

# La métaphysique de Descartes et le fondement de la morale

Katsuzo Murakami

## I. L'itinéraire égologique

### 1. Renversement de la théorie empiriste de la connaissance

« Nihil est in intellectu quod non praefuerit sub sensu »<sup>1</sup>. La vérité de cette idée avait échappé à tout soupçon durant la tradition scolastique restant fidèle à la théorie aristotélicienne de la connaissance. Selon cette théorie que nous appellerons ici empiriste, toute la connaissance s'acquiert chez l'homme lorsque son intellect reçoit du monde extérieur, et par l'intermédiaire de son sens, l'essence d'une chose. D'après Descartes, cependant, une telle façon de considérer la chose est trompeuse. Il procède à la refonte totale de la perspective scolastique, et ceci, à partir du doute qu'il se met à effectuer par ces mots : « Eh bien donc, admettons que nous rêvons »<sup>2</sup>. Dès lors, on ne peut plus s'appuyer sur l'état d'éveil pour se convaincre de la certitude de ce qui se produit dans ce monde. Au contraire, dire, selon la théorie empiriste, que la sensation fait partie intégrante de la genèse de la connaissance, c'est admettre que la certitude de cette connaissance tient essentiellement à l'état d'éveil, puisque la sensation ne s'opère pas comme il faut dans l'état de sommeil. Mais alors, qu'est-ce qui assure l'infailibilité de l'état de veille ? Si l'on veut ici s'en tenir à cette certitude, il faut pouvoir répondre à cette question. Pour cela, il faudra recourir à on ne sait quelle science autre, en tout cas, que la

---

<sup>1</sup> *Discours*, IV, AT. VI, 37 : « il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens » ; *Méditation VI*, AT. VII, 75 : « facile mihi persuadebam nullam plane me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu ». Voir aussi Aristote, *De la sensation et des sensibles*, c.6.445b16-17 ; Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, q. 84. art. 6-7, et q. 85. art. 1 ; Guillaume d'Ockham, *Œuvres théologiques*, I, 54-15, 67-21, 68-13.

<sup>2</sup> *Méditation I*, AT. VII, 19 : « Age ergo somniemus ».

philosophie, comme si la philosophie de l'esprit de nos jours appelait en vain la science du cerveau. Cela même signifiera déjà que la théorie empiriste ne relève pas de la vraie *prima philosophia*.

Dans le stade ultérieur du doute cartésien, il s'avère en outre que la connaissance du monde obtenue par le biais de la sensation repose, quant à sa certitude, sur la mathématique<sup>3</sup>. Les vérités de cette dernière prétend connaître ne sont toutefois pas moins privées de la certitude, vu qu'elle suscite la question touchant l'« auteur [de] mon origine »<sup>4</sup>, et cède à la force du doute qui va jusqu'à dresser cette hypothèse : « Je supposerai donc, non pas le Dieu tout bon, source de vérité, mais quelque génie méchant, et en même temps souverainement puissant et rusé, qui a mis toute son adresse à me tromper »<sup>5</sup>. La mathématique ne mérite pas non plus d'être nommée « philosophie première ».

La « philosophie première » des Méditations se dirige donc dans une direction toute autre que celle qu'indique la théorie empiriste de la connaissance ou la mathématique. L'enquête propre à cette philosophie s'inspire, à son départ, plutôt d'« une certaine opinion selon laquelle un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été créé tel que j'existe »<sup>6</sup>. L'enquête s'intitulera, dans la version française de l'ouvrage, Méditations métaphysiques. Pourquoi Descartes a-t-il nommé « [sa] métaphysique » ? Dans une lettre adressée à Mersenne, Descartes explicite la raison pour laquelle il a nommé sa « métaphysique » Méditations de la première philosophie : « car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant »<sup>7</sup>.

À l'inverse de la perspective traditionnelle scolastique, dans la théorie cartésienne de la connaissance, c'est l'entendement qui prend le dessus. La

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, AT. VII, 20 : « atqui Arithmeticam, Geometriam, ... aliquid certi atque indubitati continere ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, AT. VII, 21.

<sup>5</sup> *Ibid.* AT. VII, 22 : « Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem, et calidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret ».

<sup>6</sup> *Ibid.*, .

<sup>7</sup> À Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 235. Voir aussi à Mersenne, 28 janvier 1641, AT. III, 297-298 : « ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique » ; « j'espère que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à me principes, et en reconnaîtront la vérité avant que de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote ». Dans la lettre à Dinet (AT. VII, 575-580), « ma philosophia » en tant que « nova philosophia » est confrontée avec la « vetera et vulgaris philosophia » qu'est la « Peripatetica Philosophia ».

philosophie première cartésienne se verra notamment développée autour des « idées » que l'entendement se fait de soi-même, de Dieu et des choses extérieures<sup>8</sup>. Car, comme le montrent les Remarques sur un certain placard, « il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser »<sup>9</sup>. Or, un tel nouveau régime de la pensée ne demeurera pas étranger aux modalités respectives de l'existence de moi, de Dieu, et des choses extérieures. Sans doute, Descartes n'a pas utilisé le terme d'« ontologia ». Mais le renversement qu'il a effectué quant à la théorie de la connaissance aura certainement pour conséquence une nouvelle théorie de l'être, ou une ontologie sans précédent.

Dans cette présentation, nous essayerons de jeter une nouvelle lumière sur l'articulation cartésienne entre connaître et être, et d'envisager, à partir de là, le rapport de la métaphysique à la morale.

## **2. « À nosse ad esse »**

Ce qu'il y a de novateur dans l'ontologie cartésienne a un trait essentiel au rapport que Descartes a conçu entre connaître et être. Pour dire simplement, « du connaître à l'être la conséquence bonne »<sup>10</sup>. Afin de mesurer la portée très large de ces mots, nous prendrons pour point de départ de l'enquête le texte suivant des Premières Réponses. Au sujet de la première preuve de l'existence de Dieu dans la Troisième Méditation, Descartes dit : « je reconnais que j'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait ; car de cela seul dépend toute la force de ma démonstration »<sup>11</sup>. Pour comprendre ces mots, il est nécessaire de prendre en compte, d'un côté, la priorité du « quid sit » par rapport au « an sit »<sup>12</sup>, et de l'autre, deux idées corrélatives de l'« infini » et de l'« incompréhensible ».

---

<sup>8</sup> Sur la rapport qu'entretient la philosophie, la métaphysique et la première philosophie, voir *Méditations métaphysiques*, Préface, AT. VII, 9 ; à Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 235-239 ; *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, AT. IX-2, 14-16. Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, pp. 9-50.

<sup>9</sup> *Remarques sur un certain placard*, AT. VIII-2, 358 : « nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant ». Voir aussi le texte suivant qui figure dans le même endroit : « nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi ».

<sup>10</sup> *Réponses VII*, AT. VII, 520 : « A nosse ad esse valet consequentia ».

<sup>11</sup> *Réponses I*, AT. VII, p. 107 : « Ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meae dependet ».

<sup>12</sup> *Ibid.* : « iuxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur ».

Envisageons d'abord la relation entre « ce qu'elle est » et « si elle est ». Commençons pour cela par relever la conséquence de la théorie empiriste de la connaissance. Dans le cadre strict de cette théorie, à savoir tant que l'on s'abstient de recourir au fait de création divine du monde, il n'y a pas lieu de rendre raison à l'existence d'une chose qui ne fait pas l'objet de la sensation<sup>13</sup>. En effet, tant que la métaphysique s'intéresse à l'« ens inquantum ens », et qu'elle a pour rôle de s'interroger sur le « quid sit » d'une chose abstraction faite de la création divine, cette métaphysique se situera d'elle-même après la physique qui est une théorie générale de l'univers. Car, si une chose existante, dont la physique prétendra expliquer la genèse dans l'univers, n'est pas donnée au préalable, l'objet lui-même fait défaut à la théorie qu'on veut établir s'agissant de la connaissance. Ainsi, la position ou la supposition de l'existence de choses constitue la condition sous laquelle la quête de l'existence en termes de « quid sit » puissent se déclencher.

Il en va tout autrement chez Descartes. L'orientation de la recherche est déterminée ici dans une direction inverse, à savoir dans un sens unique comme « a nosse ad esse », du connaître au être. S'il est évident ici que c'est l'entendement, non la volonté, ni l'imagination, ni encore moins le sens, qui joue un rôle directeur, il y a, nous semble-t-il, encore de la marge pour se demander comment, à la rigueur, l'entendement fraie la voie conduisant à l'existence. On se souviendrait ici que Descartes appelle l'entendement passif du point de vue des idées qu'il conçoit. Mais, ce qu'il faut mettre en relief ici se situe plutôt en deçà d'une telle distribution quelque peu formelle de la passivité au connaître, et de l'activité au vouloir<sup>14</sup>. L'entendement ne peut pas être posé comme tel, abstraction faite de sa mise en œuvre qu'est le connaître. Descartes dit que « par l'entendement seul, je ne fais que percevoir les idées (per solum intellectum percipio tantum ideas) »<sup>15</sup>. S'il emploie ici les adverbes comme « solum » et « tantum », c'est, selon nous, dans l'intention d'affirmer l'identité ferme du connaître et de ce qui est connu. Autrement dit, l'entendement, pour qu'il soit mis en œuvre, n'a pas besoin de l'objet de son acte qu'est le connaître. Plutôt, c'est le connaître, intelligere, qui produit en

---

<sup>13</sup> Dans cette mesure, on ne pensera pas même à la possibilité de rendre compte de la genèse de la connaissance des choses extérieures à *partit du connaître*. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, q. 2, art. 2 : « quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est ».

<sup>14</sup> Cf. à *Regius*, mai 1641, AT. III, 372 : « Intellectio enim propriae mentis passio est, et volitio eius actio ; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliud velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus. »

<sup>15</sup> *Méditation IV*, AT. VII, 56.

moi l'être connu. Sous cet angle, l'entendement peut être bien qualifié d'actif, et c'est dans cet être connu, « esse objectivum », que s'esquisse déjà l'existence extérieure.

L'« ego sum, ego existo » (Méditation II), ainsi que le « je pense, donc je suis » (Discours de la méthode, IV) et l'« ego sum, ego existo » (Principes de la philosophie, I, art. 7), anticipent tous le passage du connaître, ou plus primitivement du penser, à l'être, passage tel que celui que Descartes entend réaliser dans sa confrontation directe avec la philosophie aristotélicienne. Certes, l'« ego sum, ego existo », ainsi que les deux autres, s'énonce du point de vu de moi. Mais c'est précisément ce point de vue limité qui sert de premier point d'appui pour le passage cherché. Aussi longtemps que je pense, en dehors de la variété et de la variabilité de ce qui est pensée, je ne peux pas me détacher de l'acte de penser mis en œuvre actuellement par moi-même. En ce sens, ce qui est pensé, à savoir ma pensée, plutôt que de ne pas être, est là.

Descartes procèdera à la construction de sa métaphysique en mettant soigneusement à l'épreuve, cette fois, le contenu des pensées. À travers l'itinéraire ainsi suivi, que nous appellerons égologique, toute certitude dépendra sans cesse du moi en tant qu'être sans pareil qui cessera d'être dès que je cesse de penser<sup>16</sup>.

### **3. L'infini et l'incompréhensible**

Quant au deuxième point touchant l'infini et l'incompréhensible, nous nous limiterons ici à nous rappeler certains textes importants. L'idée cartésienne de l'incompréhensibilité de Dieu apparaît, comme on sait, d'abord dans les trois lettres adressées à Mersenne de l'année 1630<sup>17</sup>. Depuis, on retrouve l'idée, non seulement dans la correspondance<sup>18</sup>, mais aussi dans les deux ouvrages principaux<sup>19</sup>.

Dieu est « une substance infinie »<sup>20</sup>, ce que l'homme entend par

---

<sup>16</sup> Cf. *Discours IV*, AT. VI, 32 : « au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser ..., je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été ».

<sup>17</sup> À Mersenne, 15 avril 1630, AT. I, 144-146 ; 6 mai 1630, AT. I, 150 ; 27 mai 1630(?), AT. I, 152.

<sup>18</sup> À Mersenne, 21 janvier 1641, AT. III, 284 ; à Clerselier, 23 avril 1649, AT. V, 356.

<sup>19</sup> *Méditation III*, AT. VII, 46 et 52 ; *Principes I*, art. 19, AT. VIII-1, 12. À cette liste s'ajoute aussi *l'Entretien avec Burman*, AT. V, p. 154 / Beyssade, texte 15, pp. 47-49. Sur ce sujet, nous renvoyons à l'article suivant de J.-M. Beyssade, « Création des vérités éternelles et doute métaphysique », *Studia Cartesiana* 2, pp. 86-105, Quadratures, Amsterdam, 1981, repris dans son *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, pp. 107-132.

<sup>20</sup> *Méditation III*, AT. VII, 45 : « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam,

l'entendement, et non par l'imagination qui est plutôt apte à se représenter l'espace indéfini. La « substance ne s'aperçoit point par l'imagination, mais par le seul entendement »<sup>21</sup>. Si, à l'aide de l'imagination, on peut élargir l'étendue d'une façon indéfinie, c'est l'entendement qui permet de « concev[oir] en même temps qu'il peut y en avoir une plus grande »<sup>22</sup>. En ce sens, la portée de l'imagination est par essence plus restreinte que celle de l'entendement<sup>23</sup>. L'imagination d'un espace est susceptible d'être remplacée par une autre imagination portant sur un autre espace plus grand que le premier, et ainsi de suite. Mais le fait même qu'une telle série de l'imagination est elle-même de caractère indéfini, c'est l'entendement, lui seul, qui est capable de le connaître<sup>24</sup>. Cette dernière capacité n'est rien d'autre que celle, en vertu de laquelle on peut atteindre l'infini et savoir que Dieu est infini. Mais précisément parce qu'il est infini, Dieu refuse d'être compris par l'entendement créé. Donc, on peut, ni ne doit, vouloir « sans témérité rechercher les fins de Dieu »<sup>25</sup>. Pour dire tout ceci en termes techniques, la substance infinie dépasse la substance finie du point de vue de la « realitas »<sup>26</sup>. Au faîte du degré de la « realitas », on se trouvera exposé à l'Autre. Que Dieu se situe au-delà de toute mesure humaine, et que, malgré cela, l'homme puisse l'atteindre, un tel rapport de double aspect témoigne que « la

---

independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum ».

<sup>21</sup> *Réponses V*, AT. VII, 364 : « substantia non imaginatione, sed solo intellectu percipitur » ; à *Chanut*, 1 janvier 1647 : « il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable » et AT. IV, 607 et *Réponses V*, AT. VII, 365 : « confundis intellectionem cum imaginatione, fingisque nos Deum imaginari instar hominis alicujus permagni ».

<sup>22</sup> *Principes I*, art. 19, AT. VIII-1, 15 : « quia non possumus imaginari extensionem tam magnam, quin intelligamus adhuc majorem esse posse ».

<sup>23</sup> Cf. à *Mersenne*, 8 juillet, 1641, AT. III, 395 : « comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir ».

<sup>24</sup> Cf. *Principes II*, art. 21, AT. VIII-1, 52 : « Ubicunque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus ».

<sup>25</sup> *Méditation IV*, AT. VII, 55 : « non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei ».

<sup>26</sup> *Méditation III*, AT. VII, 40 : « illa [scil. idea] per quam summum aliquem Deum, ...plus profecto realitatis objectivae in se habet, quam illae per quas finitae substantiae exhibentur ».

perception de l'infini est en quelque façon antérieure en moi à celle du fini »<sup>27</sup>.

## II. Perspective cosmologique et degré de l'être

### 1. L'« exister » est-il prédicat ou non ?

En vue de saisir le trait caractéristique de l'ontologie cartésienne, nous nous proposons d'examiner la valeur conceptuelle telle qu'elle est reconnue à l'« être » et à l'« exister » dans la preuve a priori de l'existence de Dieu. Pour cela, rappelons d'abord les critiques adressées de la part des trois philosophes de temps différentes — Gassendi, Leibniz et Kant — à l'égard de cette preuve accomplie dans la Cinquième Méditation. Leurs critiques sont susceptibles d'être ramenées à deux points majeurs. Premièrement, pourrait-on prendre l'existence pour le véritable prédicat ? Deuxièmement, le concept de l'« existence nécessaire » permettrait-il de poser non seulement la nécessité logique, mais aussi la nécessité qui s'impose sur le plan de l'existence des choses ?

Voyons d'abord l'essentiel de la critique gassendiste qu'on peut trouver dans sa *Disquisitio Metaphysica*. « L'existence, dit Gassendi, n'est pas une propriété et n'est d'aucun genre déterminé parmi les choses »<sup>28</sup>. Il précise que le « mot Propriété désigne quelque chose de physique, et qui ne dépend pas d'une opération intellectuelle »<sup>29</sup>. Apparemment, Gassendi ne perçoit pas ici le fait que la preuve de Descartes s'organise autour de l'être connu. Le véritable enjeu de la preuve consistant en le passage du connaître à l'être échappe totalement à son attention. Il en va de même pour la critique kantienne. D'après la Dialectique transcendantale de sa *Critique de la raison pure*, « l'Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose »<sup>30</sup>. Tout comme

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, AT. VII, 45 : « priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti ».

<sup>28</sup> P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica* (seu *Instantia*, trad. B. Rochot, Vrin, 1962, pp. 496-501 : « Existentiam non esse proprietatem neque esse ullius determinanti generis rerum ».

<sup>29</sup> *Op. cit.* (pp. 497 & 499) : « notum est *Proprietatis* vocem sonare quidpiam physicum, et ab intellectus operatione independens ». Ce qui dépend de l'intellect s'appelle plutôt *attribut* : « vocem vero *attributi* sonare quidpiam logicum, et ab intellectu attribuyente, sive praedicante dependens ».

<sup>30</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A598 / B626 (trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 1905, p. 494) : « Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne ». Voir aussi, *L'Unique*



Gassendi ayant refusé à l'idée de l'existence la possibilité de participer à ce qui est la chose, Kant, lui aussi, se contente d'attribuer à cette idée le statut de « prédicat logique », et non celui de « prédicat réel ».

Malgré de tels malentendus, la cause de Descartes est elle-même dénuée de l'équivocité. D'après la Cinquième Méditation, Dieu est « un être souverainement parfait », du fait que « je n'ai pas en effet la liberté de penser Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection) »<sup>31</sup>. Quiconque peut concevoir l'idée de Dieu trouvera, dans cette idée, que l'existence se compte au nombre des plus hautes perfections, et constitue, à ce titre, l'un des prédicats qui traduisent l'essence de Dieu. Dans cette idée, l'« existence ne peut pas ... être séparée de l'essence de Dieu »<sup>32</sup>. Force est donc d'admettre que l'existence est ici un prédicat réel de Dieu. Admettre qu'il est impossible de penser que Dieu soit privé de l'existence, c'est admettre aussi que Dieu existe nécessairement. Sous ce rapport, cette dernière nécessité n'est pas seulement de caractère logique, mais plutôt elle est une nécessité qui s'impose au niveau de l'existence. D'autre part, d'après la preuve de l'existence des choses corporelles que nous ne pouvons pas ici étudier de près<sup>33</sup>, cette existence, quant à elle, ne peut pas être considérée comme « prédicat des choses ». Si l'existence est en Dieu une de ses perfections, il n'en va pas ainsi pour les autres substances que lui. En somme, l'enjeu propre à la métaphysique cartésienne consiste à se demander si l'existence divine fasse une exception sur ce point précis.

## 2. Le concept de l' « ens necessarium »

Dans la preuve ontologique de Descartes, il y a un autre point qui fait

---

*fondement possible d'une démonstration possible de l'existence de Dieu*, AK, II, pp. 156-157 : « Je me réfère seulement à ce qu'on a déjà élucidé au début de cette œuvre, à savoir que l'existence n'est pas du tout un prédicat, et par conséquent pas un prédicat de la perfection » (trad. T. B. Canani, « La « preuve cartésienne » et la voie analytique de Kant », in *Descartes en Kant*, M. Fichant et J.-M. Marion (sous la dir. de), PUF, 2006, p. 106).

<sup>31</sup> *Ibid.*, AT. VII, 66 et 67 : « ens summe perfectum » ; « neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione ) cogitare ».

<sup>32</sup> *Ibid.*, AT. VII, 66 : « non ... posse existentiam ab essentia Dei separari ».

<sup>33</sup> *Méditation V*, AT. VII, 79-80 : « Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi » ; « magna propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti ».



l'objet de la critique kantienne, à savoir la possibilité de parvenir au concept d'« ens necessarium » à partir du concept d'« ens realissimum »<sup>34</sup>. Par le superlatif de l'adjectif « realissimum », Kant entend un ensemble des réalités particulières (omnitude realitatis) susceptibles d'être énumérées une à une. Mais un tel ensemble ne peut pas être reconnu comme concept, puisqu'il transgresse le « principe de la détermination complète (der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung) »<sup>35</sup>. Ainsi, « l'être souverainement réel », qui a un trait essentiel à « l'être nécessaire », devint, chez Kant, inintelligible en tant que concept. Or le reniement kantien de « l'être nécessaire » nous conduit à examiner la critique opérée par Leibniz, qui s'était proposé de modifier la preuve cartésienne sous forme de syllogisme<sup>36</sup>. Selon lui, ce qui est à démontrer ici, c'est que, dans la définition de Dieu, « l'Être, dont l'essence est l'existence, n'implique aucune contradiction »<sup>37</sup>. En effet, on aura « la conséquence valide de son existence, si on concède que possible est tel Être ou tel concept à savoir telle idée »<sup>38</sup>. Si, en termes leibniziens, l'« être nécessaire » existe pour peu qu'il soit possible, cette dernière possibilité n'est rien d'autre que la possibilité de penser à un tel être. De fait, l'« ens a se » étant en mesure de se donner sa propre possibilité, Descartes aurait dû « prouver qu'on peut concevoir tel Être »<sup>39</sup>. En somme, les critiques, kantienne et leibnizienne, s'accordent au fond à viser le point suivant, que l'« être le plus parfait » colporte en lui-même ou non la contradiction. Donc, nous nous appliquons maintenant au point qui concerne l'« ens a se ».

---

<sup>34</sup> Kant, *op. cit.*, A 603 / B 631 : « die Idee eines allerrealsten Wesens » ; « das notbendige Wesen ».

<sup>35</sup> *Op. cit.*, A 571 / B 599 : « toute chose, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la *détermination complète*, suivant lequel, de tous les prédicats possibles des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit lui convenir » (trad., p. 478).

<sup>36</sup> Cf. Leibniz, *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Molani fratre, Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, t. I, pp. 212-213 : « Deus est Ens perfectissimum ; de Entis perfectissimi conceptu est existentia quippe quae est ex perfectionum numero. Ergo Deus existit » ; « Ens, de cujus essentia est existentia, necessario existit. Deus est Ens, de cujus essentia est existentia. Ergo Deus necessario existit » ; « Dei definitio : esse Ens a se, seu quod existentiam suam a se ipso, nempe a sua essentia, habeat ».

<sup>37</sup> *Ibid.*, « an Ens, de cujus essentia sit existentia, non implicet contradictionem ».

<sup>38</sup> *Ibid.*, « fateri enim me, si semel concedatur, tale Ens [scil. Ens necessarium vel Ens perfectissimum] esse possibile, seu esse talem conceptum vel ideam, sequi quod existat ».

<sup>39</sup> *Ibid.*, « a Cartesianis tamen demonstrari debere, quod tale Ens concipi possit ».

Le concept d'« ens a se » se présente dans la Troisième Méditation, lors de la deuxième preuve de l'existence de Dieu, et à ce concept s'ajoute, dans les Premières Réponses et les Quatrièmes Réponses, celui de « *causa sui* »<sup>40</sup>. D'autre part, si l'on parcourt les textes cartésiens qui se rapportent à la preuve a priori — Quatrième Partie du Discours, Cinquième Méditation, Premières Réponses (AT. VII, 113-120) et Deuxièmes Réponses (149-152), Proposition 1 des Rationes ajoutées aux Deuxièmes Réponses et l'article 14 de la Première Partie des Principes —, on s'apercevra tout de suite que ni l'« ens a se » ni la « *causa sui* » n'est évoqué dans cette espèce de la preuve<sup>41</sup>. L'« être de soi-même » et l'« être nécessaire » semblent ainsi constituer deux séries différentes de la pensée dans la métaphysique de Descartes, le premier ayant pour point de départ la deuxième preuve de la Troisième Méditation et le second la preuve a priori de la Cinquième Méditation. Voilà une des raisons importantes pour laquelle le concept cartésien de l'« être nécessaire » se verra mis en cause par Kant et par Leibniz. Pour le dire inversement, on nous écarterons leurs critiques en montrant que l'« *existentia necessaria* » constitue le noyau conceptuel de la « *causa sui* ».

Examinons, de ce point de vue, les Premières Réponses et les Quatrièmes Réponses, qui portent toutes deux sur ces concepts fondamentaux. S'agissant, d'abord, des Premières Réponses, et surtout au moment précis où il s'agit de répondre à Caterus qui critique la deuxième preuve de l'existence de Dieu dans la Troisième Méditation, Descartes s'explique en ces mots : « nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être »<sup>42</sup>. Là-dessus, faut-il remarquer, Descartes ne recourt pas explicitement

---

<sup>40</sup> *Réponses I*, AT. VII, 108 : « non dixi impossibile esse ut aliquid sit *causa efficiens sui ipsius* ». Voir aussi *Réponses IV*, AT. VII, 237. Sur la théorie cartésienne de la *causa sui*, voir J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, PUF, 1996, chap. V et V. Carraud, *Causa sive ratio*, PUF, 2002, p. 266 sqq.

<sup>41</sup> *Discours IV* : « l'idée d'un être plus parfait que le mien » (AT. VI, 34) ; *Méditations V* : « ens summe perfectum » (AT. VII, 65) ; *Réponses I* : « postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare & distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat » (AT. VII, 116) ; *Réponses II* : « atqui pertinet ad naturam Dei, quod exista » (AT. VII, 150) ; *Rationes suivies des Réponses II* : « existentia necessaria in Dei conceptu continetur » (AT. VII, 166-167) ; *Principes I*, art. 14 : « postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat » (AT. VIII-1, 10).

<sup>42</sup> *Réponses I*, AT. VII, 110 : « si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus ».

au concept de l'« existence nécessaire ». Celui-ci se montre, plutôt, dans le texte suivant des mêmes Premières Réponses, mais cette fois, par rapport à la critique adressée à la Cinquième Méditation : « l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu »<sup>43</sup>. Si l'existence dont il est question ici est dite nécessaire, c'est que « l'existence actuelle est nécessairement et toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu »<sup>44</sup>. La nécessité d'une telle connexion de l'existence aux autres attributs ne pourra pas se concevoir sur le plan logique, mais plutôt au niveau d'existence. L'adverbe « necessario » montre donc clairement qu'il est impossible que Dieu n'existe pas. N'oublions pas toutefois que, dans cet argument, aucun rapport effectif entre l'« existentia necessaria » et la « causa sui » n'est perceptible.

Pour ce qui est des Quatrièmes Réponses, par ailleurs, c'est le texte suivant qui concerne directement notre propos : « lorsque l'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il ne faut pas entendre autre chose que si on demandait, savoir, si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister »<sup>45</sup>. Ici, la question de l'essence se trouve réunie dans la question de l'existence. Une telle démarche de la pensée cartésienne, on a essayé de l'interpréter en termes de « retour d'analogie » ou d'« analogie de la cause efficiente »<sup>46</sup>. Pour notre part, nous essaierons plutôt de l'interpréter sous l'angle de la question du pourquoi, « cur ? »

D'après ce que Descartes dit lui-même dans ces arguments, penser à la causalité divine efficiente, c'est prouver « l'essence même de la chose, ou bien ... la cause formelle »<sup>47</sup>. Partant, la tentative de la preuve de l'existence de Dieu tiendra au fait qu'en Dieu, l'essence et l'existence sont impossibles de

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, AT. VII, 116-117 : « notandumque in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu sive idea existentiam possibilem contineri sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei ».

<sup>44</sup> *Ibid.*, AT. VII, 117 : « existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam ».

<sup>45</sup> *Réponses IV*, AT. VII, 240 : « cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaereretur, an alicujus rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum ».

<sup>46</sup> Respectivement, J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 172 et V. Carraud, *op. cit.*, p. 276.

<sup>47</sup> *Réponses IV*, AT. VII, 243 : « ipsam rei essentiam, sive causam formalem ». Cf. *ibid.* : « etsi non quaeratur efficiens ratione essentiae, quaeri tamen potest ratione existentiae ; at in Deo non distinguitur essentia ab existentia ; ergo de Deo quaeri potest efficiens ».

séparer l'une de l'autre. Sur ce point, il est instructif de comparer le syllogisme fait par un des auteurs des Deuxième Objections<sup>48</sup> au syllogisme refait par Descartes lui-même dans les Deuxième Réponses<sup>49</sup>. On comprendra alors que la recherche de la nature de Dieu revient, pour Descartes, à la recherche tout court de Dieu, et la recherche de l'existence de Dieu revient à celle de son essence. S'agissant des créatures, d'une part, la question de savoir pourquoi ils existent revient à se demander par qui ils existent, « a quo esse ». En effet, « la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente »<sup>50</sup>. S'agissant de Dieu, d'autre part, la même question, « cur existat », portera, non pas sur on ne sait quelle cause extérieure à Dieu, mais directement sur son essence. Autrement dit, la question sur la raison de l'existence de Dieu se situe au faite de la série des questions portant sur ce en vertu de quoi la créature existe. Pour conclure sa réponse à l'objection visant à la deuxième preuve de l'existence de Dieu, Descartes dit : « il n'y a rien que nous puissions feindre être tellement par soi (esse a se), qu'il ne faille donner aucune raison pourquoi plutôt il existe, qu'il n'existe point »<sup>51</sup>. Chez Descartes, contre la tradition scolastique, la notion d'« esse a se » permettra de concevoir positivement la « surabondance de sa propre puissance »<sup>52</sup>.

Somme toute, du fait même de son dépassement des existences particulières, l'existence divine s'entend à la fois comme cause des premières

---

<sup>48</sup> *Objections II*, AT. VII, 149-150 (les textes sont ceux que Descartes dans ses *Réponses II*) : « Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari », « Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat », « Ergo potest de Deo cum veritate affirmari, quod existat ».

<sup>49</sup> *Réponses II*, AT. VII, 149-150 : « Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest cum veritate affirmari ad ejus naturam pertinere », « Atqui pertinet ad naturam Dei, quod existat », « Ergo cum veritate possumus affirmare, ad naturam Dei pertinere ut existat ».

<sup>50</sup> *Réponses IV*, AT. VII, 108 : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere ». Voir aussi l'axiome des *rationes* ajoutées à la *Réponses II*, AT. VII, 164 : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat ».

<sup>51</sup> *Réponses I*, AT. VII, 112 : « nihil possumus fingere ita esse a se, ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat ».

<sup>52</sup> *Ibid.* : « exuperantia potestatis ». Dans la tradition scolastique, on se contentait de comprendre cet « a se » d'une façon négative, à savoir d'une manière telle qu'il désigne seulement la limite assignée à la recherche de la cause efficiente. Du même coup, on ne pouvait que renoncer à l'enquête portant sur la raison de l'existence de Dieu.

et comme « existence nécessaire » indissoluble de son essence. Certes, dans la réflexion cartésienne s'intéressant à l'« être de soi-même », le terme de l'« existence nécessaire » ne se présente pas. Mais si l'on se rend compte que la question de « cur existat » englobe le tout de la question relative à la raison de l'existence des créatures, et que la question est, eu égard à Dieu, une question qui ne pourra se répondre qu'au delà du degré de l'être de la créature, on comprendra alors que l'existence divine est digne d'être aussi appelée d'« existence nécessaire »<sup>53</sup>.

Au sein de la question de « cur existat », qui concerne à la fois l'existence et l'essence, sont réunies la « causa sui » et l'« existentia necessaria ». La

---

<sup>53</sup> Dans les *Remarques sur un certain placard*, Descartes dit : « toutes les raisons », qu'il a employées au service des deux preuves de l'existence de Dieu dans la *Troisième Méditation*, « se rapportent à deux » (AT. VIII-2, 361 : « omnes rationes, quas ad hoc [argumenta omnia quibus Dei existentiam demonstravi] attuli, ad duas referuntur »). La première raison tient au fait que l'idée de Dieu « contient une existence absolument nécessaire et actuelle » (*Ibid.*, AT. VIII-2, 362 : « nos habere Dei notitiam, sive ideam, quae talis est, ut, cum ad eam satis attendimus, et, eo modo quo explicui, rem perpendimus, ex sola ejus consideratione cognoscamus, fieri non posse quin Deus existat, quoniam existentia, non possibilis duntaxat vel contingens, quemadmodum in aliarum omnium rerum ideis, sed omnino necessaria et actualis, in ejus conceptu continetur »). La deuxième raison s'exprime sous forme d'une hypothèse, selon laquelle : « nous n'aurions point eu la faculté d'entendre toutes ces perfections que nous reconnaissons en Dieu, s'il n'était vrai que Dieu existe, et que nous avons été créés par lui » (*Ibid.* : « Aliud argumentum, quo demonstravi Deum esse, ex eo desumpsi, quod evidenter probaverim, nos non habituros fuisse facultatem, ad omnes eas perfectiones, quas in Deo cognoscimus, intelligendas, nisi verum esset, Deum existere, nosque ab illo esse creatos »). La « faculté d'entendre » dont il est question est, de par sa nature, limitée. Les « perfections » qui font l'objet de cette faculté sont d'ordre infini. « C'est de ce seul excès de perfections, dont l'idée que nous avons de Dieu surpasse toutes les autres, que j'ai tiré mon argument » (*Ibid.*, AT. VIII-2, 363 : « ego autem ab hoc solo perfectionum excessu, quo noster de Deo conceptus alios superat, argumentum meum desumpsi »). Cf. *À Mesland*, 2 mai 1644 (?), AT. IV, 112 : « il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première » et « toutes ces démonstrations, prises des effets, reviennent à une » et *Méditation III*, AT. VII, 50 : « nam si a se, patet ex dictis illam [causam] ipsam Deum esse, quia nempe cum vim habeat per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio »).

transcendance s'accomplit à partir de l'existence possible, passant par l'existence actuelle, pour parvenir à l'existence nécessaire. Dans la Troisième Méditation, Descartes saisissait déjà un tel degré dans l'existence par la notion de « plus realitatis objectivae » (plus de réalité objective) ou « plus realitatis »<sup>54</sup>. A partir du fait que l'existence est un prédicat eu égard seulement à Dieu, l'« être de soi-même » de la Troisième Méditation revient à la « cause de soi-même », et l'impossibilité, reconnue dans la Cinquième Méditation, de séparer l'essence de l'existence revient à l'« existence nécessaire ». Ces deux séries de la pensée se trouvent réunies dans la question « pourquoi exister ». Cette pensée métaphysique de Descartes s'appuie sur le degré de l'existence, et plus globalement, sur le degré de l'être. On pourra admettre la validité de la preuve a priori de la Cinquième Méditation pour peu qu'on puisse reconnaître le degré dans l'être. C'est ainsi que s'ouvre la perspective que nous appellerons cosmologique, dans laquelle se pose d'emblée la question de savoir « an sit », et ensuite celle de savoir « quid sit ».

### III. La métaphysique et le fondement de la morale

#### 1. Le fondement de l'« éthique de l'individu » sur l'itinéraire égologique.

Au bout de la voie égologique, je trouve dans l'idée que j'ai ce qui me dépasse absolument, à savoir l'infini. L'accomplissement de la transcendance est immédiatement l'ouverture d'une nouvelle perspective cosmologique, dans laquelle les sciences trouveront leurs fondements et la validité objective des connaissances s'affirmera. Ainsi, dans la Sixième Méditation, la physique portant sur l'union de l'âme et du corps s'établit de manière à fonder une nouvelle éthique de l'individu<sup>55</sup>.

Citons d'abord les mots suivants qu'on trouve dans cette dernière Méditation : « je remarque enfin que, puisque chacun des mouvements se produisant dans la partie du cerveau qui affecte immédiatement l'esprit n'apporte à celui-ci qu'un seul sentiment, tout ce qu'on peut s'imaginer de mieux en cela est qu'il apporte celui qui, de tous ceux qu'il peut apporter, contribue le mieux et le plus souvent possible à la conservation de l'homme

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, AT. VII, 40 : « Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant ... » et « Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus ».

<sup>55</sup> Nous nous permettons d'emprunter l'expression de l'« éthique d'un individu » de D. Kambouchner. Voir son *L'homme des passions*, Albin Michel, 1995, t. 2, p. 238.

en bonne santé. Or l'expérience témoigne que tels sont tous les sentiments dont la nature nous a dotés »<sup>56</sup>. Au lieu de pénétrer ici dans les diverses questions relatives au rapport de l'esprit et du corps<sup>57</sup>, nous nous limiterons à souligner, dans le texte cité, l'importance des deux idées, à savoir « la conservation de l'homme en bonne santé (*hominis sani conservatio*) » et « le plus souvent (*frequentissime*) ». Pour ne pas rappeler la dernière phrase des Méditations<sup>58</sup>, il est manifeste que l'on ne peut pas s'appuyer sur les connaissances aussi solides que scientifiques au cours de la vie quotidienne qui, demande à choisir tel ou tel acte particulier plus ou moins urgemment. Ce que l'on peut, et doit, faire dans une telle situation se réduira à chercher la manière de se contacter au monde extérieur au bénéfice de sa santé, et ceci, en termes de la plus haute probabilité (« *frequentissime* »). C'est précisément ce dernier point de vue qui sert de point d'appui à l'éthique de l'individu.

Qu'est-ce alors que la santé dont il est question ici ? Elle se définit comme « le bien du corps ». Elle se tient au fait que « le corps est en bon état ». Elle demande « la conservation de notre vigueur (*valetudo*) »<sup>59</sup>. Cette vigueur ne se mesure pas sur le critère construit autours de « l'idée de l'homme sain ». Evaluer la santé et la vigueur corporelle d'une telle façon, ce serait comme « comparer l'horloge mal faite à l'horloge bien faite », et ce ne serait que la « dénomination extérieure aux choses »<sup>60</sup>. Mais alors comment peut-on savoir que l'on est « en bon état »<sup>61</sup>. Pour préciser encore ce que c'est que la santé, voyons la « douleur » qui nuit dans la plupart des cas la santé. Dans la

---

<sup>56</sup> *Méditation VI*, AT. VII, 87 : « Adverto denique quandoquidem unus quisque ex motibus, qui fiunt in ea parte cerebri quae immediate mentem afficit, non nisi unum aliquem sensum illi inferre, nihil hac in re melius posse excogitari, quam si eum inferat qui ex omnibus quos inferre potest ad hominis sani conservationem quam maxime, et quam frequentissime conducit; Experientiam autem testari tales esse omnes sensus nobis a natura inditos ».

<sup>57</sup> A ce sujet, nous renvoyons à D. Kambouchner, *Descartes n'a pas dit*, Les Belles Lettres, 2015, chap. 14-17.

<sup>58</sup> *Méditation VI*, AT. VII, 90 : « fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda ».

<sup>59</sup> *Méditation VI*, AT. VII, 87, 89 et 88 : « corporis commodum », « corpus est bene constitutum » et « conservatio valetudinis ».

<sup>60</sup> *Ibid.*, AT. VII, 85 : « haec enim nihil aliud est quam denominatio cogitatione mea hominem aegrotum, et horologium male fabricatum, cum idea hominis sani, et horologii recte facti comparante dependens, rebusque de quibus dicitur extrinseca ».

<sup>61</sup> *Ibid.*, AT. VII, 89 : « Nam sane cum sciam omnes sensus ... multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam ; et insuper memoria, ... ; et intellectu ».



Sixième Méditation, la douleur est considérée, quoiqu'elle soit elle-même une sensation tactile, plutôt comme sens intérieur. « Que peut-il y avoir en effet de plus intime que la douleur ? »<sup>62</sup> Ainsi, la douleur telle qu'elle constitue mon expérience fait preuve de l'union de mon âme et de mon corps<sup>63</sup>. La distance entre la sensation de la douleur et moi se présente réduite jusqu'à zéro. La douleur se sent comme telle même si aucun corps extérieur ne agit à l'égard de mon corps. Le sens intérieur, qui s'exerce notamment à travers la douleur, la faim ou la soif, peut être dit le plus primitif pour maintenir la vie. C'est en effet lui qui constitue, et indique, l'union de l'esprit et du corps. Il échappe aux regards des autres hommes, et de ce fait même, détermine la limite de moi en tant que l'esprit uni au corps. Cette limite n'est rien d'autre que le cadre imposé à l'éthique de l'individu. « Je lui [corps] suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un »<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, AT. VII, 77 : « quid dolore intimus esse potest ? »

<sup>63</sup> Cf. à *Elisabeth*, 28 juin 1643, AT. III, 691-692 : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens ». De même, à *Mersenne*, 11 juin 1640, AT. III, 85 : « je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur ; car selon moi, la douleur n'est que l'entendement ; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite ».

<sup>64</sup> *Méditation VI*, AT. VII, 81 : « Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., ... sed illi [scil. corpori] arctissime esse conjunctum, et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam ». *Ibid.*, AT. VII, 83 : « internus sensus ». Cf. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, t. II, pp. 49-75 et p. 441, n. 58. On connaît deux occurrences de l'« internus sensus » dans la *Méditation VI* (AT. VII, 76 et 83), et comme expression équivalente, « sentiment intérieur » dans le *Traité de l'homme* (AT. XI, 163 et 165). Dans le *Discours V*, par ailleurs, Descartes ne mentionne pas expressément la « douleur » (cf. « la faim, la soif, et les autres passions intérieures », AT. VI, 55). Sur le traitement de la « douleur » dans les *Principes de la philosophie*, voir ci-après. Rappelons ici encore deux textes importants sur ce sujet, l'un est celui qu'on trouve dans une lettre adressée à Elisabeth, l'autre, dans les *Passions de l'âme* : « Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions *intérieures* du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs » (à *Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT. IV, 310 -311) ; « A l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs, que de nos *appétits intérieurs*, excitent

En tout cas, la notion cartésienne du « sens intérieur » sert à désigner le point précis où se recoupent les deux perspectives, égologique et cosmologique. Si la voie égologique conduit au découvert de l'homme en tant qu'union de l'âme et du corps, c'est en se plaçant au point de vue cosmologique, la physique de l'homme et la médecine deviennent concevables. En effet, la « douleur » qui constitue le cœur de l' « éthique de l'individu » étant pour moi « *confusus cogitandi modus* » (AT. VII, 81), c'est surtout la physique et la médecine qui s'occupent de éclaircir la nature de la douleur et d'apprendre la manière de se confronter avec elle. L'expérience de la « douleur » est, de fond en comble, de caractère personnel tant qu'elle concerne l'entretien de la vie. Mais il est vrai aussi qu'on ne peut pas y réagir sans recourir à des connaissances scientifiques et, selon nous, cosmologiques, même si Descartes ne va pas jusqu'à thématiser ce deuxième aspect dans la Sixième Méditation comme il le fera dans les Principes de la philosophie, ou comme, dans les Passions de l'âme, il envisage spécifiquement la « douleur » dans son rapport avec le « chatouillement ».

## **2. La physique de la douleur**

Dans l'article 190 des Quatrième Partie des Principes, Descartes distingue les sens « principalement » en « sept, deux desquels peuvent être nommés intérieurs, et les cinq autres extérieures »<sup>65</sup>. Le premier groupe des sens intérieurs « comprend la faim, la soif, et tous les autres appétits naturels », qui sont « excité[s] en l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toute les autre parties qui servent aux fonctions naturelles »<sup>66</sup>. On peut penser que la douleur est incluse dans les sens intérieurs, parce qu'elle est une

---

aussi quelque mouvement en nos nerfs » (art. 13, AT. XI, 338). Dans ces textes, la ligne de partage entre l'extérieur et l'intérieur n'est pas toujours nette, mais il est certain que, dans la lettre à Élisabeth, la « douleur », qui suit la « faim » et la « soif », relève de l'intérieur. Dans l'article 13 des *Passions*, la « douleur », qui précède la « faim », trace elle-même cette ligne, ou, peut-être, elle se situe elle-même entre ce qui est extérieur et ce qui est intérieur.

<sup>65</sup> *Principes IV*, art. 190, AT. VIII-1, 316 : « Neque tamen singuli nervi faciunt singulos sensus a reliquis diversos, sed septem tantum praecipuas ad sensus internos, aliae quinque ad externos ».

<sup>66</sup> *Ibid.* : « Nempe nervi qui ad ventriculum, oesophagum, fauces, aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriiis destinatas, protenduntur, faciunt unum ex sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur. Nervuli vero qui ad cor et praecordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata, et affectus, ut laetitiae tristitiae, amoris, offii, et similia ».

sorte d' « appétits naturels » qui sert à indiquer ce qui pourrait nuire le corps et donc ce dont il faut éviter. Dans l'article 191, Descartes explique la « douleur » en ces termes : lorsque les « nerfs », qui, selon le texte originel latin, sont « in universi corporis cutem definentes », « sont mus un peu plus fort que de coutume, et toutefois en telle sorte que notre corps n'en est aucunement endommagé, cela fait que l'âme sent le chatouillement ... ; et cette pensée lui est naturellement agréable, d'autant qu'elle lui rend témoignage de la force du corps avec lequel elle est jointe .... Mais, si cette même action a tant soit peu plus de force, en sorte qu'elle offense notre corps en quelque façon, cela donne à notre âme le sentiment de la douleur »<sup>67</sup>. A titre de sensation tactile, la « douleur » témoigne de la faiblesse du corps, ce qui fait contraste avec le « chatouillement ». Celui-ci, « agréable » à l'âme, traduit plutôt la force du corps.

### 3. L'affectivité de l'homme et la société

Pour finir cet exposé, nous essaierons de situer ces idées des Principes entre la Sixième Méditation et les Passions de l'âme. Revenu au « nunc » de la Sixième Méditation (AT. VII, 77-78) et après avoir accompli la preuve de l'existence des choses corporelles, Descartes dit : « ma nature en particulier ... enseigne bien à fuir ce qui apporte le sentiment de douleur et à rechercher ce qui apporte le sentiment de plaisir, et choses semblables »<sup>68</sup>. Ici, on ne trouve pas encore le rôle qui se verra attribué à la « douleur » dans les Quatrième Partie des Principes, à savoir le rôle d'indiquer à l'esprit la faiblesse du corps.

Dans les Passions de l'âme, d'autre part, Descartes donne à la « douleur » les explications plus détaillées que dans les deux ouvrages principaux. Après les éclaircissements de base par les quatre étapes<sup>69</sup>, (5) l'article 94 reprend le

---

<sup>67</sup> *Principes* IV, art. 191, AT. VIII-1, 318 : « Ac preaterea, cum isti nerevi solito vehementius agitantur, sed ita tamen ut nulla laesio in corpore inde sequatur, hinc fit sensus titillationis, menti naturaliter gratus, quia vires corporis, cui arcte conjuncta est, ei testatur ; si vero aliqua laesio inde sequatur, fit sensus doloris ».

<sup>68</sup> *Méditation* VI, AT. VII, 82 : « naturam meam in particulari ... haec natura docet quidem ea refugere quae sensum doloris inferunt, et ea prosequi quae sensum voluptatis, et talia ».

<sup>69</sup> Pour les reprendre, (1) le mécanisme de la production de la douleur en termes des esprits animaux et des nerfs (art. 13 et 24), (2) la distinction de la douleur des « sentiments » qui se rapportent « aux objets extérieurs » (art. 29), (3) la raison pour laquelle « la douleur est sentie comme dans le pied » (art. 33), (4) la possibilité de « surmonter » la douleur sous l'angle de l' « émotion du sang et des esprits » (art. 46). Et pour finir, (6) les art. 137 et 140 mettrons en rapport le chatouillement et la douleur avec cinq passions dites « primitives ».

sujet de la « faiblesse » : « Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois, ils diffèrent si fort, qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent » ; « en sorte qu'étant institué de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et la faiblesse en ce qu'il ne lui a pu résister »<sup>70</sup>.

Si, à la différence de la Sixième Méditation, le traité des Passions n'évoque plus « ma nature en particulier »<sup>71</sup> pour considérer la relation de la douleur aux passions, cela même signifie que, dans ce traité, Descartes s'appuie sur ce qu'il avait déjà obtenu à travers la réflexion métaphysique et les enquêtes physiques. La réflexion morale de Descartes se déroule ainsi sur la base de sa métaphysique établie par les Méditations.

Par ailleurs, il n'est plus question de parcourir de nouveau la même voie dans les Principes de la philosophie, au cours desquels les diverses questions sont agencées et abordées plutôt et seulement du point de vue cosmologique. Le mécanisme du « sens intérieur » est envisagé donc lui aussi sans être rapporté au « moi » qui l'éprouve. En effet, dans la Quatrième Partie des Principes, la « douleur » se trouve située, en tant que sensation tactile, dans le processus physiologique. Quant aux « passions », selon l'article 190 que nous avons précédemment cité de la Quatrième Partie des Principes, elles sont définies comme « pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps ». D'une part, l'expérience de la « douleur » est ouverte au monde extérieur du fait qu'elle est susceptible d'être évaluée selon l'intensité comme sensation tactile. D'autre part, celle des passions l'est, quant à elle, du fait qu'elles ne peuvent pas être réduites à des pensées « non-distinctes ». Elles entreront dans la relation avec l'extérieur là où les réflexions menées sur la voie égologique s'épuisent. Alors que, dans les Principes de la philosophie, la description des « passions » ne va pas au-delà de l'ordre physiologique<sup>72</sup>, la valeur des passions, comme le montre bien le traité des Passions, se variera selon la variété de la relation interhumaine, et ne se déterminera qu'au sein de cette relation.

En somme, sur la voie égologique des Méditations, au bout de laquelle

---

<sup>70</sup> *Passions*, art. 94, AT. XI, 399-400.

<sup>71</sup> *Méditation VI*, AT. VII, 80 : « per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum, spsum vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo, nec aliud per naturam meam in particulari, quam complexionem eorum omnium quae mini a Deo sunt trivuta ».

<sup>72</sup> Cf. *Principes IV*, art. 199, AT. VIII-1, 323 : « nulla naturae phaenomena fuisse a me in hac tractatione praetermissa ».

s'ouvre la perspective cosmologique, le « sens intérieur » est trouvé à l'intérieur du « moi », et surtout au bénéfice de sa vie qui se poursuit dans l'union de l'esprit et du corps. L'intériorité dont il s'agit ici est donc l'intériorité qui se cerne par la peau. Quant aux deux espèces du « sens intérieur » relevées dans les Principes de la philosophie, elles sont certes, elles aussi, à l'intérieur du « moi » comme individu. Mais ce « moi » est saisi, cette fois, dans la perspective cosmologique, où son intériorité est ouverte au monde physique extérieur. Sous ce rapport, le « sens intérieur » ne pourra plus être détaché du mécanisme physiologique dans lequel le « sens extérieur » reçoit des stimuli du monde extérieur.

A la différence des ces ouvrages, les passions, étudiées dans les Passions de l'âme, relèvent du « moi » comme union de l'âme et du corps, mais cette union se trouvera cette fois toujours déjà entrée dans une relation perpétuelle avec les autres hommes. En effet, l'éclaircissement des passions ou des affections en tant que passion de l'âme ne peut jamais s'accomplir sans prendre compte la relation que cette âme entretient avec les autres hommes. « Moi » tel qu'il est découvert sur la voie égologique est un « moi » qui cessera d'être dès que « j »'arrête de penser. Mais en même temps, et du point de vue cosmologique, « je » suis un homme tel qu'il est considéré dans la physique. Dans les Passions de l'âme, il s'avère finalement que chaque personne est (sum) en tant que « moi », et que ce « moi », en tant qu'individu, existe (existo) dans le monde et dans diverses relations des hommes. En ce sens, c'est toujours l'« ego sum, ego existo » qui se donne pour fondement de la morale cartésienne.

traduction : Yoshitomo Onishi