en effet une faculté de "suspendre son jugement", de ne pas suivre la pente de ses habitudes et de ses préjugés: il exprime la liberté de la volonté.

A propos de cette liberté, Descartes, dans les Méditations Métaphysiques, avait affirmé deux choses (cf. cours sur la liberté):

a/ La liberté se révèle d'abord dans les situations d'indifférence (c'est pourquoi on parle de « liberté d'indifférence »). Il y a indifférence lorsque l'entendement ne nous indique pas clairement le vrai ou le bien quand nous sommes confrontés à deux possibilités. La Belgique est-elle plus ou moins peuplée que le Cameroun? Je l'ignore mais je peux choisir de répondre, au hasard, qu'elle l'est plus. D'où la possibilité de l'erreur, dont nous portons toujours la responsabilité: nous jugeons librement et sans connaître suffisamment. La liberté d'indifférence renvoie au libre arbitre.

b/ Lorsqu'il n'y a pas d'indifférence et que nous percevons clairement le vrai ou le bien, notre volonté est fortement incitée à se prononcer pour lui. "D'une grande lumière dans l'entendement naît une grande inclination dans la volonté". La volonté n'est pas contrainte extérieurement par l'entendement: elle l'accepte pleinement et s'en trouve renforcée. Pourquoi irais-je dire que 2 et 2 font 5 alors que je vois clairement qu'ils font 4? Ce n'est pas renoncer à sa liberté que de reconnaître ce qui est, puisque cela est. La liberté est une affirmation de soi liée à l'usage de la raison. Cette définition annonce la "libre nécessité" spinoziste.

§1. Il précise la notion d'indifférence.

En un premier sens qui était celui des Méditations, l'indifférence n'est pas une perfection ou une propriété permanente de la volonté, mais seulement un *état* de celle-ci, en relation avec l'entendement, qui ne discerne pas le vrai ou le bien. Non seulement ce n'est pas une propriété permanente, mais cet état s'explique par l'ignorance donc par une imperfection. On n'aime guère choisir à l'aveuglette, à moins d'être un sot ou d'avoir le goût du risque.

En un deuxième sens, qu'on ne trouvait pas, du moins sous cette forme, dans les Méditations, l'indifférence est une faculté positive de choisir, un pouvoir permanent de la volonté, qu'il y ait équilibre ou non entre les possibles. C'est l'indépendance de la volonté ou du libre arbitre par rapport à l'entendement et à la grâce divine, indépendance qui se prouve surtout dans le *refus* du vrai et du bien. Certes, l'acceptation aussi est un choix, mais on pourrait la soupçonner de conformisme ou de passivité. La liberté se prouve mieux par le choix du mal, non pas dans l'attente d'un profit, mais uniquement parce qu'il est mal et pour prouver sa liberté. Il est vrai que la volonté ne récuse pas complètement la raison: elle veut encore affirmer sa liberté et juge que c'est un bien. Il n'y a que Satan qui peut vouloir le mal pour lui-même, qui est capable d'une volonté parfaitement mauvaise.

§2. Donne le plan de la suite.

§3. Etudie la liberté de la volonté avant qu'elle ne juge ou agisse, au moment de la délibération. Le raisonnement est assez compliqué au premier abord.

"Considéré dans ces actions... appelées par nous indifférentes".

L'indifférence d'équilibre (1er sens) n'est nullement une condition de la liberté; au contraire, celle-ci s'affirme d'autant mieux qu'il y a déséquilibre. Descartes réfute ici une opinion fort répandue, selon laquelle je serais libre lorsque mes choix n'auraient aucune importance (religieuse au café ou éclair au chocolat?), alors que je n'aurais pas le choix lorsqu'il y a déséquilibre (par exemple entre suivre une scolarité et ne pas en suivre: il y aurait trop d'inconvénients à ne pas en suivre une).

Dans cette opinion, on fait comme si l'entendement était un autre qui nous imposait quelque chose. Or notre liberté trouve à s'exercer de deux manières dans cette situation:

- comme puissance de refus (indifférence au 2ème sens). On ne peut pas refuser le vrai et le bien quand on ne les connaît pas. Un ignorant peut être un maladroit mais jamais un provocateur.

- comme force d'affirmation du vrai et du bien.

L'ignorance, l'indétermination peuvent donc engendrer la mollesse ou l'irresponsabilité mais ne fondent pas la liberté.

« En ce sens... premier sens ». Descartes tire de ce raisonnement une explication du fait que les commandements extérieurs diminuent notre liberté. D'une part ces commandements s'opposent à notre spontanéité (cf. « elles sont difficiles à faire ») sans quoi ils seraient inutiles ; ils mettent en question notre indépendance. D'autre part, « il est bon de faire ce qui est commandé » : pour qu'un commandement soit suivi il faut qu'il y ait une raison d'obéir (ne serait -ce que survivre, par exemple). Or ces deux choses créent une indifférence d'équilibre : pour montrer mon indépendance, je peux hésiter à suivre un excellent conseil. (Toutefois, on peut se demander si ce dernier raisonnement ne rejaillit pas sur le précédent. Si je vois clairement où est le bien, dit Descartes, j'ai deux moyens d'exprimer ma liberté : en refusant le bien, je montre mon indépendance ; si j'accepte, ma volonté est plus forte. Mais je peux très bien hésiter entre ces deux types de liberté ; l'intervention d'autrui ne change rien à l'affaire. Bref c'est Descartes qui hésite et qui devrait choisir : ou bien la liberté est libre arbitre (Sartre), ou bien elle est force d'affirmation, puissance d'agir (Spinoza) .

La liberté des "actions de la volonté pendant qu'elles s'accomplissent".

Dans ce cas, le possible disparaît : il n'y a plus d'arbitrage entre des possibles, possibilité de refuser le vrai etc. L'action se fait, devient réelle. La liberté est alors absence d'obstacle, de contrainte extérieure. C'est une libre nécessité (Spinoza). Elle peut s'appliquer à la volonté éclairée, renforcée intérieurement par l'entendement, mais aussi aux actions elles-mêmes, aux mouvements, etc.

NB : A propos de la conception cartésienne de la liberté, on pourra consulter l'article de Sartre intitulé « La liberté cartésienne » dans le recueil *Situations Philosophiques*, Gallimard, collection TEL, p.61-79.

Lettre à Chanut du 6 juin 1647.

INTRODUCTION.

Cette lettre porte sur un point important de la nouvelle physique, mécaniste et mathématique, dont Galilée a jeté les bases et que Descartes reprend dans son système : l'infinité de l'univers. La question est d'autant plus sensible qu'elle oppose l'Eglise - attachée à l'idée d'un monde fini - et les philosophes ou physiciens. Les résistances de l'Eglise s'expliquent pour plusieurs raisons :

1/ Elle reprend la physique d'Aristote, qui se prononce pour un univers fini. Pourquoi ? D'une part, tout mouvement vise un but, une fin, sans quoi il n'aurait pas de raison d'être (la physique d'Aristote est évidemment finaliste) ; le mobile qui a atteint son but est donc en repos. Par conséquent tout mouvement doit s'achever dans le repos et un mouvement rectiligne indéfini - dans un monde infini - est impossible. D'autre part, et dans le même ordre d'idées, Aristote pense que les corps « lourds » tombent parce qu'ils « aspirent » à rejoindre leur "lieu naturel" qui est le bas. Leur direction est définie par le centre de la Terre, lequel est aussi centre de l'univers. Et pour qu'il y ait un centre de l'univers, il faut qu'il soit fini.

2/ Les textes bibliques et notamment le récit de la Genèse. "Dieu dit: "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et les petites bêtes qui remuent sur la terre!" (Genèse 1, 6). Dieu a fait le monde pour l'homme, l'homme est la fin de la création. Il paraît naturel que ce privilège s'accompagne d'une situation privilégiée dans l'espace. La Terre est au centre de l'univers comme l'homme est au centre des préoccupations de Dieu.

3/ L'infinité est un privilège divin. Un monde infini serait un monde parfait ; or Dieu seul est parfait. Notons tout de suite que Descartes n'est pas insensible à cet argument. C'est pourquoi il dira le monde indéfini et non infini.

§1. Le monde est indéfini.

1/ Pourquoi n'est-il pas fini ? (« Ainsi il me semble ... lui attribuer »).

Dans la nouvelle physique, on peut présenter cette idée comme une conséquence du principe d'inertie, qui implique la continuation indéfinie du mouvement, si le mobile ne rencontre aucun obstacle extérieur, selon une trajectoire rectiligne et une vitesse uniforme. Pour Descartes, elle résulte de l'identification de la matière à l'étendue, i.e. à l'espace. (cf. cours sur la raison et le réel). Rappelons que pour Descartes, il faut distinguer les propriétés nécessaires, ou constitutives de la nature des corps et leurs propriétés accidentelles. Ces dernières nous sont apprises par l'expérience immédiate et sensible ; elles sont changeantes (cf. le morceau de cire) et indiquent moins la nature des corps que leur action sur notre sensibilité. Les sens ne remplissent pas une fonction

de connaissance, mais d'adaptation de l'homme à son milieu. La saveur d'un aliment, par exemple, n'est pas une qualité objective: elle varie selon les individus etc.; par contre elle nous indique, en gros, le caractère bénéfique ou nuisible de l'aliment. Les seules propriétés nécessaires des corps sont leurs propriétés géométriques : un corps ne peut pas ne pas occuper de l'espace. L'étendue est aussi une propriété suffisante: il n'y a pas d'espace vide ... Deux conséquences:

- l'espace géométrique n'étant pas fini l'univers, la totalité des corps, ne l'est pas non plus.

- cet univers est plein: ce n'est pas un "espace purement imaginaire" ou vide. Les aristotéliens devaient bien reconnaître qu'un monde fini était compris dans un espace, mais un espace complètement vide.

2/ Pourquoi indéfini et non infini?

On a vu dans l'introduction la raison profonde de cette nuance subtile: Descartes veut bien affronter l'Eglise, mais sans excès... Ici son raisonnement est le suivant: "indéfini" est purement négatif et relatif à l'entendement humain: c'est ce qui n'a pas de borne concevable. Infini est, malgré l'étymologie, positif. Nous ne pouvons concevoir aucune borne à l'univers pas plus qu'à l'espace géométrique. Mais Dieu peut peut-être en concevoir d'incompréhensibles pour nous. Pour Descartes, en effet, notre entendement est fini et il ne peut vraiment, sous peine d'erreur, tenter de comprendre l'infini (cf. la théorie de l'erreur). D'autre part, les possibilités divines, d'une manière générale, débordent les lois physiques et même mathématiques ou logiques: Dieu aurait pu faire que tous les rayons du cercle ne fussent pas égaux, sinon il ne serait pas tout puissant. Dieu est « créateur des vérités éternelles », il ne leur est pas soumis.

§2. L'infinité dans le temps. (nb: dans ce §, "actuel" est synonyme de "réel", par opposition à "possible" ou "virtuel").

Descartes veut montrer que l'idée d'un monde infini est conciliable avec le dogme de la création, dogme qu'il accepte par ailleurs.

1/ Le monde a un commencement ("Lorsque... globe »).

Raisonnement: l'existence réelle d'un globe (le cosmos fini des anciens) entraîne celle de l'espace qui l'entoure. Donc le monde est indéfini en extension. Par contre, l'existence réelle à un moment (une partie du temps) n'entraîne pas celle à un autre moment. Donc le monde, tout en étant possible de toute éternité, peut bien avoir commencé d'exister réellement à un moment donné (on notera la date approximative: le monde a cinq ou six mille ans !). Le principe de ce raisonnement apparaît à la fin du § « tous les moments de sa durée sont indépendants les uns des autres ». Pour Descartes, en effet, le temps n'est pas une durée continue, c'est une suite d'instantanés "juxtaposés" les uns aux autres. Cette conception est rendue nécessaire par:

- sa théorie du vrai. La pensée vraie est une intuition immédiate, une sorte de fulgurance. Par exemple, je sais immédiatement que je pense au moment où je pense.

- l'idée de libre arbitre. La décision, qu'elle soit humaine ou divine, est un commencement absolu, qui rompt avec l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. L'instant est le cadre temporel du choix. Ajoutons que la liberté divine n'existe pas seulement au moment de la création : à chaque instant Dieu pourrait anéantir le monde. Il y a donc une "création continuée" du monde. De même, à chaque instant, nous pouvons modifier notre vie, la choisir, la transformer : nous la créons aussi continuellement (thème que Sartre exploitera).

2 / Le monde n'aura pas de fin (sauf intervention extraordinaire de Dieu).

La religion chrétienne affirme en effet la résurrection des corps (et pas seulement l'immortalité de l'âme, idée grecque), ce qui s'accorde avec l'idée moderne de conservation de la matière et de la quantité de mouvement. Il va de soi cependant, que le déterminisme physique postule que rien ne vient de rien: il est donc peu compatible avec le dogme de la création. C'est ce que dira Spinoza, plus cohérent et plus radical que Descartes.

§3. Les "avantages" de l'homme. Conséquences morales.

L'idée d'un monde fini est aussi liée à celle d'une humanité privilégiée, placée par Dieu au centre de l'univers et représentant la fin de la création. La révolution copernicienne (la Terre n'est plus le centre de l'univers), l'idée d'un monde indéfini entraînent l'existence possible d'autres "créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs », la perte des repères et d'un ordre naturel rassurant, toutes choses que Pascal résume en disant que "le silence de ces espaces infinis (l')effraie." Descartes aborde ce problème en trois temps:

1. La compatibilité avec les textes religieux qui accordent des prérogatives à l'homme. ("Pour les prérogatives... en rien nier ou assurer.")

A. Réponse générale au problème (début du §4 jusqu'à « pour elle »).

Tout d'abord, l'homme n'est pas la fin de la création parce Dieu l'est. Lui seul sait pourquoi et pour qui il l'a faite. Dire que l'homme est la fin de la création, c'est lui faire usurper la place de Dieu, dire quelle est la fin de chaque chose, c'est "vouloir être du conseil de Dieu » (cf. à Elisabeth). L'Eglise reprend là une croyance profondément païenne.

Nous pouvons dire "que toutes les choses créées sont faites pour nous en tant que nous en pouvons tirer quelque usage". Cette finalité est toutefois profondément différente de la finalité traditionnelle. Tout

d'abord parce qu'elle est instituée par l'homme et non par la nature (le cheval n'est pas naturellement fait pour labourer), ensuite parce qu'elle peut varier (évolution des techniques), enfin parce qu'elle peut être réciproque « cf. "d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres") et ne crée pas une hiérarchie à sens unique conduisant à l'homme .

B. Le problème du récit de la Genèse (« Il est vrai ... que pour nous »)

L'homme apparaît comme le maître de la création dans la Genèse, mais ce n'est qu'une partie de la vérité. La lumière du soleil éclaire tous les vivants, mais il n'est pas faux de dire qu'elle éclaire l'homme en particulier. De cette vérité partielle nous avons tendance à passer à une vision finaliste (le soleil a été fait pour nous éclairer) mais si l'on exclut cette interprétation, le point de vue biblique n'est pas incompatible avec une vision plus complète, scientifique, de la vérité.

Descartes veut dire, surtout, que la religion ne vise pas le vrai pour lui-même, mais l'amour de Dieu et le salut de notre âme après notre mort. La philosophie recherche le vrai et, d'un point de vue moral, le bonheur en cette vie. La foi et le savoir doivent donc être à la fois indépendants et compatibles.

C. La passion du Christ (« Mais les prédicateurs ... assurer »).

La passion du Christ pose un problème particulier puisqu'elle n'a pas de sens pour d'autres créatures terrestres que pour l'homme. Elle a pour but de racheter les péchés et seul l'homme peut pécher puisqu'il est libre.

Toutefois la passion n'a pas servi aux seuls contemporains et proches du Christ : elle est destinée à tous les hommes. Rien n'empêche, même, qu'elle soit destinée à d'autres créatures intelligentes, i.e. douées de pensée et de liberté qui ne seraient pas des hommes.

Descartes retrouve ici un aspect essentiel du christianisme qui est l'universalité. Il ne représente pas la religion d'un peuple - toute utilisation nationaliste du christianisme, par exemple, est incohérente - mais il s'adresse à toute l'humanité. Il s'adresse même à une humanité indéfinie, libre, bien différente d'une espèce biologique privilégiée.

II. L'idée d'un monde infini ne supprime pas toutes les valeurs. (« Il me semble ... nous possédons »).

Beaucoup de philosophes, à la suite de la Révolution Copernicienne, tombent dans une sorte de scepticisme moral. Nos valeurs sont purement humaines et arbitraires ; elles ne sont pas fondées sur la nature des choses. Pour Pascal, par exemple, certains pourrions bien retrouver des biens absolus dans la foi et la grâce divine. Mais les biens terrestres ne sont que des apparences, faute de mieux, gardons nos habitudes (cf. cours sur la justice: comme il n'y a pas de justice naturelle, véritable, il faut s'en remettre à la coutume.) Descartes n'a pas cette réaction pessimiste et paresseuse : la science réforme la morale, elle ne la détruit pas.

Il faut distinguer en effet :

-les biens ou avantages fondés sur la rareté, i.e. sur la comparaison avec autrui. La richesse n'a de valeur que par rapport à la pauvreté, la noblesse par rapport à la roture.

-ceux qui ne le sont pas. On n'est pas moins vertueux ou savant si les autres le sont également.

Les premiers sont des moyens de se distinguer : ils disparaissent donc dans un monde indéfini puisque d'autres créatures intelligentes peuvent exister et nous surpasser en bien des points. Les seconds sont des biens réels et ils conservent toute leur valeur dans un monde indéfini. Précisons un peu leurs caractéristiques:

a/ Ils ne reposent pas sur "la gloire", "la fureur de se distinguer" (Rousseau). L'essentiel n'est pas ici le bien en lui-même, mais l'attitude à son égard. La science, par exemple, est un bien véritable, mais elle peut être corrompue par la gloire (pédanterie); on peut même vouloir être plus vertueux que les autres, ce qui est peut-être le comble du vice et de l'orgueil. La gloire n'est pas un vice parmi d'autres, mais la corruptrice de toutes les valeurs.

b/ Ils consistent en une perfection qui nous est propre ; les autres "biens" sont purement relatifs et souvent extérieurs. On retrouve ici l'influence du stoïcisme sur la morale de Descartes (Sénèque, par exemple, écrit: "L'homme a un beau personnel d'esclaves, une belle maison, des terres étendues, des capitaux productifs: rien de ceci n'est en sa personne, mais à l'entour de sa personne. Vante chez lui ce qui ne peut être ni ravi ni donné ; ce qui est le propre de l'homme." 41^{ème} lettre à Lucillius.)

c/ Ils dépendent dans une large mesure de notre volonté, de notre résolution, de notre travail. Dans le cosmos de l'Antiquité et du Moyen-Age, l'humanité domine la nature. Son privilège est de naissance. Pour Descartes, nous devons "nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature» (Discours de la méthode). La nature n'est plus une mère nourricière, elle ne nous a pas réservé notre place. C'est un pur mécanisme, disponible pour les initiatives et les inventions humaines, un milieu dans lequel nous devons nous tailler notre place. (On se gardera, à ce propos, de toute critique "écologiste": il est vrai que pour Descartes la nature n'a pas à être respectée pour elle-même, mais elle doit l'être pour les hommes qui y vivent).

On a vu que la gloire était la corruptrice de toutes les valeurs. L'attitude opposée à la gloire est la générosité pratiquement synonyme de vertu chez Descartes. Elle consiste à comprendre que la vertu repose sur la volonté

libre et la résolution de bien faire, et non sur un bien extérieur ou un privilège de naissance (noblesse). Vis-à-vis des autres, la générosité conduit à comprendre que tout le monde est capable du bien parce que tout le monde dispose d'un libre arbitre.

Il va de soi que ces conséquences morales de la révolution copernicienne préfigurent bien des aspects de la philosophie des Lumières.

III. L'infinité du monde renforce l'humanisme et les valeurs religieuses. ("Au contraire... au regard d'une montagne").

Descartes a montré que l'infinité du monde ne supprimait pas toutes les valeurs. Il montre maintenant qu'elle en renforce certaines. La cosmologie traditionnelle rétrécit le monde pour élever l'homme. Mais le procédé est dérisoire: c'est Don Quichotte qui vit dans ses rêves de grandeur et dont tout le monde se moque. En croyant s'élever de cette façon, l'homme s'abaisse et il abaisse Dieu, créateur d'un monde qui n'est qu'à la mesure d'une humanité sans ambition.

L'amour de Dieu est du côté de ceux qui reconnaissent la grandeur de son oeuvre. Et l'amour de l'homme également : si Dieu est parfait, le monde et l'homme le sont autant qu'ils doivent et peuvent l'être. Un monde fini nous renverrait à un Dieu de second ordre, créateur d'un homme de second ordre.

Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645.

Cette lettre est un résumé de la morale. Et comme celle-ci suppose "la connaissance de la vérité", on y trouve aussi l'essentiel de la métaphysique.

§1. Le problème de la lecture de Sénèque mis à part, il présente le thème de la lettre: " ... les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie". La morale n'est pas seulement l'affaire de l'entendement et de la connaissance. Par exemple, il faut de la résolution, qui est une qualité de la volonté (cf. §8). Cependant, elle est aussi l'affaire de l'entendement, de la « lumière naturelle », pour au moins deux raisons:

a/ elle est foncièrement "technique" ou pragmatique. Il ne s'agit pas de discuter des fins, des valeurs, mais des moyens. La fin est posée: c'est le bonheur. "Il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux, mais plusieurs n'en ont pas les moyens" (à Elisabeth. 1/09/45). Il faut donc trouver les moyens les plus efficaces et les plus accessibles de se rendre heureux; c'est une affaire de connaissance et non de choix.

b/ la morale philosophique se préoccupe du bonheur en cette vie et non après la mort (cf. "en toutes les actions de la vie"). Le salut de l'âme concerne la lumière surnaturelle, la foi, et non la lumière naturelle.

§2. Annonce du plan . Deux choses sont requises:

1/ la connaissance de la vérité. Cf. §3 à 8.

2/ L'habitude. Cf. §9.

Autre point : notre connaissance est limitée. On verra son importance pour la morale au §8 (cf. "Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout...").

§3,4,5. Ils énoncent trois vérités qui appartiennent pleinement au système et qui convergent vers un même effet psychologique - consentir, ou du moins ne pas s'opposer à la fortune, à ce qui ne dépend pas de nous. C'est le thème stoïcien de l'« amor fati » (« amour du destin ».) Le vulgaire attend son bonheur de l'ordre du monde, espère ou craint les événements alors qu'ils ne dépendent pas de lui. Il ne faut compter que sur soi-même, sur ses propres forces.

§3. Il rappelle l'un des principes de la métaphysique: l'existence de Dieu. Elle est prouvée par Descartes après le cogito. J'ai en effet l'idée claire d'un être parfait omniscient, tout puissant, infiniment bon, etc. Or cette idée est tellement riche et parfaite en elle-même que je ne puis en être l'auteur. Seul un être lui-même parfait, Dieu, peut l'avoir mise en mon esprit; elle est "comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage" (3ème Méditation, §39). (On peut évidemment douter de cette démonstration : l'idée de Dieu, surtout telle que Descartes la présente est plutôt vague et pauvre). Conséquences de la perfection divine:

- les décrets de Dieu (et les événements qui en découlent) sont infaillibles (ces événements sont nécessaires). Dieu ne se trompe pas, n'hésite pas, ne change pas d'avis. Il est donc inutile et impie de le prier ou d'instituer des rites superstitieux pour modifier sa volonté. La foi est un acquiescement : "Que ta volonté soit faite..."

-Dieu est parfait, donc aimable. Non seulement nous accepterons nos souffrances, mais nous nous réjouissons de les accepter, puisque Dieu le veut (attitude plus stoïcienne que chrétienne : le Christ, sur la croix, ne se réjouit pas tant que cela et se sent abandonné de son Père).

§4. L'immortalité de l'âme.

J'ai l'idée claire et distincte d'être une "chose qui pense" et qui existe indépendamment de mon corps.

L'immortalité de l'âme est, en gros, une conséquence du cogito.

Conséquence morale: la mort n'est plus à craindre. Elle n'est qu'un passage vers une nouvelle vie. D'une part l'âme pourra connaître "une infinité de contentements" (le propos est ici plus théologique que philosophique et Descartes n'approfondit pas). D'autre part notre vie terrestre n'est plus qu'un épisode dans notre existence, un rôle que nous jouons temporairement, notre corps n'est qu'une "enveloppe charnelle". Dans une autre lettre à Elisabeth (18 mai 1645), Descartes écrit: "Et comme les histoires tristes et lamentables, que nous voyons représenter sur un théâtre, nous donnent souvent autant de récréation que les joies, bien qu'elles tirent les larmes de nos yeux ; ainsi ces plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même les plus fâcheuses et insupportables »

§5. L'infinité de l'univers.

Si l'on croit que l'univers est fini et fait pour l'homme, on s'expose à la déception, aux "vaines inquiétudes et fâcheries". L'idée d'un monde infini nous rappelle qu'il ne dépend que de Dieu et doit nous conduire, non pas à la résignation ou à la passivité, mais à cultiver nos pouvoirs réels. Le thème stoïcien de la reconnaissance de la nécessité - qu'on assimile trop vite parfois à de la résignation – n'est pas en contradiction avec l'inspiration moderne, l'optimisme technicien de Descartes. Dans les deux cas, il s'agit de rejeter la superstition et la passion, d'affronter la réalité effective.

§6. Après notre rapport à Dieu, à nous-mêmes et au monde, Descartes aborde le problème de notre rapport aux autres.

- Il part d'un constat ("il y a encore une vérité ... par sa naissance"): nous appartenons à des ensembles, des groupes sans lesquels nous ne pourrions subsister, du moins en tant que corps ou en tant qu'êtres composés d'une âme et d'un corps. Je dois mon existence physique à mes parents, je ne pourrais pas vivre comme je vis sans une société... Il faut remarquer que ces ensembles ne sont guère prévus par le système: il n'y a pas de théorie de l'Etat, de la famille, etc. dans le cartésianisme. Descartes tente de donner une formulation rigoureuse à une vision commune des choses.

- La règle morale qui en découle (« Et il faut ... la sauver ») : il faut accorder la priorité au tout par rapport à soi. De grandes ambiguïtés planent sur les raisons de ce dévouement, donc sur ses limites, qui peuvent éventuellement choquer ("si un homme vaut plus que le reste de sa ville.. »). On peut en dénombrer 4:

1/ l'intérêt bien compris (point de vue "spinoziste". Cf. "On ne saurait subsister seul.". Je me "dévoue" aux autres parce que j'ai besoin d'eux).

2/ la réalisation d'un bien objectif. Le bien, pour Descartes, n'est pas seulement dans la vertu, dans la pureté d'intention. Il ne dirait pas qu' « il n'y a rien de meilleur au monde qu'une bonne volonté » (Kant). Il y a des êtres plus parfaits, plus nobles que d'autres: l'âme est plus noble que le corps, et toutes les âmes ne se valent pas. Un homme de grande valeur ferait un mauvais usage de sa volonté s'il ne se laissait pas guider par un jugement sain et ne reconnaissait pas cette valeur (ce serait de l' « humilité vicieuse ». Cf. Traité des passions).

3/ la dette envers autrui (« Il doit plus au public, dont il est partie, qu'à soi-même en son particulier".)

4/ le dévouement gratuit, désintéressé ("on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres"). Le modèle en est le sacrifice du Christ, l'amour chrétien (qui ne serait guère possible dans la perspective du point 2/. Le Christ ne valait-il pas mieux que sa ville ?)

- Conséquences de l'application de cette règle. ("Mais si on rapportait tout à soi-même... en sa pensée"). Descartes les évoque en retrouvant l'opposition habituelle entre vertu et égoïsme. Soulignons que cet altruisme n'est guère présent dans le stoïcisme, qui domine les §3 à 5. Le stoïcien prêche le détachement et l'indépendance ; le chrétien prêche la charité, pose la dépendance mutuelle des hommes. L'évocation des conséquences conduit aussi Descartes à s'interroger sur les principes: se sacrifier par vanité ou par ignorance n'a évidemment aucune valeur. Les motifs 1 et 2 n'apparaissent plus et ce passage a, pour nous, une tonalité assez « kantienne ».

- La connaissance et l'amour de Dieu produisent le même résultat ("Et on est naturellement...qui dépendent des sens"). Dieu est l'être pour lequel il serait absurde de ne pas vouloir se dépouiller de ses intérêts et l'amour de Dieu conduit à celui des hommes. On remarquera l'insistance de Descartes sur les avantages psychologiques de la foi (il écrit aussi à Chanut: "au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous

puissions avoir") : c'est une joie plus délicate et plus durable que celles "qui dépendent des sens". Le souverain bien, pour le philosophe, reste le bonheur en cette vie.

§7. Les excès des passions.

On sait que pour Descartes, "les passions sont toutes bonnes de leur nature" parce qu'elles sont indispensables à notre conservation. Cela dit, elles peuvent à l'occasion présenter des inconvénients et conduire à des comportements nuisibles (la peur, le désir de vengeance, etc.). En outre, elles influencent le jugement et déforment la réalité : le désir, par exemple, valorise son objet et fait courir le risque de la déception. L'une des principales tâches de la morale est de discipliner les désirs par une vue exacte de la réalité (il faut "changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde" par exemple). Mentionnons au passage les remèdes aux excès des passions (cf. Traité des passions §211) : - si l'action n'est pas urgente, attendre, « suspendre son jugement ». Exemple: ne pas se marier sitôt que l'on tombe amoureux (le jugement de Descartes est resté suspendu : il est resté célibataire).

-si l'action est urgente, il est inutile de combattre sa passion directement (se dire: "je ne dois pas avoir peur") ; il faut évoquer des raisons opposées, pour susciter une passion inverse (si je tiens bon, j'aurai une médaille).

§8. Ce passage est intéressant dans la mesure où il montre bien la disparité entre la science et la morale. La science se construit par le doute, en rejetant les coutumes et les préjugés, en n'acceptant que la certitude. La morale, quant à elle, n'accepte pas sans réserve "les mœurs", mais elle les prend en considération ; et dans la vie, il faut souvent se contenter de probabilités lorsque l'on effectue un choix. La qualité indispensable est la résolution, la fermeté de la volonté qui assume un risque. Le marcheur perdu en forêt peut prendre une mauvaise direction mais la suivre avec résolution: il finira par s'en sortir; l'irrésolu tournera en rond...

La morale aurait pourtant dû faire partie des sciences (c'est une des branches de l'arbre dont les racines sont la métaphysique etc.). Il y a là un échec du projet cartésien. Pourquoi ? D'une part il y a la complexité et la diversité infinie des situations, qui rendent la prévision aléatoire. D'autre part - mais cela, Descartes ne le dit pas - la notion de bonheur est bien vague et peu scientifique. Kant dira que c'est « un idéal de l'imagination et non de la raison. »

§9. L'importance de l'habitude.

Par exemple, il faut s'habituer à penser, en présence de l'adversité, qu'il est vain de s'y opposer... L'importance de l'habitude est un thème hérité d'Aristote (« l'École » = la Scolastique = Aristote). La vertu, pour Aristote, ce n'est pas accomplir une action vertueuse : « une hirondelle ne fait pas le printemps »; c'est une disposition constante, issue de l'habitude.

Pour Descartes, l'habitude, la répétition de la réflexion et le « conditionnement » d'une manière plus générale répondent à deux nécessités:

- l'urgence de l'action. La réflexion est lente ; il faut en conserver les conclusions pour pouvoir les utiliser quand les circonstances l'exigent.

-la faiblesse humaine. Nous ne sommes pas de purs esprits ; nous pouvons voir le bien mais nous en laisser détourner par les passions si nous n'avons pas "pris les bonnes habitudes".

Une doctrine cartésienne de l'éducation favoriserait donc, dans le domaine scientifique et philosophique, le libre usage d'une raison autonome, qui ne se réglerait que sur le critère de l'évidence. Dans le domaine moral, en revanche, l'autorité, la répétition, l'habitude représenteraient des auxiliaires indispensables.