

Argument :

Pourquoi entreprendre la lecture des Méditations Métaphysiques en classe de philosophie ? Et une lecture poursuivie tout au long des six méditations est-elle nécessaire ? Est-elle seulement possible ?

A ces questions il n'appartient qu'au professeur de répondre dans l'exercice de sa responsabilité et de sa liberté d'enseignement. Nous voudrions uniquement apporter quelques éléments pour y réfléchir ensemble

La justification pédagogique d'une lecture philosophique est philosophique. La question est : qu'est-ce que ce texte donne à penser ? Et la question : quelle est la pensée de l'auteur ? si tant est qu'on puisse jamais ramener un texte à la pensée de son auteur - ou l'inverse, cette question ne peut que nous reconduire à celle de ce penser auquel nous invite et nous provoque le texte philosophique. Telle devrait être notre lecture des textes de Descartes et peut-être tout particulièrement de ceux où le "rationalisme cartésien" se confronte à ce qu'il ne peut réduire méthodiquement en idée claire et distincte, en représentation de l'entendement : entre autres ceux qui ont trait à la liberté de la volonté, source inépuisable d'erreur, et à l'union de l'âme et du corps, source d'une pensée confuse et cependant porteuse de vérité.

Nous nous essaierons donc à une approche de ces textes de la quatrième et de la sixième des méditations pour faire retour à la question pédagogique-philosophique de la lecture des Méditations Métaphysiques en classe.

Les textes qui retiendront notre lecture, limités mais on ne peut plus incontournables, sont (dans le texte français) :

- dans la quatrième méditation : 8^o alinéa, « Il n'y a que la seule volonté.. » AT, 45 .
- dans la sixième méditation : 16^o alinéa , « Et premièrement parce que je sais .. » AT 62, et 19^o et 20^o alinéas, « Et premièrement il n'y a point de doute.. » AT 64.
- la lettre au père Mesland du 9 février 1645
- la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643.

Introduction

Nous abordons la lecture des Méditations Métaphysiques par deux entrées et selon deux démarches : l'entrée par la question de la liberté, de la volonté libre, avec la lecture d'un passage de la 4^o méditation, l'entrée par la question de l'union de l'âme et du corps, avec la 6^o méditation.

D'autres entrées s'imposeraient et notamment et surtout celle qui est majeure, celle de la raison et de la connaissance de la vérité. Cette entrée nous ferait parcourir le chemin qui va de ce recommencement de la philosophie qu'est le doute à la mise en évidence de la possibilité de la connaissance. (En ce sens Descartes avant Kant se pose la question : comment la connaissance est-elle possible ? (2^o et 3^o méditation) et l'interrogation sur les conditions de possibilité de la connaissance est pour lui interrogation sur la nature de l'idée vraie et de sa saisie, de la saisie de sa nécessité et de sa réalité dans un acte de la raison, et sur le fondement ultime de cette connaissance.)

Sur ce chemin de ce qu'on nomme le rationalisme cartésien l'âme apparaît, elle s'apparaît à elle-même substance pensante, « dont tout l'acte est de penser » (2^o méditation). Il ne faudra pas moins que la véracité divine (3^o méditation) pour assurer à la fois la possibilité du connaître et cette assurance de soi du sujet connaissant, l'entendement infini divin assurant la validité de l'entendement fini de l'homme

Mais voici que, à propos de l'erreur, puisque la véracité divine donne à comprendre l'erreur humaine comme humaine, et comme davantage qu'un simple accident, surgit cette autre dimension de l'âme humaine qui vient inquiéter l'âme comme raison et entendement : la volonté.

A vrai dire la raison s'était dès l'abord montrée liée à la volonté : dès la décision d'où procède le doute l'acte de la raison se montre lié à un libre vouloir de vérité.

Il faut sur cette première liaison relever une difficulté terminologique : dans la 2^o méditation (AT 21) l'esprit = entendement = raison = une chose qui pense, mais (AT 22) une chose qui pense : qui doute qui conçoit qui affirme, nie, veut et ne veut pas, imagine et sent. Il y a donc un sens étroit et un sens large pour "penser", et ces deux sens ne se contredisent pas mais s'articulent l'un à l'autre. Il faut interroger cette articulation : on peut et on doit prendre le penser au sens le plus large qui inclut le tout de l'âme et de ses actes, toute visée intentionnelle sous ses différentes modalités, et au sens plus restreint où la pensée est la faculté de connaître : entendement et/ou raison, la pensée est alors seulement pouvoir de représentation.

(Nous pourrions dire que c'est à l'articulation de ces deux sens donnés à la pensée, qui ne sont pas seulement un sens large et un sens restreint, que se situe le problème de l'articulation de la raison et de la volonté. La pensée comme raison et entendement est pouvoir de représentation et se distingue de la volonté, voire s'y oppose ; la pensée comme vie intentionnelle rassemble en elle raison et volonté – on sait que cette question de la distinction ou de la conjonction entre raison et volonté se transporte sur le plan métaphysique en question portant sur le sens des vérités premières : nécessités rationnelles pour Leibniz ou libres créations divines pour Descartes)

Quatrième méditation

La 3^o méditation n'a pas établi seulement la possibilité d'une connaissance vraie, elle en a assuré le fondement absolu dans la véracité divine de telle sorte que, Descartes le rappelle (AT 42), l'esprit humain peut être assuré de son pouvoir d'atteindre le vrai et être assuré que ce qu'il conçoit clairement et distinctement à partir de ses propres exigences rationnelles subjectives est bien objectivement tel qu'il le conçoit, nous pourrions dire : le rationnel est réel, ou bien la vérité comme déploiement de la raison conduit à la vérité comme adéquation (bien que cela ne préjuge encore en rien de l'existence effective de cette réalité objective de l'idée).

Mais « l'expérience me fait connaître » (AT 43) que je suis sujet à faillir. L'erreur se montre dans une expérience de ma défaillance qui vient contredire cette assurance que l'esprit peut avoir de lui-même. Le pouvoir de vérité à peine assuré se confronte à cette épreuve de sa propre faiblesse. Expérience de la faillibilité qui me révèle ma propre nature que Descartes formule avec un accent pascalien : « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant » (notons qu'un peu plus loin il sera question de « disproportion » comme chez Pascal encore).

« Je suis » .. « participant en quelque façon de l'être et du non-être » comme une contradiction apportée à l'évidence d'être du cogito se saisissant comme substance.

La « participation » au non-être c'est l'erreur – ou plutôt dans l'erreur comme défaillance se révèle un défaut dans le connaître qui indique un défaut dans l'être = finitude de l'homme, finitude de la raison : « la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux (c'est la définition même de la raison dans le Discours de la Méthode) n'est pas en moi infinie ».

Finitude de la raison : non pas une limite de la raison comme chez Kant, inhérente à son exercice même et qui limite essentiellement le pouvoir de connaître, mais une « privation » dit Descartes au sens où sa finitude est l'exposition de la raison à ce qui, dans son exercice même, lui est extérieur.

L'acte de la raison : distinguer le vrai d'avec le faux, apparaissait dans le Discours de la Méthode comme un acte simple de saisie de l'évidence, une attention au vrai, cet acte simple est devenu ici un acte complexe où s'articulent représentation de l'entendement et jugement de la volonté.

La finitude de la raison, la participation de mon être au non-être, n'est pas exactement la finitude de mon entendement qui n'est que sa limitation, mais réside dans le rapport de cette finitude à l'infinité de la volonté. C'est en ce sens d'une « disproportion » qu'il y a non pas seulement limitation mais « privation » au sens d'un défaut de proportion, un déséquilibre dans l'opération du penser, mais indiquant ce défaut dans l'être lui-même (AT 47-48).

Or cette disproportion, ce défaut d'équilibre est en réalité un excès qui est tout entier du côté de la volonté puisque dans l'entendement « ne se trouve jamais en lui aucune erreur » et que c'est elle qui est disproportionnée. La négativité de mon être, sa participation au non-être ce n'est donc rien d'autre que la liberté de ma volonté. (ma finitude c'est l'infinité de ma volonté – qui est une infinité d'indétermination, un certain vide en moi, ma participation au non-être, comme une image inversée de l'infinité divine).

Lecture du texte AT 45 :

La volonté a d'abord été définie (nominalement) comme « puissance d'élire, libre-arbitre ».

mais il est significatif qu'avant d'en venir à l'analyse de cette définition, et dégager l'essence de la volonté, sa liberté est soulignée dans son caractère infini que j'expérimente.

Il y a expérience de la volonté libre, de son infinité qui vient redoubler et confirmer l'expérience de l'erreur précédemment indiquée.

De même qu'il y a épreuve du cogito, saisie de la pensée par elle-même, il y a épreuve de la volonté. L'âme qui se constate existante et pensante se constate également volonté, elle se pose dans son vouloir, elle s'atteste. Double expérience de l'âme, expérience au sens de saisie de soi par soi, de la pensée qui se pense, qui se saisit dans son acte propre, comme identique à cet acte, et celle de la volonté qui, de façon différente, se saisit dans son acte mais comme pure disponibilité d'acte, elle sent que rien ne l'y contraint, elle s'éprouve libre. Volonté qui s'éprouve dans son indétermination double, à la fois sans limite, « ample et étendue », et sans contenu, indifférente. Expérience donc seulement négative d'une volonté qui ne s'atteste tout d'abord que dans sa négativité. Mais de cette expérience rien ne nous est encore dit. La question demeure de saisir comment « j'expérimente » en moi l'infinité de ma volonté

Deux remarques sur ce passage :

- L'infinité de la volonté c'est « l'image et la ressemblance de Dieu ». Dieu infini c'est dans la 3^o méditation l'idée d'infini en moi, idée d'un irréprésentable, idée à la limite au sens d'une idée dont je ne puis avoir idée – ce pour quoi elle a été « mise en moi » (AT 36). Idée d'un infini positif qui dépasse mon pouvoir fini de représentation (« encore que je ne comprenne pas l'infini » (AT 37)) et donc une idée que j'éprouve plutôt que je ne la pense, je la conçois sans la comprendre. La question se pose alors du rapport entre ces deux présences en moi de l'infini : l'idée de Dieu et la volonté. L'idée d'infini n'est-elle pas la même chose que l'expérience de la volonté ou ne puise-t-elle pas au moins dans cette expérience de l'infini de la volonté sa possibilité. L'idée de Dieu n'est-elle pas l'image de Dieu en moi (les idées étant dit Descartes « en moi comme des tableaux ou des images » (AT 33)) : l'infini de ma volonté, image de l'infinité divine, image inversée cependant nous l'avons vu, l'indifférence étant comme l'inverse de la perfection ? réponse positive à cette question : Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p 123-125 ; réponse négative : Martial Guéroult *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1, 161, 311 et 325. Sur cette question et sur l'analyse de la liberté de la volonté de façon générale on verra surtout : Jean-Luc Marion *Sur la théologie blanche de Descartes*, chap.17.
- Cette première description de l'expérience de la liberté de la volonté, de son infinie disponibilité et amplitude une fois faite, Descartes doit en fournir compréhension afin d'y puiser l'explication de cette privation, c'est-à-dire de cette marque de la finitude de notre esprit, en quoi réside l'erreur. Le sens de cette expérience ne résidera cependant pas seulement dans cette explication de l'erreur, à celle-ci s'articule en effet depuis le début de cette 4^o méditation la question de la théodicée : pourquoi Dieu permet-il cette

imperfection en moi ? thème qui préoccupera encore la 6^o méditation et qui ici oriente la question de l'erreur vers celle du mal, question que Descartes devra reprendre dans sa correspondance avec le père Mesland.

Il y a dans un premier temps chez Descartes identification de la volonté et du libre arbitre dans une même faculté de choisir. Héritage scolastique dont nous retiendrons la formulation thomiste : Thomas d'Aquin (SO TH 1 qu 83, ar 4) affirme l'unité de la volonté et du libre arbitre comme puissance indifférenciée et indéterminée « de choisir ceci ou cela, de faire ou ne pas faire » et « l'acte du libre arbitre est le choix (electio). Car nous sommes libres en tant que nous pouvons accepter une chose en refusant une autre, ce qui est choisir » (So Th 1, Q 83, ar 3 rép). Héritage dont il faudrait montrer attentivement comment Descartes parvient à se libérer et relever le rôle que jouent ici à la fois la référence stoïcienne, si présente dans la morale provisoire du Discours, et la référence augustinienne.

La condition de l'exercice du libre-arbitre est l'indifférence. L'infinité de la volonté est son indétermination, son indifférence à toute détermination qui fera le risque de l'erreur : sa capacité de juger arbitrairement de ce que je ne me représente pas clairement. Infinie donc au sens où elle n'est limitée par rien, à la fois indéterminée au sens où rien ne vient la contraindre et indifférente à tout ce qui devrait la limiter.

L'indifférence révèle la nature simplement négative de l'infini de la volonté humaine : alors qu'en Dieu la volonté infinie est le pouvoir infini adéquat avec la perfection divine où le pouvoir et le savoir s'accordent. Idée d'une perfection que, rappelons-le, nous concevons sans être capable de le comprendre ; au contraire chez l'homme la volonté n'est infinie que de ne connaître aucune limite à l'arbitraire dont est capable son choix. C'est pourquoi cette volonté infinie doit se faire finie, se déterminer à choisir.

C'est dans cette détermination que réside en réalité la liberté qui ne peut être qu'une liberté finie, s'accomplissant dans la finitude du choix. De telle sorte que en réalité ce n'est qu'en choisissant, et dans l'acte de se déterminer, que peut apparaître cette indétermination : seul le choix révèle qu'il n'y a pas contrainte. Ici encore il faut en appeler à une expérience de la liberté : au moment de choisir « nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne ». En ce sens l'indifférence n'est pas tant à comprendre comme un moment d'indétermination qui précéderait le moment du choix : je suis libre parce que je suis dans un état d'indétermination qui me permet de choisir entre les termes égaux d'une alternative, mais plutôt comme une condition de possibilité du choix que celui-ci porte en lui et qu'il réalise en se réalisant (faut-il dire qu'il "néantise" toute détermination ?)

Car en effet s'il fallait être indifférent pour choisir, si l'indétermination devait précéder réellement le choix, alors nous ne sortirions jamais de cette indifférence que par un acte arbitraire et insignifiant. Et s'il y a bien une telle indifférence pour Descartes c'est dans la seule mesure où la volonté ne se détermine à choisir que selon une représentation, et lorsque cette représentation du vrai et du bien fait défaut, comme il le précise dans la lettre à Mesland, alors la volonté tombe dans un état d'hésitation et l'on pourra parler en ce sens d'indifférence comme « le plus bas degré de la liberté » : dans un tel état il reste pour Descartes à la volonté le pouvoir de se déterminer dans l'indifférence c'est à dire dans la gratuité d'un choix dépourvu de raison. Une telle possibilité doit être soutenue pour maintenir le sens même de l'acte de la volonté qui est, nous l'avons vu,

pure position de soi dans laquelle la volonté ne dépend pas de l'entendement ni de la raison, indépendance dont je fais l'expérience évidente.

Mais en réalité il ne s'agit jamais d'une telle indifférence insignifiante, nous ne sommes jamais dans la position de l'âne de Buridan.

Et par ailleurs à une telle hypothèse d'indétermination il serait toujours loisible de répondre par la critique spinoziste qui n'est pas critique de la liberté, mais critique de cette illusion de libre arbitre indifférent, ce qui est tout autre chose : seul se croit indéterminé celui qui ignore ce qui le détermine et prend cette ignorance pour un savoir de sa liberté.

En réalité l'indifférence est moins une situation d'indétermination de la volonté que la négation de toute détermination qu'opère le choix lui-même lorsqu'il engage la volonté dans ce qui paraît le meilleur. La volonté se fait indéterminée, indifférente dans le choix, au moment où elle choisit. Un choix qui ne présuppose pas l'indifférence mais qui est d'abord et en premier lieu capacité de se rendre indifférent, comme le souligne encore la lettre à Mesland.

Si le choix est réellement un choix c'est que en lui la volonté ne se soumet pas à la contrainte que la représentation exercerait sur elle, mais que lors même que cette représentation est celle, la plus évidente, du vrai et du bien, donc la plus contraignante pour la raison, elle n'en demeure pas moins l'objet d'une élection de la part de la volonté. Choix d'autant plus libre qu'il est plus éclairé (car comment un ignorant serait-il plus libre qu'un savant ?) mais cela non pas parce que la raison contraint la volonté mais parce que le choix du vrai est un vrai choix, la volonté s'y atteste plus entièrement et plus librement.

(Ce qui néanmoins suppose que la volonté puisse s'y refuser, et c'est ce qui ici n'est pas explicité et que Descartes devra expliciter à Mesland.)

C'est pourquoi Descartes peut dire paradoxalement qu'« afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent » et même comme le soulignera la fin du passage que nous lisons si je n'avais nullement à délibérer étant toujours dans l'évidence du vrai et du bien je serais d'autant plus libre que je ne serais jamais indifférent :

Mais que signifierait alors le choix ? Que la volonté choisisse d'un véritable choix alors même qu'elle ne délibérerait jamais et que sans aucune indifférence elle se rendrait à l'évidence du bien, cela implique que nous comprenions que le choix ne se réduit pas à ses significations premières, celles de l'alternative et de l'élection d'un des termes (comme dans la définition de Thomas). Ce qui est mis en avant ici c'est que le choix réside dans une décision où la volonté se décide, se détermine.

La volonté n'est pas entière lorsqu'elle hésite dans l'indifférence, ni même si elle se décidait arbitrairement pour sortir de cette indifférence. Elle n'est entière que lorsque le choix lui-même est réel, c'est-à-dire lorsque il est un consentement donné à une représentation claire, à ce qui se présente évidemment à la volonté. Alors le choix prend le sens d'une reconnaissance et d'un engagement pour... La volonté se décide, elle se choisit.

Pour que la volonté se reconnaisse, et que la liberté s'atteste, il faut que le choix prenne sens. Cela n'est possible que de deux manières pour Descartes :

Dans les Méditations, et dans le cadre restreint d'une analyse de la volonté comme pouvoir de juger du vrai et du faux, la volonté demeure une forme de la pensée, et, pour formuler les choses très schématiquement, la pensée comme intentionnalité demeure soumise à la pensée représentative, à la connaissance de la vérité. La volonté par conséquent demande à la fois à être éclairée et limitée par l'entendement : « d'une grande clarté qui était dans mon entendement a

suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d'indifférence » (AT 47).

Dans la lettre du 9 février 1645 au père Mesland, et cette fois dans le cadre d'un questionnement moral sur le mal et sur la culpabilité, la volonté prise en elle-même se révèle pouvoir inconditionné de se poser soi-même, de se déterminer en se voulant c'est-à-dire et affirmant sa propre liberté dans l'arbitraire d'une position de soi pour soi.

Or alors que chez Augustin vouloir vouloir c'est véritablement vouloir quelque chose, la réflexivité de la volonté est condition de son intentionnalité, elle n'en est que l'expression qui culmine en l'amour où la volonté se réconcilie avec elle-même, ici vouloir vouloir devient confusion où la réflexivité de la volonté détourne son intentionnalité sur elle-même, elle se prend comme objet pour elle-même. Volonté de la volonté, c'est-à-dire volonté de puissance. Orgueil de la volonté qui prétend attester de sa liberté en ne voulant rien d'autre que soi. Mais par-là même elle ne parvient à se poser que dans son arbitraire, sa liberté régresse à l'indifférence. Indifférence que Descartes dit ici « positive » en ce sens qu'elle est position d'indifférence, posture d'indifférence « car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre » (Lettre à Mesland, AT IV, 172).

Il y a donc pour Descartes, contrairement à Augustin, une alternative entre volonté du vrai et du bien et volonté du simple vouloir, et il faut alors reconnaître une sorte d'équivalence de valeur entre elles, contrairement à ce qu'affirme la 4^o méditation, une égalité de liberté de telle sorte que celui qui choisira le mal ou le faux ne sera pas moins libre que celui qui choisira le vrai et le bien : « une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en connaissant le meilleur ».

Pour conclure revenons au texte de la 4^o méditation : l'intérêt philosophique et pédagogique majeur que nous trouvons à l'étude de ce texte consiste d'abord dans la manière dont s'y articulent une problématique de la connaissance, de la vérité et de l'erreur et une problématique de la liberté, cela est évidemment l'enjeu explicite du propos cartésien.

Mais à partir de ce premier enjeu nous avons à souligner celui de la position cartésienne : entre connaissance et liberté, entre raison et volonté, la relation est à la fois évidente et incertaine. D'un côté depuis la 1^o méditation nous savons qu'il n'y a recherche de la vérité que par une volonté du vrai et dans un acte libre de décision pour la pensée qui s'incarne dans l'exigence du doute et dans la conduite de la raison, là est l'esprit de la philosophie. D'un autre côté la liberté même de la volonté fait sans cesse courir le risque de l'erreur comme elle reste sans cesse ouverte à la possibilité du refus du vrai et du bien.

Dans cette incertitude nous avons reconnu la finitude même de l'homme, finitude de la raison, du pouvoir de connaître, finitude de notre être qui participe du non-être, ouverte sur la béance de l'indifférence, ce mauvais infini de la volonté comme une image, mais inversée, de la perfection divine.

L'intérêt de ce texte pour finir plus simplement pourrait être de nous conduire à nous interroger sur la place, le rôle et la limite de la conception de la liberté de la volonté s'incarnant dans le choix. Notion problématique que celle du choix en laquelle on persistera encore cependant, et notamment sur ce plan que n'aborde nullement Descartes qui est celui du politique, à voir le

geste même de la libre volonté. Peut-être enfin que la question : qu'est-ce que choisir ? inviterait à reprendre la lecture de ce texte pour le prolonger par l'analyse très cartésienne en un sens que Sartre fera de la liberté contemporaine de notre exister, de notre choix comme choix d'exister.

L'union de l'âme et du corps – lecture de la 6^o méditation

Nous suivrons l'axe de lecture suivant : Descartes repense radicalement le dualisme, et dans cette radicalité sa pensée est portée à sa propre limite lorsqu'elle pense l'union. Cela apparaît clairement : l'union est pensée comme impensable.

Ce caractère impensable c'est l'aveu que l'expérience déborde le savoir : il y a à comprendre au-delà du connaître. Il y a du sens à exhiber au-delà de la saisie de la vérité.

(il ne s'agit pas simplement de constater, comme dans la lettre à Elisabeth, qu'il y a plus de choses dans la vie que dans la philosophie. Car il faut penser la vie pour que cela paraisse. Mais comment la vie se laisse-t-elle penser ?)

Si l'union est bien l'impensable du dualisme cartésien, le dualisme se surmonte lui-même en pensant son impensable comme tel. Il pense au-delà de sa propre conception qui assimile le penser au connaître, au représenter dans une idée vraie : L'union est impensable en ce sens que d'elle il ne saurait y avoir idée claire et distincte, mais d'elle il y a expérience (la vie) et cette expérience est pensable, bien que cela doive se comprendre en un autre sens que celui d'une pensée par représentation claire et distincte.

Porter jusqu'à la compréhension l'expérience de l'union ce serait donc également penser le penser de cette union. Cela Descartes le peut-il ? C'est dans la mesure où la pensée représentative, l'exigence de clarté et de distinction, la rationalité comprise mathématiquement, analytiquement, reste le cadre indépassable que l'union est non seulement impensable mais en un sens l'impensé de la métaphysique de Descartes. Cet impensé ne lui demeure pas inconnu, il est au contraire vu en pleine lumière, mais il n'est pas saisi, saisi dans une pensée représentative : il est alors un impensé au sens de ce que la philosophie de Descartes reconnaît comme ce qu'elle ne pense pas et ne peut pas penser selon ce qu'elle entend comme penser. Mais alors paradoxalement elle le pense déjà autrement

L'intérêt ici est donc de voir à l'œuvre une pensée qui se surmonte elle-même et indique une voie qui la prolonge au-delà d'elle-même, montre ses propres limites et par là engage à penser non pas mieux, mais autrement - un penser autrement qui est reconfiguration de la pensée première.

Le caractère réflexif de cette pensée n'est pas retour en soi mais dépassement de soi par soi ou appel à ce dépassement : une doctrine, un système qui se révèle lui-même dans sa problématicité, une pensée qui se ressaisit en son caractère éminemment problématique alors même qu'elle se constitue comme une cohérence : le risque de la clôture systématique est évité.

Faut-il lire tout cela dans la sixième méditation qui alors ne clôt pas la métaphysique cartésienne sur elle-même mais l'ouvre sur une pensée à venir ?

Une manière de tenter de justifier la présentation précédente consisterait à souligner comment et pourquoi s'introduit dans les Méditations Métaphysiques le thème de l'union : comme pour celui de la liberté le thème n'est pas abordé pour lui-même, son introduction vient d'une question plus intrinsèque à la démarche des Méditations : la question de la connaissance, celle de la rationalité et de la puissance d'atteindre le vrai. Et le but de cet examen de l'union ne sera pas de penser l'existence ou la vie pour elle-même mais de rejeter définitivement le doute en justifiant la validité d'une connaissance de la réalité extérieure à l'esprit,

connaissance fondée bien qu'incertaine, fondée en son ordre qui n'est pas strictement rationnel, celui de la connaissance sensible.

La validité pour la vie d'une connaissance confuse peut-elle être récupérée par l'exigence rationnelle de vérité claire et distincte ?

Nous assistons à une sorte de reduplication du dualisme : au dualisme de l'âme et du corps correspond celui du savoir rationnel, de la connaissance du vrai, et du savoir confus et incertain du monde tel qu'il nous est donné à travers la vie corporelle.

Monde de la science et monde vécu semblent disjoints, chacun dans leur ordre. En même temps pour Descartes, qui n'est pas Husserl, seul le monde connu, et la connaissance rationnelle du monde ont une validité pleine, et le monde vécu n'en a une que par l'usage de la vie dans sa contingence et son incertitude, il n'est pas un monde vrai au sens plein, mais il a pourtant sa vérité propre, il est et n'est que un monde pour nous qui sommes âme et corps et qui ainsi en un sens ne sommes pas ce que nous sommes : une âme.

Ce qui rassemblera ultimement le monde connu et le monde de vécu ne pourra alors qu'être extérieur à l'un et l'autre : Dieu, la véracité divine, m'assurent que : « ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité » (AT 64), et que l'erreur des sens est toujours plutôt une erreur de mon jugement sur ce que mes sens m'enseignent. La justification métaphysique peut seule rassembler pour finir les deux mondes et valider la connaissance sensible, comme seule elle peut rendre raison de l'union de l'âme et du corps.

Une telle justification métaphysique ne peut se faire sans réintroduire la finalité dans un système qui semblait l'avoir exclue par principe.

L'union consubstantielle, impensable, impose que soit réévaluée une connaissance sensible du qualitatif que la deuxième méditation avait exclue. Ce qui permet d'accorder maintenant cette validité c'est encore la perfection divine : Dieu ne veut pas que je me trompe et l'union ne peut être une fatalité d'erreur. La sensibilité a une fonction vitale, elle m'informe de ce qui convient ou nuit à mon être. Cette fonction vitale qui justifie la sensibilité lui accorde une valeur de vérité malgré son incertitude et sa confusion. Si la sensibilité doit pouvoir être expliquée par les mécanismes de l'automate corporel, elle ne peut être comprise que selon cette finalité vitale. Mécanisme et finalité ne s'excluent donc pas mais se situent à deux niveaux différents, en ce sens il n'y a pas réduction du vital au mécanique, du moins pour l'homme qui en un sens est seul véritablement vivant pour Descartes.

Ce qui rassemble l'ordre mécanique de l'explication et l'ordre final du sens c'est donc la thèse métaphysique. Descartes récuse le finalisme qui absorbe la causalité dans la finalité mais il récuse tout autant un mécanisme qui nierait toute finalité au nom d'une explication purement causale.

Lecture des textes de la sixième méditation :

En reprenant en-deçà du passage que nous lisons, revenons pour commencer à l'annonce du thème au début de cette sixième méditation : « il ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles » (AT 57). La question ne porte pas sur la nature des choses dont la connaissance a été établie ni donc sur la possibilité des choses connues mais sur leur existence, sur l'existence d'une réalité matérielle qui est restée jusqu'à présent suspendue au doute qui sur ce

point n'a pas encore été levé.

Cette existence nous y avons accès par l'imagination et par les sens. Par l'imagination parce que imaginer c'est se représenter comme présente la chose que je ne fais que concevoir comme possible, d'où son pouvoir de me persuader de l'existence de la chose.

Mais je peux imaginer quelque chose qui n'existe pas, imaginer que cela existe, rendre présent ce qui est absent, ce sera même là le rôle fondamental de l'imagination selon Sartre.

Même si je ne fais jamais qu'imaginer des corps qui n'existent pas, au moins un corps existe : le mien puisque j'imagine et qu'imaginer c'est produire dans le corps une image de ce qui n'est pas présent (dans la glande pinéale précisera l'entretien avec Burman) : J'imagine donc j'ai un corps.

Si au contraire les choses existent, alors leur image est produite par l'intermédiaire des sens, des données sensibles dont l'imagination encore s'empare pour en reformer l'image.

Ici encore l'âme s'applique par l'imagination au corps, à ces modifications du corps que sont les impressions sensibles.

L'imagination atteste donc d'abord l'existence de mon corps et l'application que l'âme peut y exercer, et l'existence de mon corps ainsi posée devient le moyen terme qui va permettre seul d'établir qu'il y a des choses matérielles, un monde existant. (AT 57).

L'existence de mon corps suffisamment attestée par le travail de l'imagination, il s'agit de passer maintenant à l'examen de la nature de la présence du corps à l'âme, au lien qui lie les sensations corporelles et les états qu'elles suscitent dans l'âme, sentiment, désir, affection. Tout cela doit être soumis à nouveau à l'épreuve du doute par lequel commence toute recherche de la vérité (486).

La difficulté ici est que dans la troisième méditation on a pu sortir du doute en reconnaissant que ce que l'entendement conçoit clairement et distinctement cela doit être ainsi qu'il le conçoit. La véracité divine venant confirmer cette nécessité que l'esprit semble imposer ainsi aux choses. Mais ici il s'agit non plus de la nécessité rationnelle de la nature des choses mais de la contingence de leur réalité effective. Peut-il y avoir une position d'existence, entendons non celle de Dieu qui est très certaine mais celle d'un être intramondain, qui permette de sortir du doute ?

1° texte (AT 62)

Descartes nous rappelle tout d'abord qu'une première position d'existence répond à cette question depuis la seconde méditation : « je connais avec certitude que j'existe », « je suis une chose qui pense », « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser ». Mon âme s'atteste elle-même en son acte de penser, elle se pense pensante c'est-à-dire se pose elle-même comme existante en son acte. Autrement dit la pensée dans sa réflexivité est conscience. Je suis cet acte de penser et me connaît en lui.

Il faut alors souligner que, par contre, il n'y a nullement une telle évidence de l'existence du corps. L'existence de mon corps, si on l'admet comme on le doit, puisque l'imagination la prouve, ne m'est cependant donnée que dans l'extériorité. Dans l'extériorité c'est-à-dire dans la différence d'avec mon âme qui imagine et le conçoit depuis ce qu'il lui fait imaginer.

Je suis une âme, une conscience, j'ai un corps.

Sensations, imagination, passions, affections témoignent ainsi sans doute de l'étroite liaison de l'âme et du corps, mais elles ne sont précisément que présence du corps à l'âme comme ce qu'elle a et non ce qu'elle est. C'est pourquoi la représentation nous donne d'abord la distinction de l'âme et du corps, car s'il y a liaison elle ne se présente d'abord que comme liaison à partir d'une

différence essentielle : la différence entre le rapport de soi à soi du moi pensant et le rapport de ce que je suis à ce que j'ai, mon corps.

Je ne peux donc me penser que comme une âme et me penser que comme ayant un corps. Les deux pensées, toutes deux claires et distinctes, se distinguent pourtant radicalement. La première est une pensée qui est évidence immédiate, une idée qui n'est pas seulement une représentation mais une épreuve de soi par soi, la seconde est une représentation d'objet.

Il y a donc pour la pensée une irréductible différence et distinction entre l'âme et le corps de telle sorte que la lettre à Elisabeth soulignera que la pensée ne semble pouvoir penser que la distinction et cela au moment même où elle semble reconnaître sa liaison avec le corps.

Penser ce ne peut être que penser la distinction non parce qu'on pense la différence de nature entre substance pensante substance étendue, cela est plutôt le résultat, la conclusion, mais parce que la pensée de l'âme et la pensée du corps diffèrent, parce que la pensée n'a pas le même régime ni le même sens dans l'un et l'autre cas : dans l'un la pensée est l'existence même qui se révèle à elle-même, dans l'autre la pensée est et n'est que représentation, idée dans l'âme de l'existence du corps et non sa présence même.

L'âme ne peut donc concevoir le corps que comme son autre auquel elle est unie en restant distincte. Mais en même temps cette conception est impossible car les sentiments, sensation, affect, passion montrent une union intime. Leur expérience reste incompréhensible à la pensée représentative. Donc penser la distinction de l'âme et du corps c'est penser l'impossibilité de penser leur union.

Il ne s'agit pas seulement d'une question théorique, celle de la difficulté de concevoir l'union de deux substances, ni même la difficulté de penser deux attributs essentiels contradictoires : la pensée et l'étendue. Ce n'est pas seulement une difficulté de penser l'union, une union inconcevable, mais la pensée pense ici vraiment l'impossibilité de la pensée de l'union : l'union est l'impensable. C'est-à-dire elle est en tant qu'elle est impensable. Il faut donc la penser comme l'impensable.

Dans la lettre à Elisabeth la solution apparente consiste à renoncer à penser. Ce qu'on ne peut penser il faut le vivre : « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires et en s'abstenant de méditer qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ». Il ne reste plus qu'à en appeler à une expérience qui déborde la pensée : « l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher » (d'où par ailleurs une relativisation du philosopher auquel il faut consacrer que très peu d'heures ajoute Descartes).

Mais, bien évidemment, on n'échappe pas à l'équivoque qu'il y a à penser qu'il ne faut pas penser. Penser qu'il faut renoncer à penser c'est encore penser. Il faut cependant penser cette opposition, il faut affronter l'équivoque, et l'opposition du penser et du vivre doit être ressaisie dans toute sa signification.

Il faut affronter l'impensable et ce qu'on ne peut penser il faut encore le penser. Mais par là même, en affrontant l'épreuve de l'impensable la pensée change de régime, ce qu'elle ne peut concevoir c'est-à-dire se représenter clairement et distinctement elle doit le comprendre comme étant le sens d'une autre expérience que celle qu'elle fait d'elle-même, et cependant tout aussi valide, ce que Descartes appelle un « enseignement de la nature ».

2° texte (AT 64)

Descartes doit poser d'abord la possibilité et la légitimité d'un tel enseignement. Que l'expérience

puisse contenir quelque vérité, alors même qu'il faut renoncer à la possibilité d'une représentation claire et distincte, cela ne peut se justifier qu'en recourant à nouveau à l'argument métaphysique de la véracité divine. Dieu ne peut vouloir que la nature me trompe radicalement par une expérience qui ne serait pas seulement erroné mais fictive.

La validité de l'expérience reste ainsi suspendue à la vérité de la représentation. L'ordre phénoménologique n'est justifié que par l'ordre métaphysique.

Mais, malgré cette limitation de sens, c'est bien à une nécessité de reconnaissance du plan phénoménologique qu'est conduit Descartes là où l'ordre des raisons ne pourrait conduire qu'à son suspens.

C'est qu'il faut bien achever le cheminement de la démarche rationnelle, de la recherche de la vérité initiée par le doute. L'achever c'est lever définitivement le doute. Il a pu être levé une première fois dans la 3^o méditation par la justification rationnelle de la validité des représentations. Mais le doute portant sur l'il y a des choses matérielles, sur la réalité des choses, sur l'existence des corps, ne peut être levée sans que soit montrée non seulement l'existence de mon propre corps mais encore justifiée la validité de l'expérience sensible et imaginative, c'est à dire sans que ce soit accordée une validité de sens à l'action de mon corps sensible sur mon âme, donc à l'union au sens fort d'une unité. Unité que la pensée métaphysique formule de façon impensable comme consubstantialité.

Validité de sens de l'expérience même de cette union qu'il faut alors décrire à défaut de pouvoir l'expliquer.

Validité de ce que « la nature m'enseigne » c'est-à-dire l'ordre des choses, leur « complexion ou assemblage » tel qu'il m'est donné dans une expérience sensible qui a son évidence propre dans son caractère « exprès », c'est-à-dire dans la force avec laquelle elle s'impose à moi de façon incontournable.

Ce qu'elle m'enseigne c'est que « j'ai un corps », mais aussi qu'en quelque manière que je suis corporel.

L'expérience de ma corporéité est celle de la liaison constante entre un état de ce corps et le sentiment de l'âme qui l'accompagne. Notamment c'est l'expérience de la douleur.

Mais si nous faisons bien expérience d'un sentiment de faim, de douleur, etc. qui est dans l'âme et de sa liaison avec un état du corps cette expérience ne nous apprend rien encore de la nature de cette liaison. Dans cette première description apparaît seulement que j'ai un corps qui n'est mien que par ma passivité, ma réceptivité, ma sensibilité à son égard.

Non seulement la nature du lien entre moi et mon corps n'apparaît pas encore élucidée mais n'est encore établie tout au plus qu'une certaine corrélation entre un état du corps est un état de l'âme. Il pourrait par exemple n'y avoir (comme Leibniz le concevra) qu'une harmonie préétablie sans liaison véritable entre ces deux substances étrangères l'une à l'autre. Il faut donc préciser l'expérience corporelle pour dégager la nature de cette liaison. Liaison qui doit être décrite non comme un simple parallélisme, ni un rapport d'extériorité (comme celle d'un pilote et de son navire) mais comme un lien si étroit de relation psychophysique que je parais être mon corps : « je compose comme un seul tout avec lui ».

L'expérience du lien unitaire de l'âme se formule pour Descartes dans l'expression d'un comme – (relevons les deux usages significatifs du comme, ici et dans la sixième partie du discours de la méthode : « se rendre comme maître et possesseur de la nature »)

Le comme ici doit dire au moins la restriction d'une formule qui heurte la pensée : l'expression d'un écart entre la force d'une expérience et la logique d'une pensée rationnelle.

Mais le comme ne dit-il pas encore autre chose ici ? Il me semble qu'il dit le franchissement d'une limite pour la pensée métaphysique et indique un autre mode de pensée pour penser l'impensable union. Il désigne, à la limite du pensable dans la configuration de la pensée métaphysique cartésienne, un régime d'être. Il dit l'union qui est une modalité d'être duale où, entre les deux termes de cette dualité, l'unité d'être est d'être-comme.

Je risquerais ainsi une ligne de lecture se référant à Paul Ricœur qui, dans la Métaphore vive, accorde à l'être-comme de la métaphore une signification ontologique. On peut alors, avec Ricœur, souligner que le comme désigne une façon d'être-et-ne-pas-être. Et ici cela semble bien être le cas : il y a et il n'y a pas unité, «comme un seul tout ».

Il s'agit pour Descartes, de penser cette équivoque : Je suis et ne suis pas mon corps. Dualité de l'expérience corporelle : à la fois d'une part celle d'une puissance de se mouvoir et de percevoir (Husserl, Patočka, MP) et d'autre part celle d'une réceptivité, d'une passivité (par exemple la fatigue que décrit Lévinas dans De l'existence à l'existant p 50).

Soulignons enfin que le comme est répété à la fin de notre passage pour caractériser cette pensée confuse c'est-à-dire ce sens équivoque, cette ambiguïté foncière de l'expérience de la corporéité qui est dit Descartes « comme du mélange de l'esprit et du corps ».

Expérience donc d'une certaine ambiguïté qui est la modalité même d'être homme, et cependant qui a son évidence que Descartes précise maintenant :

L'état de l'âme n'est pas seulement indicatif de celui du corps. La perception (interne ou externe) n'est pas une sensation + un jugement comme le prétendra Alain à la suite de Lachelier (cf Eléments chap 2 et suiv.). S'il y avait une simple relation d'extériorité entre l'esprit et le corps (j'ai un corps) l'esprit qui le pense se représenterait l'état du corps, il ne l'éprouverait pas. S'il l'éprouve et le sent c'est qu'il ne juge pas simplement. Il ne connaît pas la blessure ou la faim, il la sent. S'il la connaissait ce pourrait être clairement et distinctement comme la représentation qu'un sujet a d'un objet. La confusion des sentiments au contraire atteste qu'il n'en est pas ainsi. La confusion a donc sa vérité propre : elle révèle l'union parce qu'elle est confuse. La vérité de cette confusion c'est que la confusion qui est dans l'esprit est une confusion qui est dans l'être : un mélange dit Descartes, qui est être et ne pas être un avec mon corps, être comme (« composer comme ») « un seul tout avec lui ».

Concluons : Il y a une vérité de l'expérience, une justesse de la confusion qui fait que la pensée de l'union, pensée de l'impensable au sens de l'irreprésentable dans la clarté et la distinction d'une idée rationnelle, pense selon sa propre limite.

Merleau-Ponty y verra un « tremblement vite surmonté » de la rationalité cartésienne se refermant vite sur sa certitude (L'œil et l'esprit, p56) « dimensions du composé d'âme et de corps, du monde existant, de l'Être abyssal que Descartes a ouverte et aussitôt refermée » (57-58).

Est-elle si vite refermée par Descartes ? N'y a-t-il pas au contraire ouverture d'une voie de pensée que, certes, Descartes ne peut tout à fait suivre mais qui demeure pour lui ouverte et vers laquelle tendrait le traité des Passions de l'âme en un certain sens.

Mais la lecture que Merleau-Ponty fait de Descartes veut révéler non une insuffisance de Descartes mais la nécessité de penser autrement la question qu'il pose : la question de l'être dual de l'homme. Partir du dualisme et tenter ensuite de le surmonter par l'union, cela est impossible, c'est l'impensable que voit Descartes. Il faut penser autrement, non plus un mélange de l'esprit et du corps qui nous fera sans cesse hésiter entre dualisme cartésien, matérialisme réductionniste ou

au contraire spiritualisme.

Penser autrement que selon l'alternative : je suis ou j'ai un corps, et voir dans cette ambiguïté de l'expérience la manifestation d'un être qui ne fait pas un avec soi, « une présence à soi qui est absence de soi » selon une expression de Merleau-Ponty qui définit aussi bien pour lui la conscience que ce qu'il faudra appeler la chair (Le visible et l'invisible, p. 303).

Ni âme ni corps, ni pure intériorité ni extériorité chosale, mais leur recouvrement l'un sur l'autre, leur empiètement réciproque. C'est ce mode d'être de l'homme en sa corporéité que veut appréhender la notion de chair chez Husserl puis chez Merleau-Ponty.

(penser la chair, la corporéité charnelle, c'est penser la sensibilité comme rapport au monde et à autrui. C'est cette liaison, cet entrecroisement des questions interrogées à partir de leur phénoménalité qui seule permettra que je sois levée la simple opposition de l'esprit et du corps).

Dans son dernier cours au Collège de France, en avril 1961, (quelques mois seulement après L'œil et l'esprit) Merleau-Ponty reconnaît chez Descartes cette ouverture, cette approche d'une pensée de l'ambiguïté :

« Si la philosophie de Descartes est cela, établissement d'une lumière intelligible contre l'homme sensuel et le monde visible, puis, justification relative par elle du sentiment, elle doit contenir (si elle n'est pas dans son second moment simple reniement du premier) un rapport ambigu de lumière et de sentiment, de l'invisible et du visible, du positif et du négatif. C'est ce rapport ou ce mélange qu'il faudrait chercher » (Notes de cours 1959-1961, p. 222)

[Parmi toutes les ouvertures possibles pour notre enseignement retenons d'abord simplement cet aspect : L'équivoque d'une expérience : j'ai un corps (passivité), je suis un corps (activité). La description de cette expérience nous mènerait à la fécondité d'une ambiguïté, elle donne à penser.

D'une part on ne peut se satisfaire d'opposer la vie à la pensée, ce serait nier ce qui la fait humaine : Elle doit prendre sens pour nous.

Mais également si elle donne à penser elle nous invite par la même à distinguer le comprendre du connaître. La vérité n'est pas ici à saisir mais à construire, dans un mouvement qui ne se distingue pas de celui d'un sens à poursuivre, un sens qui n'est jamais donné. La recherche de la vérité n'est pas distincte d'une herméneutique du sens.

Relevons encore ce qui chez Descartes est absent ou reste implicite : la problématique du rapport à autrui. Ici encore l'ambiguïté est signifiante :

– Il y a intersubjectivité pleine sur le plan de l'échange des raisons qui sont nécessairement des raisons communes, et il faut interroger le sens de cette raison commune (le bon sens du Discours de la méthode) peut-être à la lumière du « sens commun » du paragraphe 40 de la Critique de la Faculté de Juger.

– Mais il y a au contraire incertitude et équivoque insurmontables dans le rapport à autrui dès lors qu'il n'est pas seulement rapport des esprits mais aussi des corps. L'expérience équivoque de ma corporéité est aussi l'expérience équivoque d'une intercorporéité que Merleau-Ponty décrira comme entreexpression charnelle (Le visible et l'invisible, p 189).]