

En préambule Un discours de fiction

§ 1 – S’interroger sur la métaphysique de Descartes¹, c’est d’une certaine manière se questionner sur la modernité. On aura trop souvent assimilé les Temps modernes, Descartes et la subjectivité. La contingence du monde, le doute radical, l’affirmation du *cogito* auraient suffi à faire de Descartes un nouvel horizon de pensée, devant l’aristotélisme scolastique finissant. On est aujourd’hui revenu sur ces anciennes positions. Descartes hérite déjà d’une pensée nouvelle, d’une nouvelle métaphysique, où l’aristotélisme est en crise, lorsque la tradition philosophique, théologique et religieuse voit se redéfinir ses propres fondements. Cette transformation pourrait se situer au tournant du XIV^e siècle, avec Duns Scot et son école. Très schématiquement, on peut le définir comme le passage d’une métaphysique de l’être ou de la substance, qui s’interroge sur l’être en tant qu’être (*ens ut ens*), à une métaphysique de la représentation, qui s’interroge sur l’être comme concept (*ens ut cogitabile*)². Dans cette nouvelle méta-

1. Toutes les références aux textes de Descartes vont à l’édition *princeps* établie par Adam et Tannery (abrégée *AT*), *Ceuvres de Descartes*, onze tomes, Vrin, 1974-1988 (reprint). Quant aux *Méditations métaphysiques*, je me suis encore servi de l’édition établie par J.-M. et M. Beyssade, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, suivies de quatre *Lettres*, Flammarion, 1979. J’indiquerai de quelle *Méditation* il s’agit, en citant premièrement la page de l’édition de Beyssade, puis celle de l’édition d’Adam et Tannery, tout d’abord le texte latin (*Meditationes de prima Philosophia*, 1641) puis la traduction française des *Méditations* par le duc de Luynes, et celle des *Objections et Réponses* par Clerselier, parues en 1647.

2. C’est la nouvelle structure de la métaphysique, qui s’élabore entre Scot et Suarez. Cf. J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, 1990,





Corps et âme

physique, ce n'est plus l'être ou la substance première qui cause formellement l'intellect ou l'entendement, donc qui produit dans l'entendement une représentation de l'être, mais c'est la forme intuitive ou la représentation de l'entendement qui constitue elle-même la réalité objective de l'être, de la chose ou de l'objet. Et là, Descartes n'a rien inventé. Je dirai, par contre, qu'il a tiré mieux que personne toutes les conséquences métaphysiques et morales de ce nouvel horizon de pensée.

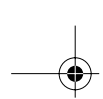
À vrai dire, Descartes parle très peu de métaphysique, au sens strict du terme. Il en parle néanmoins, mais comme *prima Philosophia*. Traditionnellement, avant comme après Duns Scot d'ailleurs, la métaphysique devait se penser soit à partir de la théologie, c'est-à-dire du concept de Dieu, soit à partir de l'ontologie, c'est-à-dire du concept d'être, que cet être soit défini comme substance ou comme représentation. Or, pour Descartes, la métaphysique comme philosophie première ne repose ni sur une théologie ni sur une ontologie, mais sur une épistémologie, ou une théorie de la connaissance, donc sur l'ordre des représentations et des concepts :

Puis, lors qu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous¹.

p. 157-194 ; A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1993, ch. III ; et O. Boulnois, *Être et représentation. Une genèse de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, PUF, 1999, ch. IX.

1. R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, préface, *AT*, IX, 2, p. 14. Descartes écrit à Mersenne à propos du texte des *Méditations* : « Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique auquel je n'ai point mis de titre, afin de vous en faire le parrain, et vous laisser la puissance de le baptiser. Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je l'ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia* ; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre. » *Lettre à Mersenne* du 11 novembre 1640, *AT*, III, p. 238-239. Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, PUF, 1986, en particulier ch. I, § 3-4.





Un discours de fiction

Pour Descartes, la métaphysique est donc bel et bien une métaphysique de la représentation ou du concept, mais le concept ici n'est pas considéré en fonction de l'être ou de l'objet qu'il représente. La validité du concept n'est pas définie par son objet, son *cogitatum*, mais par les « principes de la connaissance », donc par l'ordre des pensées, de la *cogitatio*.

Dans la métaphysique aristotélicienne, les représentations de l'entendement, les pensées, les concepts se définissaient comme autant d'*effets* produits par la cause formelle de l'objet représenté dans la pensée. En elles-mêmes, les représentations n'avaient d'autre réalité que celle de l'objet qu'elles représentent. Elles n'étaient rien en elles-mêmes, ou rien d'autre que des êtres de raison, des *entia rationis*, des fictions, donc. En revanche, dans la métaphysique du concept, dont hérite Descartes, les représentations, les idées comportent elles-mêmes une *réalité objective*, donc un principe de causalité qui leur est propre, ou indépendant de la causalité physique du monde sensible. Et c'est là que se pose une question de fond, de limite aussi. C'est la question de Descartes, justement. Dès lors que les pensées se voient attribuées une réalité objective propre, donc une causalité purement mentale, comment pourrons-nous distinguer ces pensées des fictions, le *cogitatum* du *fictum* ? Pour l'aristotélisme, tout ce qui n'existe effectivement que dans ma pensée est une fiction. Pour Descartes, au contraire, seul ce qui se trouve clairement dans ma pensée existe véritablement. Au niveau des idées, donc des représentations, une chèvre et une chimère ont la même valeur ontologique. Mais, alors, comment ne pas penser le *cogitatum* comme un *fictum*, et le monde comme une fable – *mundus est fabula*¹. En voulant fonder la réalité objective des représentations, des idées ou des pensées sur l'indubitabilité du *cogito*, Descartes

1. Cette expression ne se trouve pas chez Descartes, mais dans un livre ouvert que tient le portrait de Descartes peint par Jan Baptist Weenix, vers 1647. Néanmoins, Descartes présentera son traité physique *Le Monde*, mais aussi son *Discours de la méthode*, « comme une fable ». Cf. J.-L. Nancy, « *Mundus est fabula* », dans *Ego sum*, Flammarion, 1979, p. 97-127 ; J.-P. Cavallé, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, 1991, en particulier ch. V ; et M. Fichant, « La "Fable du Monde" et la signification métaphysique de la science cartésienne », dans *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, PUF, 1998, p. 59-84.





Corps et âme

aurait tiré toutes les conséquences de cette nouvelle métaphysique du concept, qui rend problématique l'existence même du monde sensible.

L'hypothèse que j'aimerais avancer dans cette étude est en somme assez simple. Dans une métaphysique de la représentation ou du concept, la seule manière de distinguer rigoureusement la pensée de la fiction, c'est de produire une argumentation morale. Dans une métaphysique du concept, en effet, aucun concept métaphysique (l'âme, Dieu, le monde ou la réalité) ne peut garantir à la pensée qu'elle n'est pas une fiction, c'est-à-dire que l'objet auquel elle se réfère, et qu'elle définit dans son essence, existe réellement en dehors ou indépendamment de la pensée. La position kantienne, d'ailleurs, qui veut à nouveau renverser, mais de façon critique, la métaphysique aristotélicienne de la substance et de ses prédicats, la *metaphysica generalis*, par une analytique des concepts de l'entendement, va s'engager dans cette voie. La réalité hors de ma pensée, hors de moi, *natura extra me*, ou « en soi », comme dit Kant, n'est peut-être pas qualifiée de fictive, mais bien d'illusion transcendante. La réalité purement intelligible, nouménale, l'être en tant qu'être, est inaccessible aux représentations de l'entendement. Pour Kant, on ne peut pas faire une représentation conceptuelle de l'être, mais par contre on peut s'en faire une représentation morale, ou pratique : *causa noumenon*¹. C'est le devoir et la liberté, ou le devoir de liberté. Or, Descartes n'est pas idéaliste, ni même subjectiviste. Il n'a pas élaboré une théorie du sujet qui rendrait l'intelligibilité du monde inaccessible à l'entendement humain, mais il a construit une théorie des idées, qui problématise la relation causale entre la pensée et le monde.

Pour Descartes, en effet, toute pensée claire et distincte est censée représenter un objet, qui existe réellement hors de la pensée. En ce sens, il reste aristotélicien. Or, lorsqu'il fonde toute pensée sur la pensée la plus indubitable des pensées, le *cogito*, il ne prouve en rien que l'objet de ces pensées existe bel et bien

1. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduit de l'allemand par Fr. Picavet, première partie, livre premier, « L'analytique de la raison pratique », ch. I, « Des principes de la raison pratique », II, PUF, 1983, p. 55.





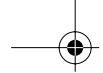
Un discours de fiction

comme *tel* hors de la pensée. Il ne fait que démontrer, finalement, l'indubitabilité de mon existence d'être pensant. Autrement dit, le *cogito* ne garantit pas une relation d'objectivité, donc de vérité, entre ma pensée et un objet réel *extra me*, mais il réduit cette relation au seul lien de ma pensée à son contenu représenté *in me*. Il se peut très bien, et malgré l'indubitabilité du *cogito*, qu'à chacune de mes pensées claires et distinctes ne corresponde aucun objet réel, aucun autre objet que le contenu de ma pensée, donc que le *cogitatum* de ma *cogitatio* ne soit rien d'autre qu'un *fictum*. C'est pourquoi, d'ailleurs, Descartes a posé l'hypothèse d'un Dieu trompeur, qui, en me créant tel que je suis, une chose qui pense, aura peut-être mis en mon esprit des idées claires qui ne correspondent à rien. Pour Dieu, c'est possible. De par sa toute-puissance, de même qu'il peut faire que $2 + 2 = 3$, ou qu'une montagne soit sans vallée, de même il pourra faire en sorte que je me trompe dans la plus grande évidence de ma pensée¹. En d'autres termes, mes idées, même les plus claires, comme $2 + 2 = 4$, peuvent être fausses, donc être falsifiées dans leur intuition même, leur *simplex apprehensio*, avant toute faute de jugement, ou toute affirmation et négation. C'est ce que Descartes nommera la *fausseté matérielle des idées*.

§ 2 – Pour Descartes, une idée en elle-même ne peut être ni vraie ni fausse. D'un côté, elle comporte un aspect *ostensif*, et en ce sens elle montre ou présente quelque chose à l'esprit, soit un être réel (*ens realis*), soit un être de raison (*ens rationis*), donc une fiction. D'un autre côté, elle implique encore une forme *référentielle*, et en ce sens elle vise ou se dirige vers un objet hors de la pensée. De cette manière, elle peut donner un objet, le poser, le représenter, pour un jugement possible, pour une affirmation ou une négation, donc pour une proposition qui, elle, sera vraie ou fausse. En principe, les idées sont claires ou confuses et les juge-

1. « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. » R. Descartes, *Méditation Troisième*, *op. cit.*, p. 99. *AT*, VII, p. 36/IX-1, p. 28.





Corps et âme

ments vrais ou faux. Et pourtant, Descartes parlera d'une fausseté matérielle de l'*idée*. Il ne s'agit pas cependant d'une fausseté formelle, donc d'un jugement, porté sur l'objet représenté par l'idée, mais bel et bien de la matière ou de l'opération intuitive de l'idée elle-même. Si l'on s'engage dans la voie de cette hypothèse, c'est la *simplex apprehensio*, selon le concept de l'École, qui est ici touchée, falsifiée. En suivant la théorie aristotélicienne de l'intuition des principes, puis la tradition scolastique, et en particulier les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, auquel se réfère directement Descartes, la *simplex apprehensio* comporterait une vérité purement analytique : chaque idée représente ce qu'elle représente, et donc en elle-même elle ne peut pas être fausse. La représentation de l'idée a donc deux objets : un objet interne, c'est l'objet contenu dans la représentation de l'idée, qui en lui-même ne peut être ni vrai ni faux, et un objet externe sur lequel peut porter un jugement, vrai ou faux.

Même si cette question a pu paraître à plus d'un commentateur contemporain – et j'y reviendrai longuement – quelque peu byzantine ou incohérente, n'oublions pas qu'elle aura suscité un des plus grands débats de la philosophie du XVII^e siècle. D'abord entre Arnauld et Descartes, dans les *Quatrièmes Réponses*, puis entre Arnauld et Malebranche sur le statut des « êtres représentatifs », et enfin avec Leibniz qui, au vu du débat, va modifier sa propre théorie des idées¹. C'est la *genèse de la représentation moderne* qui se joue ici, donc la question de l'objectivité ou la connaissance métaphysique de la réalité. Or, il est un autre argument pour considérer l'importance de cette question. C'est sa forme elle-même. Descartes dira, dans la *Méditation Troisième*, que les idées matériellement fausses sont des idées « qui représentent ce qui n'est pas comme si c'était quelque chose² ». Devant une telle affirmation, devant sa gravité et sa radicalité, on peut avancer deux argumentations distinctes. Tout d'abord, on peut

1. Cf. *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, présenté avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits, par A. Robinet, Vrin, 1955, p. 132-142, en particulier p. 135.

2. R. Descartes, *Méditation Troisième, op. cit.*, p. 113. *AT*, VII, p. 43/IX-1, p. 34.

