

la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

MARX, DELEUZE, DESCARTES, LEFEBVRE... ET LES AUTRES

Rappel : le Congrès Marx International V, qui se tiendra du 3 au 6 octobre 2007 à l'Université ParisX Nanterre. Événement majeur de la vie intellectuelle, en France mais aussi au plan international, ce Congrès est devenu la rencontre qui compte pour tous ceux qui se réclament de Marx. Cette année, mais ce n'est une première, deux ateliers seront consacrés à la pensée d'Henri Lefebvre. L'atelier 6 (Marxisme et vie quotidienne) et l'atelier 7 (le marxisme, Lefebvre, la ville).

Au sommaire de ce numéro, également : Sylvain Sangla, Pierre Assante et Alessandra Dall'Ara.

Pour Sylvain Sangla, il s'agit, à partir d'une analyse critique d'un article d'Isabelle Garo (Deleuze, Marx et la révolution...), de s'interroger sur ce que « redevenir marxiste implique ». Pour lui, les œuvres de Deleuze et Guattari sont des balises exigeantes qui ne sont pas incompatibles avec un marxisme ouvert ne confondant pas les révisions/actualisations de Marx avec les critiques dirimantes, du philosophe et économiste. En ce sens, pour Sylvain Sangla, les travaux d'Henri Lefebvre constituent un lien précieux entre Marx et Deleuze.

Pour Pierre Assante, l'inversion économique des échanges est « la condition matérielle de vie dans un mode de production historiquement déterminé. De moyen d'échange, l'argent est devenu but de cet échange, et moyen de domination pour le groupe qui l'accumule. Pour lui, l'interrogation de fond est : comment remplacer le despotisme du Capital par un mode d'administration de la société où les besoins humains seront au centre ? À ce stade de sa réflexion, Pierre Assante soumet aux lecteurs une série de questions liées à ce « comment ».

Pour Alessandra Dall'Ara, il s'agit d'une étude sur Descartes. Dans celle-ci, l'auteur(e) répond à la question critique qu'Henri Lefebvre avait posée à propos de la philosophie cartésienne : quel est le sens aujourd'hui du principe cartésien « Cojito, ergo sum » ? Dans le manque de critères objectifs de connaissance et de valeur, en Philosophie, comme dans les Sciences, tout devient relatif et arbitraire. La philosophie devient alors « le règne de la parlerie » (Henri Lefebvre). Avec la philosophie illuministe de Descartes, comme chemin illuminé d'évolution du JE pensant dans la recherche du vrai, pour Alessandra Dall'Ara, la philosophie sort alors du règne de la parlerie et réintègre la philosophie.

Sommaire

- Congrès Marx International V : Ateliers 7 et 8	1
- Sylvain Sangla : Réflexions sur une critique : que redevenir marxiste implique	4
- Pierre Assante : Sur le travail	7
- Alessandra Dall'Ara : La « Totalité de la Pensée » dans la recherche philosophique (en honneur à René Descartes)	10

la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx
Diffusée par courrier électronique

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee lefebvre@aol.com

Site Internet : <http://www.espaces-marx.org/>

Aller à Publications, puis à La Somme et le Reste

Animateur de la revue : Armand Ajzenberg

Rédacteurs(trices) – correspondants(antes) :

Ajzenberg Armand (F), Andrade Margarita Maria de (Brésil), Anselin Alain (Martinique), Beaurain Nicole (F), Benyounes Bellagnes (F), Bihl Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Delory-Momberger Christine (F), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), Lufti Eulina Pacheco (Brésil), Magniadas Jean (F), Martins José de Souza (Brésil), Matamoros Fernando (Mex.), Montferran Jean-Paul (F), Müller-Schöll Ulrich (Allemagne), Nasser Ana Cristina (Brésil), Öhlund Jacques (Suède), Oseki J.H. (Brésil), Péaud Jean (F), Querrien Anne (F), Rafatdjou Makan (F), Sangla Sylvain (F), Seabra Odette Carvalho de Lima (Brésil), Spire Arnaud (F), Sposito Marilia Pontes (Brésil), Tosel André (F).

CONGRÈS MARX INTERNATIONAL V

Université de Paris 10 – Nanterre

Du 3 au 6 octobre 2007

ATELIERS « CULTURE »

Au cours de ces journées, deux ateliers (co-organisés avec la revue *La somme et le reste. Études lefebvriennes*) seront consacrés à l'actualité de l'œuvre d'Henri Lefebvre. Plus précisément, l'atelier 7 traitera de « Marxisme et vie quotidienne » tandis que l'atelier 8 traitera, lui, du « Marxisme et la question de la ville ».

Atelier 6 (Marxisme et vie quotidienne)

Pour Henri Lefebvre, le concept de vie quotidienne complétait la notion de mode de production telle qu'elle venait de Marx. Il y incluait un ensemble de champs qui n'avaient jusque-là pas été prises en compte, soient qu'ils n'existaient pas alors, soit qu'ils aient été oubliés : loisirs, vie privée et familiale, et surtout la ville et l'urbain.

L'entrée de la vie quotidienne dans l'analyse du mode de production conduit à penser autrement les catégories forces productives et rapports de production. Les premières ne se résument plus au travail productif et aux lieux de production. Elles ne les éliminent pas, mais les incluent dans un ensemble plus large.

De même, s'agissant des rapports de production, Henri Lefebvre avait introduit l'idée d'une forme nouvelle de lutte de classe - moderne - qui n'avait plus comme moteur unique la classe ouvrière. Cette forme nouvelle de lutte de classe, là encore, n'exclut en rien les formes traditionnelles de luttes mais les incluent dans un ensemble plus large.

Atelier 7 (le marxisme, Lefebvre, la ville)

Les travaux de cet atelier seront plus précisément dédiés aux aspects que l'analyse et la conception marxistes avaient négligés : la ville, l'urbanisme, l'architecture et, plus largement, les espaces et temps sociaux qui sont devenus, disait Lefebvre, des marchandises autour desquelles se livrent de grandes luttes. Ces « biens » restant cependant le fondement la valeur d'usage bien qu'entrés dans les valeurs d'échange, ajoutait-il.

000000

Les travaux des deux ateliers sont donc, en quelque sorte, complémentaires. Il s'agit dans l'un et dans l'autre de « recherche » à partir des travaux d'Henri Lefebvre. Avec cette hypothèse de « recherches », les travaux de l'atelier 7 pourraient être qualifiés de « recherche fondamentale » et ceux de l'atelier 8 de « recherche appliquée ». Telle du moins pourrait en être l'ambition.

Mais s'intéresser aux pensées de Marx et de Lefebvre, ce n'est pas seulement se contenter d'analyser l'existant mais c'est encore se projeter vers l'avenir. Une conférence intitulée « Marxisme pour le 21^e siècle » s'est tenue à Berlin du 20 au 22 avril 2007. Dans un texte préparatoire à ces travaux, Thomas Metscher indique que, pour lui, « le marxisme est triple : il est une reconnaissance historique, dans la mesure où il étudie le passé. Il est encore une pensée anticipative, dans la mesure où il explore l'avenir, et il est enfin un diagnostic du présent, dans la mesure où il comprend le temps dans lequel il est ». Ainsi,



ajoute-t-il le diagnostic du présent, sans la connaissance du passé et sans examen de l'avenir, ne pourra jamais être complet.

On est proche, ici, d'Henri Lefebvre déclarant « *N'adhère fortement au présent que celui qui aperçoit le devenir, c'est-à-dire le virtuel et le possible* ». Avec la théorie du « possible » Henri Lefebvre propose cet autre renversement : la réintroduction dans la pensée de l'infini. « *Si je pose d'abord le fini, comme le font les sciences et les savants (qui partent de finitude comme telle : le commencement, le zéro et l'unité, la segmentation et la mesure), l'infini fait problème. Mais si je pars de l'infini, soit intuition, soit concept c'est le fini qui fait problème! L'introduction de l'infini, aujourd'hui, dans la compréhension (la connaissance ? la représentation ?) du monde va de pair avec l'affirmation de sa complexité infinie* » (Le retour de la dialectique).

Pour Henri Lefebvre, le « réel, c'est un possible effectué ou actualisé. D'une façon ou d'une autre, et quelle que soit notre manière de nous représenter le lien, nous devons concevoir une connexion entre l'actuel d'une part, et d'autre part le virtuel, le potentiel, le possible. L'actuel et le virtuel ont une relation dialectique, même quand il s'agit de phénomènes naturels, à bien plus forte raison quand il s'agit de phénomènes humains où toujours intervient une conscience du possible. L'acte humain se définit toujours comme un choix - ouverture au possible -, que l'acte soit individuel ou collectif. Sans possibilité, pas d'activité, pas de réalité, sinon morte à l'imitation de la chose isolée, qui n'a qu'une possibilité : se maintenir » (Critique de la vie quotidienne, tome II). Ainsi, avec la prédominance du « fini » sur « l'infini » - sa fétichisation - l'histoire serait terminée et l'apparent – le capitalisme – le serait pour l'éternité. Proposition inacceptable.

Armand Ajzenberg
Jean-Marc Lachaud
Olivier Neveux

Atelier 6 (Date : vendredi 5, de 14 à 16 h)

(Modérateurs : Armand Ajzenberg et Olivier Neveux)

Intervenants :

Philippe Caumières (Philosophe. Bordeaux)

Rémi Hess (Philosophe. Université de Paris 8)

Armand Ajzenberg (Animateur de la revue *La somme et le reste*)

Atelier 7 date : vendredi 5 octobre, de 16 à 18 h)

(Modérateurs : Armand Ajzenberg et Jean-Marc Lachaud)

Intervenants :

Daniel Bensaïd (Philosophe. Université de Paris 8)

Jean-Yves Martin (Géographe. Université de Bordeaux 3)

Makan Rafatdjou (Architecte-Urbaniste. Paris)

Sylvain Sangla (Enseignant en philosophie. Paris)

Les autres ateliers « culture »

Atelier 1 *Cinéma et altermondialisme : représenter le monde ou le transformer ?* (jeudi 4, de 10 à 12 h)

Atelier 2 *Un théâtre du refus* (jeudi 4, de 14 à 16 h)

Atelier 3 *usages politiques de l'art et mobilisations d'artistes* (jeudi 4, de 16 à 18 h)

Atelier 4 *Herbert Marcuse : culture et contre-culture* (vendredi 5, de 9 à 11 h)

Atelier 5 *La littérature et la poésie à l'heure de la mondialisation capitaliste : raconter, décrire, critiquer, ré-inventer le monde réel ?* (vendredi 5, de 11 à 13 h)



Congrès Marx International V

Altermondialisme/anticapitalisme

Pour une cosmopolitisme alternative

Université de Paris X Nanterre (*RER A, Nanterre Université*)

Présidents : Jacques Bidet et Gérard Duménil

Mercredi 3 octobre, Université de Paris X, Nanterre, Bâtiment L.

Accueil à partir de 16 heures

Plenum d'ouverture à 19 heures

Jedi 4 octobre, Université de Paris X, Nanterre, Bâtiment L.

9h-12h et 14h-20h

Vendredi 5 octobre, Université de Paris X, Nanterre, Bâtiment L.

9h-13h et 14h-20h

Samedi 6 octobre, Université de Paris X, Nanterre, Bâtiment I.

9h30-13h et 15h-17h

Au seuil du III^e millénaire, le capitalisme déploie une dynamique d'asservissement et de violence renouvelée. Le néolibéralisme met en concurrence les travailleurs du monde entier. Il nivelle les acquis du mouvement ouvrier et démocratique, des luttes des femmes, des combats du Tiers-monde. Il liquide les identités et autonomies nationales. Il dissout les diversités culturelles au profit de substituts marchandisés. Il nous précipite vers la catastrophe écologique.

De la dynamique globale des résistances de tous ordres émerge une force unificatrice. Le mouvement altermondialiste a fait surgir une logique mondiale des solidarités qui donne à l'internationalisme un nouveau visage. Il a mis en avant un mot d'ordre universel : « un autre monde est possible ». De multiples composantes travaillent à en définir les conditions économiques, politiques, culturelles, sociales. Mais pourra-t-il éluder les questions les plus redoutables : *comment changer le monde dans le capitalisme ? Et pour quel autre monde non capitaliste ?* L'ambition de ce V^e Congrès Marx International est de mettre en débat ces interrogations. Il s'agit de penser de bas en haut une autre cosmopolitique.

Notre appel s'adresse aux chercheurs de toutes disciplines, à tous les collectifs de recherches, académiques ou non, qui se reconnaissent dans la perspective d'un « autre monde ».

Organisation de la rencontre

Elle est construite sur la base de

- **Sections Scientifiques** : Philosophie, Economie, Droit, Histoire, Sociologie, Culture, Langues, Sciences Politiques, Anthropologie.
- **Sections thématiques** : Etudes Féministes, Ecologie, Socialismes, Marxismes.
- Des **plénums interdisciplinaires** rassembleront les congressistes sur des thèmes transversaux.

Les revues théoriques co-organisatrices y développeront leurs propres projets.

Contact : Actuelmarx@u-paris10.fr

L'information s'affichera progressivement sur le site :

<http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/>



Sylvain Sangla

(lycée J.Rostand, Villepinte)

Réflexions sur une critique : ce que redevenir marxiste implique.

"Une fois de plus j'ai la certitude que la révolution serait impossible sans la poésie des révoltes individuelles qui la précèdent." Jean Genet.

- L'article d'Isabelle Garo : *Deleuze, Marx et la révolution : ce que "rester marxiste" veut dire* (voir la revue *Contretemps* n°17 septembre 2006) est centré sur le "rapport très singulier [de Deleuze] à Marx et au Marxisme", rapport aussi caractérisé comme "complexe", "étonnant" et "sidérant". Or, à -sa lecture, on peut se demander si l'étonnement et la sidération ressentis ne tiennent pas au fait que la pensée politique (et de la politique) deleuzienne n'est pas comprise et que celle de Marx l'est d'une façon, pour le moins, réductrice. Voyons, en premier lieu, le départ fait par I. Garo des aspects positifs et négatifs du rapport de Deleuze à Marx. Les premiers sont modestes, car il s'agit, en tout et pour tout : d'un attachement à Marx et au marxisme jamais renié, de l'utilisation régulière du vocabulaire marxiste et de l'indication, floue au demeurant, de quelques pistes de recherche sur les évolutions du capitalisme contemporain. En revanche, du côté du négatif les choses se gâtent car les reproches sont les suivants : une reprise superficielle du vocabulaire marxiste sans juste compréhension ni application des concepts dans leur rigueur et leur richesse, une obscurité postmoderne générale de l'œuvre incapable d'argumentation, une modestie du militantisme politique, un académisme universitaire conservateur, un refus de la méthode dialectique, une alliance (involontaire?) avec le néolibéralisme, une reprise de philosophies réactionnaires (Nietzsche, Bergson), une esthétisation dépolitisante de la vie et de la pensée, un freudomarxisme, une conception réductrice du pouvoir, de l'Etat et du travail, un découplage de la théorie et de la pratique conduisant à une autonomisation contre-révolutionnaire de la philosophie, la création d'une ontologie et d'une métaphysique, un

proudhonisme voire un anarchisme. N'en jetez plus!

Examinons la validité de ces critiques. Parler, tout d'abord, d'une ontologie deleuzienne (ou nietzschéenne !), alors que le terme est marginal dans son œuvre, c'est appliquer une grille de lecture classique à une pensée qui se refuse à chercher une quelconque science de l'être à l'aide de catégories fixes. On peut, à la rigueur, le faire d'une manière a posteriori mais c'est rester en-deça des apports de cette pensée, c'est rester prisonnier (à l'image de la lecture d'Alain Badiou) d'un classicisme métaphysique étranger à Deleuze. De même, évoquer une métaphysique deleuzienne nous semble être une aberration à propos d'un auteur si peu préoccupé par les questions du sujet, de la vérité, de la conscience, du matérialisme et de l'idéalisme (d'ailleurs, parler dans la même page du «terrain métaphysique» de Deleuze et de l'interdiction pour lui de «poser la question de la vérité et du matérialisme» est contradictoire).

C'est bien plutôt un certain marxisme (celui de Garaudy, de Kanapa, de tout un pan de l'œuvre de Lucien Sève, par exemple) qui reste pris dans les rets de la métaphysique, comme Châtelet le montre bien dans *Logos et praxis* à propos notamment de la *Dialectique de la nature* d'Engels et de *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine. Cette posture a d'ailleurs entraîné une cécité de la plupart des penseurs marxistes envers les thématiques du désir, du corps, de la différence, de l'immanence. Ce n'est donc pas un hasard si Nietzsche et Bergson sont congédiés sur la seule base de l'accusation d'être «réactionnaires». Un peu court comme analyse marxiste.

Voir ensuite en Deleuze un penseur postmoderne (sans référence à la définition précise du concept par Lyotard) est, pour le moins, problématique car les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* regorgent de grands récits historiques, même si leur conception de l'Histoire est complexe, et ils sont loin d'abandonner tout effort de rationalisation, même si leur définition de la raison est rien moins que classique. Les penseurs se réclamant du marxisme (de quel marxisme d'ailleurs? Tant un Lukàcs peut différer d'un Garaudy ou un Lefebvre d'un Althusser) auraient intérêt à délaissier les procès en hérésie ou en révisionnisme qui font que « la simplification, la diffamation, l'imputation gratui-



tes» sont leurs armes beaucoup plus que celles de Deleuze. La «divine surprise de la désagrégation éclaire des pays socialistes» devrait sonner le glas de ce marxisme de procureur. La philosophie deleuzienne nous aide d'ailleurs à penser cet effondrement tragique en retrouvant chez Hegel et Marx et leur lien problématique au pouvoir, à l'Etat, à la bureaucratie et à la technocratie, une de ses causes. C'est bien cet élément, entre mille contingences, qui a conduit à l'implosion d'un système qui est aussi l'invalidation pratique d'une conception du marxisme. Il faut noter au passage, que contrairement à André Glucksmann (on peut consulter à ce propos le tract définitif sur les «nouveaux philosophes» ni nouveaux ni philosophes, rédigé en 1977 par Deleuze), Deleuze et Guattari ne rejettent pas en bloc la référence au marxisme mais la maintiennent envers et contre certains aspects du marxisme lui-même. Etre marxiste implique forcément de réviser les idées obsolètes et les inévitables lacunes de Marx, par exemple : ambivalence de sa conception et de sa pratique autoritaire du pouvoir, absence de pensée écologique, vision messianique du destin historique du prolétariat, etc. Il est bien plus important d'être fidèle aux principes, que d'être dogmatiquement attaché à la lettre d'une œuvre qui non seulement, comme toute œuvre, possède des limites historiques mais qui, de plus, réclame explicitement la critique, la correction et le développement.

Ainsi, faire de Deleuze l'inspirateur (même involontaire) ou «l'accompagnateur» du néolibéralisme est un contresens absolu, que l'on retrouve dans la dérive interprétative d'Antonio Negri. En effet, si Deleuze parle bien de porter à son comble le processus de déterritorialisation générale initié par le capitalisme, cela implique la subversion de ce dernier car il ne va pas sans un processus simultané de reterritorialisation (dans et par : la famille, l'Etat, la consommation, l'ordre moral, etc.). Quelle idée plus marxiste que celle qui voit dans l'état présent de la société des potentialités permettant de dépasser les contradictions et les blocages actuels? En ce qui concerne l'Etat, Deleuze a parfaitement perçu l'ubiquité fondamentale du rapport capitaliste à l'Etat : une réduction drastique dans son rôle social, un surdéveloppement monstrueux dans ses fonctions répressives,

policières et militaires. Quant au travail, il n'y a pas, à notre avis, de contestation de sa «centralité» et d'opposition abstraite entre «valeur travail» et «valeur désir », mais bien plutôt réinscription du travail au cœur même des processus psychiques, comme le montrent les termes de «machines désirantes» et de «productions désirantes », et, inversement, réinscription du désir au sein des processus économiques. Comment ne pas voir, par exemple, que la fascination consumériste est partie prenante de l'aliénation des exploités : un chômeur ou un travailleur précaire peut désirer à en crever une voiture ou un écran plasma. C'est bien une des leçons majeures de *L'anti-Œdipe* que d'avoir montré que l'aliénation ne se jouait pas au seul niveau idéologique, mais bien plus fondamentalement à celui du désir. Les exploités savent bien pour la plupart qu'ils sont exploités, comme ils savent par qui, mais le drame c'est que cela ne les empêche pas de ne pas remettre en question l'ordre social (par peur, par impuissance individuelle, par habitude, par découragement, par conformisme, par espoir de devenir riche soi-même). Cette contamination infra-idéologique des esprits est très certainement un obstacle majeur à toute révolution.

Cette volonté de relier l'ordre économique-social et l'ordre libidinal n'implique aucune «proximité» entre Deleuze, Guattari et le freudo-marxisme. Dans le cours du 28/05/73, cité par I. Garo, Deleuze affirme refuser le simple parallélisme des ordres psychique et social que l'on trouve, par exemple, chez Reich : «Nous au contraire, notre point de départ est très simple : il n'y a et il n'y a jamais eu qu'une seule économie et c'est la même économie qui est fondamentalement, dès le début, à la fois désirante ou libidinale et politique.» Cela rompt, bien sûr, avec le schéma classique de «l'alliance de la pensée et de la révolution» dans lequel se place encore I. Garo : une théorie maîtresse d'elle-même, reflétant le réel et structurant le potentiel révolutionnaire des masses exploitées, par la médiation d'un parti politique révolutionnaire avant-gardiste. Or, la dure épreuve de la réalité nous l'a montré, chacune de ces instances, ainsi que leurs liens, sont pour le moins problématiques. Parler du Parti, du Prolétariat, du Secrétaire Général, de la Révolution, c'est transformer en hypostases



mortifères ce qui devrait être des processus vivants complexes. La multiplication des oppositions duales par Deleuze, sur fond d'un champ d'immanence radicale, lui permet d'éviter ces pseudo-dialectiques mécanistes et sclérosées.

De fait, s'il congédie aussi «toute catégorie de représentation», loin d'être un défaut c'est bien plutôt l'affirmation du refus de toute hiérarchisation. Il faut noter la proximité de cette attitude avec la position philosophique anarchiste anti-autoritaire. Tant que l'on reste en attente d'une transcendante, de sauveurs suprêmes, que l'on ne pratique pas à tous les niveaux possibles l'autogestion des individus et des groupes, l'on risque de rester la proie des pouvoirs d'Etat (fussent-ils baptisés «socialistes» ou «populaires»). Dans tout Etat, dans toute délégation non contrôlée de pouvoir et même dans tout pouvoir d'un être humain sur un autre, il y a danger antidémocratique. Taxer dès lors Deleuze d'une manière de «retour au proudhonisme» n'est péjoratif que si l'on en reste à la diabolisation rituelle des anarchistes par les marxistes «orthodoxes». Or, il faut admettre que les marxistes ont bien des choses à apprendre, sur le plan de l'anti-autoritarisme, des penseurs anarchistes en général et de Proudhon en particulier. Il y aurait au passage beaucoup à dire à propos des «contradictions» proudhoniennes qui, si elles sont flagrantes en économie, le sont moins en philosophie. Par exemple, sa lecture particulière de la dialectique hégélienne refusant le troisième terme positif, la négation de la négation, pour en rester à une dialectique négative binaire, serait à reprendre. Il est, de plus, vain d'en appeler, pour condamner la position deleuzienne, à une proximité de l'anarchisme et du libéralisme car celui-là, à la différence de celui-ci, prône un dépérissement total de l'Etat y compris dans ses fonctions répressives, ainsi que la fin de la tyrannie capitaliste des marchés.

Arrêtons-nous sur les citations et références prises comme exemples d'énoncés non-marxistes voire antimarxistes : «il n'y a pas d'idéologie», veut dire, comme nous l'avons vu, que la dimension idéologique est loin d'expliquer à elle-seule la prégnance de l'aliénation capitaliste; «toute représentation dévoie l'action», ce que nous montre chaque jour la captation de la vo-

lonté populaire dans les démocraties bourgeoises et dans les partis politiques, y compris oppositionnels, qui soutiennent nolens volens son ordre : «la véritable histoire, c'est l'histoire du désir», ce qui n'empêche pas ce dernier d'être en prise directe sur les processus économiques et politiques et donc de s'incarner dans l'Histoire; «l'alternative n'est pas entre marché et planification», heureusement, si l'on veut sortir de l'hypothèque que le «socialisme réel» fit peser sur la révolution, à moins de réintroduire dans le concept et la pratique de la planification toutes «les charges souterraines, schizophréniques et révolutionnaires»; «il n'y a pas de dialectique», en tout cas pas de dialectique universelle, absolue, panacée méthodologique pouvant au besoin couvrir les pires revirements politiques; «l'histoire ne passe pas par la négation, et la négation de la négation, mais par la décision des problèmes et l'affirmation des différences», ce qui ne contredit pas aux luttes de classes mais implique une compréhension fine; «une société ne se définit pas par ses contradictions mais par ses lignes de fuite», c'est-à-dire par les solutions potentielles à ces contradictions, par ses possibles révolutionnaires; «le désir est premier», mais certainement pas dernier car il traverse les champs politique, économique, culturel; «le visage est une politique», cette phrase ne peut se comprendre qu'en son contexte traitant des rapports du corps et de la politique; «le capitalisme ne définit plus des classes mais des individus moléculaires ou molécularisés, c'est-à-dire de «masse»», nous permet de comprendre le mouvement dialectique du capitalisme tendant à produire une société duale opposant une micro classe bourgeoise unifiée à une macro classe prolétarienne atomisée en une multitude d'individus devant combattre ce principe antisocial afin de redevenir classe majoritaire c'est-à-dire peuple; «il faut passer à une micro-politique», qui n'est nullement en contradiction avec une macropolitique articulant toutes les micropolitiques individuelles ou de groupes; «nous définissons les formations sociales par des processus mécaniques, non par des modes de production», Deleuze et Guattari précisent (et I. Garo a omis comme



par hasard la fin de la phrase) : «(qui dépendent au contraire des processus).», ce qui prouve qu'il ne s'agit pas d'une simple négation du concept de mode de production et de son importance pour la compréhension de l'Histoire.

Reprocher ensuite à Deleuze de négliger l'action politique est injustifié. Non pas parce, qu'accessoirement, il s'est à divers degrés et à diverses reprises engagé dans des actions militantes, mais plus fondamentalement, en raison de l'importance du moment théorique (qui fait cruellement défaut à l'heure actuelle) pour l'élaboration de pratiques révolutionnaires. Ici encore, la rupture d'avec Marx et même Lénine n'est rien moins qu'évidente. En revanche, il serait peut être possible de voir en quoi les dernières œuvres de Deleuze et notamment *Qu'est-ce que la philosophie?*, écrit avec Guattari, sont en retrait d'une manière idéaliste par rapport à *Capitalisme et schizophrénie*. D'ailleurs, Deleuze lui-même affirmait que l'acmé de son œuvre était *Mille plateaux*.

Un des derniers reproches adressés par I. Garo à la pensée deleuzienne est le leitmotiv étique «d'esthétisation» de la pensée. Veut-on à travers lui, dénoncer son intérêt pour les arts et les analyses esthétiques (ce qui le distingue, en effet, de la majorité des penseurs marxistes si l'on excepte Lukàcs, Benjamin, Adorno et Lefebvre) ? Veut-on lui faire grief de son goût pour des logiques conceptuelles aux confins, parfois, de l'abstraction (mais que dire alors des travaux hégéliens et d'une bonne partie de ceux de Marx) ? Ou veut-on vilipender un manque de clarté de ses idées (tout en les qualifiant contradictoirement « d'académiques»!) ? Une citation d'Henri Lefebvre nous permet de répondre à ce dernier point : «Une remarque encore : je n'ai pas le fétichisme de la clarté. Bien qu'il faille tendre vers la clarté, une certaine clarté cartésienne appartient facilement à la pensée achevée, complète, donc déjà fixée et souvent figée. La pensée qui se cherche et se forme est nécessairement mouvante, approximative. Ainsi elle vit. La subtilité en apparence excessive de l'analyse ou son obscurité apparente peuvent parfois (je n'écris pas «toujours»!...) correspondre au caractère dialectique des processus envisagés. C'est là, du moins à mon avis, un correctif

important à apporter à l'esprit cartésien qui, d'autre part, figure et reste dans notre héritage national. » (*Réflexions sur des réflexions, La raison* n° 9-10, 1954).

A l'instar de Nietzsche, Deleuze est un philosophe qui nécessite d'être interprété et en ce sens effectivement «la compréhension [de son œuvre] demeure en attente». Loin d'être un défaut, c'est plutôt notre tâche, à la mesure de notre intelligence et en fonction des problèmes contemporains. Il est de notre responsabilité de faire «l'élaboration spécifiquement politique» d'une pensée complexe aux lignes de fuite multiples. Elle implique effectivement «une toute autre conception de la politique et de la révolution» que celle des schémas classiques d'un marxisme stéréotypé. Cela est salutaire pour une pensée révolutionnaire sachant sortir des modèles éculés (d'ailleurs, quel modèle peut-on de nos jours se contenter de copier : l'ex-URSS? la Corée du Nord? la Chine? Cuba?).

Il est sûr que la nécessaire réinvention de formes révolutionnaires adaptées à notre temps est une tâche colossale, mais il n'y a pas d'autre chemin dans l'urgence de la lutte contre les pourrissements provoqués par le capitalisme (confondus trop souvent avec le pourrissement de capitalisme lui-même). Dans ce chemin, les œuvres de Deleuze et de Guattari sont des balises exigeantes certes, mais qui ne sont pas incompatibles avec le marxisme, en tout cas avec un marxisme ouvert capable de ne pas confondre les révisions/actualisations de Marx avec les critiques dirimantes, les devenirs révolutionnaires du monde avec le modèle classique de la Révolution (unique, totale, politique et prolétarienne). En ce sens, les travaux d'Henri Lefebvre nous semblent constituer un lien précieux entre Marx et Deleuze, sans exclusion ni confusion.

Pierre Assante

SUR LE TRAVAIL

COMMENT L'INVERSION ECONOMIQUE DES ECHANGES EST « LA » CONDITION MATERIELLE DE VIE DANS UN MODE DE PRODUCTION HISTORIQUEMENT DETERMINE

L'on croit faire une synthèse
et l'on fait une erreur composée...
Pourquoi ne pas repartir de l'échec
pour trouver de nouvelles voies
plutôt que de faire table rase...



La contradiction dans laquelle nous vivons semble souvent incompréhensible. Des avancées immenses ont été faites en matière de santé, d'éducation, etc. Les techniques ont décuplé les forces humaines. Les comportements humains dans les démocraties semblent être mus majoritairement par un esprit de solidarité, de coopération, de respect des autres.

Pourtant ces efforts des personnes aspirant à cette paix, cette vie en commun, ne se concrétisent pas socialement.

Le mode de production ne le permet pas. Les échanges entre les personnes ne sont pas de nature à faciliter les rapports auxquelles elles aspirent : les échanges n'ont pas pour base les besoins de chacun et l'échange du travail que chacun peut faire pour soi et pour l'autre. La base des rapports, c'est l'accumulation monétaire, pour dire la chose simplement. On n'échange pas un travail, un objet contre un autre travail, un autre objet dont on a besoin, mais on échange à partir de l'argent, et l'individu, le groupe qui a le plus accumulé entre en rapport de domination avec les autres.

Ce n'est pas au niveau individuel que ce « mécanisme » fonctionne. Mais au niveau d'un groupe élargi et aujourd'hui de la planète. C'est la circulation du CAPITAL global qui permet de reproduire l'humanité. Dans tous les aspects de son activité, travail, loisirs, contraintes, désirs.

Il n'est pas question de développer ce que Marx a très bien développé et qui est présenté ici sous une forme un peu anecdotique, pour faciliter l'abord et la lecture de cet article. Marx explique bien comment s'est « renversé » l'échange humain basé sur l'échange des marchandises de toutes sortes nécessaires à la vie humaines (de l'utilitaire le plus immédiat au « bien culturel »). L'échange, dans son évolution est passé par la monnaie, pour simplifier la circulation des marchandises. Marx décrit l'échange par la formule simple M-A-M', c'est-à-dire que la circulation se fait d'une marchandise M vers la production d'une autre marchandise M' en passant par l'échange monétaire argent A. Car de même qu'on ne peut pas couper une plante en trois, racine, tronc, feuillage et la garder vivante, on ne peut pas couper en trois la vie humaine en production, distribution, consommation. Le processus de pro-

duction, celui de distribution, celui de consommation est en fait un processus unique, comme toutes les fonctions de la plante sont un processus unique. Mais la comparaison s'arrête là : le processus de production chez l'humain fait appel à une activité propre à l'humain, le processus de la pensée. Ce processus est à la fois collectif et à la fois personnel, et l'autonomie de la pensée peut prendre une grande distance avec les besoins vitaux humains. La pensée de Hitler, du groupe humain qu'il concrétisait, par exemple démontre cette autonomie, sur un plan négatif. Cet exemple négatif pour la personne et l'espèce humaine est heureusement compensé par des autonomies positives qui depuis que l'espèce humaine existe lui ont permis tous les progrès que nous connaissons. Mais la mise à disposition de toute l'humanité de ces progrès dépend du mode d'échange mis à disposition de l'humain, et c'est là que nous revenons à la formule de l'échange.

L'évolution des échanges telle qu'elle s'est faite les a inversés, avons-nous dit : de moyen d'échange, l'argent (A) est devenu le but de l'échange, et le moyen de domination pour la personne et le groupe qui l'accumule. De M-A-M', l'échange est devenu A-M-A' : le groupe possesseur de l'argent produit des marchandises pour accroître l'accumulation de l'argent. Au bout de cette dérive, c'est le capital en tant que puissance financière et non en tant que puissance productive qui domine. Cette domination va influencer sur les choix en matière de développement, sur la qualité du développement, leur correspondance ou non avec les besoins humains. Les catastrophes humaines que nous connaissons trouvent dans ce type de fonctionnement l'aliment premier, essentiel.

Mais la catastrophe ne s'arrête pas là. Dans un mode de vie où chaque personne, pour répondre à ses besoins quotidiens, doit se soumettre inconsciemment ou non au type d'échange A-M-A', toute son « âme », c'est-à-dire, tous ses modes de se comporter et de penser vont se soumettre au mode de production et d'échange A-M-A'.

Marx disait qu'un despote ne peut exister que si il a une fonction, c'est-à-dire, qu'il ne peut exister que par la contribution et à l'accord tacite de ceux qui y sont soumis et qui ont besoin de cette fonction. La question de fond est : comment remplacer le despo-



tisme du CAPITAL par un mode d'administration de la société dont les besoins humains soient le centre. Comment faire pour que la définition des besoins ne soient pas déterminée arbitrairement, laisse la place à la réalisation personnelle sous toutes les formes désirées et permette une cohérence globale de l'activité humaine.

Je vous recommande la conclusion de Marx contenue dans ses manuscrits de 1844 sur le comportement humain face à l'argent, ce texte n'a pas pris une ride et il constitue une excellente introduction à l'analyse plus ardue du fonctionnement du capital, contenue elle dans les trois livres du capital. Marx y tourne le capital comme un objet dans ses mains pour le voir sous tous ses angles, sous tous ses aspects, et en tant que processus qui se poursuit aujourd'hui et dont nous devons nous efforcer de comprendre le fonctionnement actuel. Je pense que les bases, les fondations marxienne restent un élément constant pour cette compréhension.

A ce stade de la réflexion, je vous soumet une série de questions liées à ce « comment », série de questions qui ont comme centre ce qui permet de reproduire l'humain, son travail, non en tant que contrainte parmi les contraintes naturelles et sociales, mais en tant qu'activité libre, réalisatrice du corps-soi.

Voici ces questions :

- 1 - comment l'inversion économique des échanges est LA condition matérielle de vie
 - 2 - Lutte des entités en tant qu'entité et échange entre l'entité et le milieu « extérieur » pour vivre.
 - 3 - L'outil capital, la reproduction de la société qu'est sa circulation, et l'inversion qu'il représente des échanges, est-il en contradiction avec le besoin d'échange au point d'en arriver à l'extrémité d'un blocage suffisant de l'échange pour menacer la reproduction de la société.
 - 4 - dans le cas où l'hypothèse précédente serait vraie, la solution est-elle :
 - A) un retour de A-M-A' vers M-A-M',
 - B) une évolution de A-M-A' satisfaisante pour l'échange,
 - C) le remplacement du marché par une autre forme de distribution :
- a) distribution autoritaire

b) distribution par des micro-centres en rapport avec une cohérence centrale, sur la base de la conscience collective des besoins de chaque individu, de chaque micro-centre, des besoins de cohérence généralisée (démocratie généralisée).

- 5 - à partir du 1 (comment l'inversion économique des échanges est LA condition matérielle de vie), comment la condition matérielle de vie qu'est la reproduction A-M-A' est d'abord l'inconscient individuel dans l'inconscient collectif puis le conscient individuel dans le conscient collectif non critique et pourrait devenir le conscient individuel dans le conscient collectif critique capable de transformer la société et son mode de reproduction par un mode de reproduction viable.

- 6 - il est admis, par la norme de pensée, qu'un mode de reproduction de la société doit être basé sur la solidarité. Pourtant la reproduction A-M-A' donne tous les signes concrets et abstraits (l'un dans l'autre) de contradictions avec l'exercice de la solidarité.

A) ces contradictions sont-elles à même de susciter, à l'intérieur de la reproduction A-M-A' des évolutions contradictoires avec les blocages, la non solidarité qu'elle engendre dans la phase actuelle ?

B) ces contradictions ne peuvent-elles être résolues que par une « rupture »-renversement des conditions matérielles d'échange. Les dites « ruptures » n'étant que moments dans la durée des transformations, du mouvement des mouvements.

- 7 - Production, distribution, consommation ne peuvent pas être scindées, si ce n'est pour l'étude, la gestion, la prévision, c'est-à-dire par une abstraction opérationnelle.

La production est la condition de l'échange. Plus la société peut donner à l'individu d'autonomie, plus la complexité de la dépendance de l'individu de l'ensemble social s'accroît, comme celle de l'ensemble social par rapport au milieu dans il est lui-même partie intriquée.

Dans ce cas le mode de production, et à son origine, l'organisation du travail productif et des activités qu'il permet et engendre (services, production dite « immatérielle » et production dite « symbolique », dont la résultante, l'unité, forme l'activité humaine), cette organisation du travail est la condition première de résolution des contradictions



arrivées au terme de leur impulsion productive.

- 8 - L'haliwodisme de la culture d'entreprise « Gates-Berlusconi-Messier » n'est pas l'origine de l'américanisation de la société mondiale, mais l'américanisation et L'haliwodisme sont la conséquence du mode de reproduction A-M-A' pénétré dans « l'âme » individuelle elle-même dans « l'âme » collective. Si nous nous imbibons de cette « grande » pensée qu'est celle de Gramsci, il ne faut pas oublier que pour se construire elle était elle-même imbibée des concepts Marxiens, en particulier du concept d'inversion des représentations dans la société marchande et de l'intrication de ces représentations avec les mentalités-activité humaine.

- 9 - Le pouvoir qui joue les citoyens l'un contre l'autre dans la culture d'entreprise, contre la solidarité sociale le fait à travers l'organisation du travail. Le lien entre le mode de reproduction A-M-A', l'organisation du travail et cette culture du pouvoir est évident.

- 10 - le désaccord entre les forces de transformation n'est pas essentiellement dans la critique du mode de reproduction A-M-A', quoique cette critique soit absolument nécessaire, mais dans la reconnaissance que cela implique dans la « quotidianité-mimétique-poïétique », connaissance, prospective, du travail.

- 11 - la théorie et la réalité des désirs qui sont les moteurs des déterminations individuelles et collectives ne partent pas d'une réalité psychologique en soi, mais de la composition matérielle qui les suscite, de la connaissance de cette composition matérielle, des besoins « pour soi » que sa survie exige.

- 12 - le travail en soi est voilé par la culture d'entreprise qui, contradictoirement se revendique du désir, c'est-à-dire de la consommation, d'autant qu'elle a besoin d'inciter le consommateur et de reléguer le producteur à son rang de « machine productive ». Par contre à terme, ce processus d'incitation du consommateur et de relégation du producteur à son rang de « machine productive », entre en contradiction violente avec la productivité, d'où le retour sarkosien à l'incitation au travail sur la base d'une division du travail aggravée qui elle-même entre dans le processus de crise de la productivité.

Ainsi la revalorisation du travail ne peut que passer par la résolution de la contradiction induite par A-M-A' à laquelle seule une vision et une organisation révolutionnaire du travail peut répondre.

25 juillet 2007



Alessandra Dall'Ara

La « Totalité » de la Pensée
DANS LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE
En honneur à René Descartes

Avant-propos

Le propos et l'auspice de cet écrit, consacré à René Descartes, philosophe de la vérité et de la « libertas philosophandi », n'est pas, comme le titre pourrait faire penser, de comprendre et d'embrasser de façon prétentive sa philosophie tout entière, la reparcourant dans sa globalité, mais plutôt, loin de toute prétention arrogante d'omnicompréhension et d'exhaustivité, de faire émerger l'essence de ce philosophe, souvent connu seulement comme le « rationaliste par excellence », en mettant en lumière son âme d'homme illuminé, « sincère », comme lui-même disait d'être, de grand studieux et chercheur, avant



tout, qui a été le père de la Philosophie des lumières, dont il a posé les piliers.

Descartes a fondé, en fait, la moderne méthode philosophique – dont l'importance dans la recherche il faut aujourd'hui rappeler à la mémoire et réaffirmer – et sur cette base il a accompli le grand effort de construire la philosophie comme science, comme connaissance scientifique et universelle unie aux autres sciences de l'homme et de la nature.

De René Descartes, que tous les philosophes et les studieux ont tôt ou tard rencontré dans leur voie, radicalement différentes ont été les interprétations données, celle d'un idéaliste pour quelques-uns, pour d'autres, selon le très nommé « dualisme » cartésien, celle d'un matérialiste; certains, en suivant le doute méthodique par lui affirmé, sont arrivés au scepticisme, d'autres au contraire sont parvenus, en sens opposé, à la certitude déterministe des sens.

Pour tous, quand même, au-delà des différents courants interprétatifs, Descartes est le rigoureux rationaliste qui a posé la pensée, les certitudes de la raison, à la base de la philosophie et qui a fondé la réflexion philosophique sur une méthode logique et sur déductions parfois difficiles à suivre.

D'ici est dérivée l'idée erronée du Descartes un peu froid et de son rationalisme logique de fer, où la pensée, coïncidant avec la raison, représenterait la partie cérébrale, moins « chaleureuse », pourrait-on dire, de l'homme, comme elle est généralement conçue en opposition aux passions, à la passionalité.

Le premier propos de cet écrit est au contraire celui de montrer, en suivant Descartes et la dialectique de son « Je », que la pensée n'est pas seulement « logique et raison froide », mais une Totalité de facultés humaines et de « sens » internes, correspondant à l'homme dans son entier, à ses phases de vie et de maturation intellectuelle. L'intérêt fondamental, dans ce sens, est découvrir, à travers le chemin que Descartes suit dans la recherche de la vérité, quels sont les « éléments » qui constituent cette Totalité, la pensée humaine, et qui correspondent, justement, aux phases de maturation de chaque homme à travers la connaissance, jusqu'à l'acquisition d'une Conscience éthique.

Cela amène à comprendre, comme Descartes le montre, que la Philosophie est un

chemin graduel de recherche de la vérité, qui implique une maturation humaine de l'esprit et de la personnalité, laquelle ne se vérifie jamais abstraitement, à travers la pure spéculation, mais s'accomplit en relation avec le milieu historique et culturel, avec la réalité et l'histoire vécue.

Pour cela il est important, afin de comprendre Descartes, comme tous les philosophes, les motifs d'où sa recherche philosophique est partie, de comprendre avant l'homme, le milieu culturel où il a vécu et par rapport auquel il s'est formé philosophiquement.

Le propos essentiel de cet écrit est, en outre, celui de répondre à la question critique fondamentale que Henri Lefebvre a posée sur la philosophie cartésienne.

Même à la fin de son existence, dans le livre intitulé *Qu'est-ce que penser ?* (1990), Lefebvre, en reprenant le principe « Cogito, ergo sum », qui avait été l'objet de réflexion de son oeuvre juvénile de 1947, intitulée *Descartes*, s'est demandé de manière critique quels sont aujourd'hui, pour chaque homme, l'orientation et le but qui dérivent de cette certitude philosophique première, au niveau de la connaissance et de l'être, de la Philosophie tout comme de la vie pratique.

Dans cette demande est enveloppé le sens global de cet écrit.

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION À RENÉ DESCARTES

Commençons, pour comprendre le philosophe Descartes, les origines de sa réflexion et sa vocation philosophique, par considérer sa vie, le milieu historique et culturel où il a vécu et s'est formé, en prenant pour base de référence l'oeuvre biographique de Samuel De Sacy, intitulée *Descartes par lui-même* (1966), philosophe contemporain qui, parmi les nombreux studieux et connaisseurs de Descartes, se distingue par la manière dont il a su reproduire fidèlement la pensée du philosophe et le représenter dans un portrait véridique.

(Abréviation de « De Sacy », dans les références de l'oeuvre suscitée : DS)

1 - La première formation juvénile

Descartes, né en 1596 à La Haye, en Touraine, appartenait à une famille aisée et



connue – son père était conseiller au Parlement en Bretagne – qui lui laissa un considérable héritage de biens fonciers, avec lesquels il pourra vivre aisément et s'adonner, sans préoccupations matérielles, aux études.

Il est élevé par sa grand-mère maternelle et par une nourrice, une femme, celle-ci, pour lui importante, qu'il n'oubliera pas et qu'il pourvoira à maintenir personnellement pour toute la vie.

Décisifs, déterminants dans sa formation juvénile sont les années d'études dans le renommé collège jésuite de La Flèche, qui, comme il dit lui-même, le marquèrent profondément : bien qu'il passât agréablement ici son temps et qu'il jouît d'un traitement de faveur en raison de ses quelques problèmes de santé – le matin il se levait quand il se sentait à même de le faire, il avait beaucoup de temps pour méditer et pour donner libre cours à ses pensées – ce qui l'opprimait, toutefois, c'était l'air d'imposition de ce Collège, la culture autoritaire de régime qui lui était imposée, pleine de dogmes et fondée sur une érudition pédante – faite de résumés, de longues listes de notions reçues passivement – culture par rapport à laquelle, comme on verra, se définira son orientation philosophique.

Sorti de la rigide influence et de la « sujétion de ses précepteurs » (*DS*, p.22) – les Pères Jésuites – Descartes suit les études de droit et est licencié en 1616 à l'Université de Poitiers, alors renommée pour l'enseignement juridique.

Toute sa formation juvénile est *humaniste* : dès sa jeunesse il lit avec amour les livres des Antiques – en conversant avec eux, comme il dit (*Discours de la Méthode*, Partie I), les grands hommes du passé qui nous révèlent dans leurs livres leurs pensées meilleures – il est fasciné par les « actions mémorables de l'histoire, qui contribuent à former le jugement », et particulièrement par la poésie, dans laquelle il admire l'imagination créative de l'esprit poétique.

Mais en même temps, dès l'âge de 15 ans, il s'intéresse aux études scientifiques et du monde physique, et vit avec participation et avec un profond intérêt juvénile la révolution galiléenne de son temps, enchanté par la lunette astronomique de Galileo, avec ses deux verres, qui permettaient de voir le monde de deux manières, de près et de loin.

2 - La France de l'époque : le milieu historique et culturel

Au jeune Descartes, d'esprit pacifique, passionné pour la connaissance, l'ambiance turbulente et chaotique du Pays natal ne convenait toutefois pas.

Voyons pourquoi, quel était le milieu historique et culturel qui caractérisait la France de la première moitié du XVII^{ème} siècle.

Avant l'avènement du roi soleil, Louis XIV, la France était un pays plutôt obscur : derrière l'apparente atmosphère romanesque des chevaliers et des romans que les gens lisaient, en s'identifiant avec les divers paladins, dans la réalité de violentes luttes internes entre factions politiques et religieuses se déchaînaient, le pays était affligé par l'anarchie et par un *relativisme* extrême, qui régnaient partout et qui faisaient sentir le besoin de la soi-disant « main forte », celle du cardinal Richelieu, puis de Mazarin.

Ce qui aggravait ce climat de violence c'étaient les vices et les horreurs qui se perpétuaient à l'intérieur des sectes religieuses : « messes noires, enfants saignés, avortements, conciliabules de maquerelles et de prêtres, pédérastie » (*DS*, p. 14), forces obscures et démoniaques, qui faisaient partie de l'occulte, de l'occultisme religieux du siècle. Par rapport au relativisme dominant de l'époque, s'étant diffusé même dans les divers domaines culturels, où tous cultivaient des opinions diverses et arbitraires, sans aucun critère de valeur, Descartes commence à sentir le besoin de rechercher des connaissances certaines et des fondements solides « pour pouvoir se conduire soi-même avec sûreté dans la vie ».

D'ici commence sa première *révision* de toutes les connaissances traditionnelles qui lui avaient été transmises et imposées depuis le Collège, que le philosophe accomplit en faisant une critique rigoureuse des Sciences humaines, dans lesquelles il constate le manque absolu de fondements théoriques solides : en particulier Descartes souligne le fait que la Philosophie était devenue le règne des disputes, de la « disputatio » entre les érudits, qui se nourrissaient quasiment de spéculations vaniteuses et pédantes, et s'amusaient à alimenter, chacun, des opinions différentes sur un même argument, alors qu'au contraire, comme il dit, « il ne peut en exister plus d'une qui soit vraie » (*Discours*, Partie I).



Contre cette multitude d'opinions arbitraires et contraires, en philosophie comme dans les autres sciences, qui manquaient elles aussi d'une méthode pour établir un critère scientifique de vérité, Descartes montre dès lors son intérêt et appréciation pour les sciences mathématiques, pour la « certitude et évidence de leurs démonstrations », même si, ne comprenant pas encore bien leur usage, il croyait qu'elles pussent servir seulement aux arts mécaniques.

Mû par le désir de connaître et de parvenir, contre le relativisme des coutumes et des opinions, qui enténébrait les esprits, à des principes en lesquels croire fermement (DS, p. 23), Descartes se résout donc à « ne plus chercher d'autre science que celle qui se pourrait trouver » en lui-même, ou bien « dans le grand livre du monde » (DS, p. 22), comme il l'écrit en employant l'expression utilisée dans les *Essais* par Montaigne, « maître du voyage ».

3 - Les voyages et le grand « Livre du Monde » écrit par Descartes

Après avoir terminé les études de droit à Poitiers, il décide donc de commencer « à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences » (DS, p. 22).

Commence en 1618 sa longue période errante de voyages en Europe, qui durera dix ans, pendant lesquels le philosophe cherche à connaître, comme il le dit, des hommes et des peuples divers pour recueillir toutes ses expériences dans le grand « livre du Monde » et pour éliminer, ensuite, en faisant trésor de ces expériences, toutes les fausses opinions acquises, en établissant, selon son dessein, des connaissances plus certaines, des principes fermes en lesquels croire, désir constant qui l'animait.

Dans ses différents voyages en « spectateur du monde », mû par l'esprit de connaissance, on le voit à 22 ans, traîné par sa foi protestante, dans l'armée hollandaise de Maurice de Nassau, et successivement, en 1619, en Danemark et en Allemagne, dans l'armée catholique de Maximilien de Bavière. La vie militaire représente pour lui la meilleure façon pour faire expérience et pour connaître les hommes des divers pays où il se déplace – il dit, à ce sujet, d'avoir tiré beaucoup plus d'utilité de ces expériences vécues

que s'il avait passé ce temps-là à lire des livres ou à converser avec les savants français – mais dans les armes, où il ne combat jamais, en pacifiste qu'il était – seulement une fois il employa l'épée pour se défendre – son esprit s'endort et lui, comme il dit, « fait profession de poltronnerie » (DS, p. 25).

Pendant le séjour en Allemagne, à Ulm, dans l'hiver 1619-1620, il vient à la connaissance d'un mouvement ascétique et mystique par lequel il est fort intéressé, le mouvement « rosecrucien », comme il était appelé, d'origine médiévale, qui s'était diffusé alors en Allemagne et dont les membres, les Frères de la Rose-Croix, disaient d'être les dépositaires d'une nouvelle sagesse, de la « vraie science », qu'ils voulaient mettre au service de l'humanité de manière désintéressée.

Ce mouvement mystique et « illuministe » a eu beaucoup d'influence sur Descartes, puisque c'est à partir de là que commence sa recherche mystique de la vérité, conçue comme « révélation », en sens mystérieux : c'est la période des trois rêves illuminants que le philosophe fait dans une nuit de Novembre, et à partir desquels il commence à se demander quel est le chemin qu'il peut suivre pour fonder une science universelle, qui soit la base de toute connaissance et qui puisse être mise au service, comme le voulaient les rosecruciens, de tous les hommes.

Seul avec ses pensées (*Cogitationes privatae*), dans une chambre réchauffée par une poêle à bois, Descartes commence donc à travailler pour fonder une méthode universelle, par laquelle faire sortir, comme il le dit, les « semences de la vérité de toute chose », et cela non seulement à travers la raison, faculté par laquelle les philosophes illuminent la connaissance, mais aussi par l'imagination et l'enthousiasme, que Descartes avait toujours admirés, à travers lesquels les poètes « font jaillir et mieux briller » les semences de la raison (DS, p. 69).

Le dessein qu'il commence à concevoir, c'est donc fonder, par cette méthode, « les premiers rudiments de la raison humaine...pour faire sortir des vérités de quelque sujet que ce soit ».

Cette science universelle devait être, dans son propos, « *illuministe* », elle devait permettre de sortir de l'obscurité et du désordre où opéraient toutes les sciences et les savants, non seulement les philosophes, mais



les chimistes, les géomètres..., dont les études désordonnées et les méditations obscures « aveuglent l'esprit », dit-il ; « et tous ceux, il écrit, qui ont l'habitude de marcher dans les ténèbres baissent à tel point l'acuité de leur vue qu'ils ne supportent plus, enfin, la lumière » (DS, p.71).

Cette science illuministe, la Philosophie, que d'ici peu Descartes concevra dans son rêve révélateur de la mathématique universelle, devait être pour cela une science unitaire, c'est à dire réaliser l'unité de toutes les sciences humaines et positives, et, comme telle, elle devait avoir pour fondement les mathématiques, la science qui est fondée, justement, sur le numéro « un », sur l'unité de la pensée et de l'être.

De sa recherche initiale de la vérité Descartes parvient, par cette voie, à la première conclusion importante, c'est-à-dire que les mathématiques, « non celles vulgaires de notre temps », comme il dit, mais celles que pour les Antiques étaient la base nécessaire pour préparer l'esprit philosophique, constituent et seules peuvent constituer le fondement de la méthode philosophique universelle. Et de celles-ci, comme on le verra, il dérivera les principales règles méthodiques pour la direction de l'esprit dans la connaissance.

En 1622 Descartes, dans l'intervalle de ses voyages, retourne en France, où toutefois il séjourne pour peu de temps et pour des raisons de famille ou d'intérêt personnel.

Lui, esprit libre, qui avait fait profession, comme il le disait, d'« être » et d'être libre (DS, p. 50), ne vivait pas bien, en effet, en France : non seulement ne lui convenaient pas la mondanité et le fracas de Paris – il dit avec orgueil ne s'être jamais embourgeoisé et jamais accoutumé à l'agréable et molle vie parisienne, dont il avait fait expérience – mais la France, de plus, ne semblait pas l'aimer vraiment ni aimer sa pensée, mais plutôt le considérer comme une « bête rare » dont se vanter : « j'ai sujet de croire – écrit-il - qu'ils me voulaient seulement avoir en France comme un éléphant ou une panthère, à cause de la rareté, et non point pour y être utile à quelque chose » (DS, p. 35-37).

Pour cela, il choisit de rester indépendant de la France et, au bout de cette longue période de voyages, qui se termine en 1628, il

décide de s'établir définitivement en Hollande, dans le Règne des Provinces unies.

À travers ses voyages en Europe et les expériences faites et recueillies dans son « Livre du Monde », Descartes a mûri sa propre conception scientifique et démocratique, anti-traditionnelle, du savoir et de la culture, comme connaissance méthodique unitaire, ouverte et destinée non seulement aux savants et aux intellectuels, mais à tous les hommes et les jeunes animés par le désir de connaître, par l'amour vers la connaissance et la recherche de la vérité.

Sa vocation, après cette période d'exploration du monde, est désormais définie : Descartes décide de se vouer complètement à la recherche philosophique. Pour cette raison il choisit d'aller vivre en Hollande.

La « Republica literaria » hollandaise était alors, en fait, un point de référence dans toute l'Europe, non seulement comme pays de la tolérance religieuse mais comme société culturellement pluraliste, ouverte à toutes les formes du savoir, prête à accueillir des idées originales et innovatrices.

Dans cette société vivace et en effervescence culturelle, où les livres de tout genre étaient diffusés, par les soins d'éditeurs et de libraires passionnés – « sapientes mercatores » - dans toutes les contrées d'Europe, Descartes trouve le milieu favorable, la liberté d'expression et la tranquillité, qu'il avait toujours cherchées, pour pouvoir se dédier à la philosophie.

Pour lui, réservé et intimiste, qui n'aimait pas être espionné et qui fuyait la célébrité comme une soustraction de sa liberté, ce pays représente son « ermitage de paix », loin de la mondanité et de regards indiscrets.

Ici il est tout de suite apprécié, d'abord comme excellent mathématicien et physicien, capable, comme on disait, de dévoiler « les arcanes de la nature », puis comme « Philosophe de la vérité » et de la « liberté de philosopher ».

Alors qu'en France, où on lui opposait Locke et Newton, ses oeuvres n'avaient pas une grande diffusion, surtout à cause de l'hostilité des théologiens, qui, comme des « Cerbères », allaient à la chasse d'erreurs et de péchés dans ses livres, en Hollande, au contraire, toutes ses oeuvres novatrices ont



une grande fortune, sont enseignées dans les diverses Universités des Provinces unies, puis publiées, par les soins de ses deux éditeurs d'Amsterdam, et diffusées dans toute l'Europe.

En Hollande Descartes passe tranquillement sa vie de philosophe et de studieux, jusqu'au 1649, quand il est appelé en Suède par la reine Christine, dont il accepte de devenir le précepteur et le maître à penser. Il meurt l'année suivante à Stockholm, en 1650, suite à une fièvre pulmonaire, à l'âge de 53 ans.

INTRODUCTION AUX OEUVRES : Les Règles pour la direction de l'esprit

« Nous avons été enfants, avant d'être hommes, et pour longtemps nous avons dû être guidés par nos instincts et par nos précepteurs... » (*Discours de la Méthode*, Partie II)

Du bagage d'expériences et de connaissances scientifiques acquises par ses recherches en mathématique, médecine, physique, pendant la période des voyages en Europe, dans laquelle, comme on l'a vu, il avait commencé à concevoir l'« *Admiranda Methodus* » pour fonder la science universelle, dérive la première oeuvre de Descartes, écrite en latin, en 1628, et publiée posthume, le *Regulae ad directionem ingenii* - les Règles pour la direction de l'esprit.

Dans cette oeuvre de jeunesse, écrite à l'âge de 32 ans, Descartes établit les règles méthodiques pour se conduire soi-même dans la connaissance, en sorte de parvenir à des cognitions solides et vraies, selon le but-même des études, et afin de trouver, comme il le dit, des principes moraux provisoires (morale provisoire, *Discours*, Partie III), par lesquels ne pas rester irrésolu dans la vie avant d'avoir atteint la maturité de la raison. Ces règles constituent les « origines », la base de la méthode universelle que Descartes a fondée et que l'on utilise dans la recherche philosophique ainsi que dans toutes les sciences.

Le philosophe y parvient à travers la critique des sciences mathématiques traditionnelles : la logique syllogistique, pré-déterminée et mécanique dans ses déductions, la géométrie et l'algèbre, qui finissent, comme il dit, par obscurcir l'esprit avec leurs figures, règles, chiffres (*Discours*, Partie II).

Sur une nouvelle base, en affirmant la spontanéité dialectique du raisonnement, il parvient à définir les 4 règles méthodiques fondamentales, qui constituent la base mathématique (du grec *mathesis*) de la recherche et de la connaissance ou « mathesis » universelle (« appréhension » et démonstration) : l'évidence - ne pas accepter que ce qui se présente comme clair et distinct; l'analyse ou division de ce qui est complexe; la synthèse, procédant du simple au composé; la preuve ou énumération.

Ces règles sont posées par le philosophe – faut-il le souligner – afin que chacun de nous dispose selon ordre et mesure, comme le fait le mathématicien, les choses auxquelles l'esprit doit s'adresser pour trouver la vérité (*Discours*, Partie II).

Ce qu'il importe, avant tout, de souligner ici, c'est le but que Descartes se propose d'atteindre en fixant ces règles méthodiques : celui de se libérer, comme il dit, de toutes les erreurs et les préjugés acquis depuis l'enfance, en éliminant, méthodiquement, tout ce qui est douteux et incertain.

En effet, depuis que nous avons été enfants, nous avons reçu une sorte d'« *imprinting* », nous avons dû, comme Descartes l'écrit, « être guidés par nos instincts et par nos précepteurs...et, pour cela, il est quasiment impossible que nos jugements soient aussi purs qu'ils auraient été au cas où nous aurions eu, dès la naissance, l'usage entier de notre raison et nous aurions été guidés toujours par elle » (*Discours*, Partie II).

Pour cette raison Descartes, dans les Règles, en faisant une « révision sur soi-même », se propose d'accomplir le grand effort de « réformer ses pensées sur une base solide, sur une base entièrement sienne », se libérant de toutes les erreurs qui lui avaient été imposées ou transmises, en sorte de ré-former et de ré-éduquer son esprit, en s'autodirigeant dans la connaissance et dans la vie.

Par cette oeuvre de libération même des impositions reçues, le philosophe prédispose son esprit à la recherche de la vérité. Suivons le, donc, dans son chemin.

DEUXIÈME PARTIE : LES OEUVRES

Les moments de la Pensée dans le chemin de recherche de René Descartes

En suivant, à travers ses oeuvres, le chemin de recherche du philosophe, ce qu'on



se propose de démontrer, en premier lieu, c'est la *continuité* existant entre toutes ses oeuvres, qui renvoient les unes aux autres et puis se synthétisent dialectiquement, selon le progrès de la pensée dans la connaissance.

Au cours de ce « mouvement organique » de la pensée cartésienne, qui représente aussi le parcours de chaque homme pensant, de chaque studieux dans la recherche de la vérité, il est intéressant, en outre, de découvrir pas à pas – celle-ci étant la finalité ultime de cette analyse – quels sont les « éléments » qui constituent cette « Totalité » de la Pensée, qui ne se réduit pas seulement à la faculté « intellectuelle », et qui émergent, comme on verra, au long du chemin progressif du « Je » du philosophe, le Je pensant et connaissant.

1 - Le Discours de la Méthode (1637)

« *Cogito, ergo sum* » Je pense, donc je suis

Le *Discours de la Méthode*, ouvrage en français, daté de 1637, s'adressant à tous les hommes qui se servent de la lumière naturelle de leur raison, a été unanimement défini « l'autobiographie intellectuelle de Descartes ».

Descartes lui-même le propose aux lecteurs comme le récit historique, ou mieux, comme l'« *histoire de ses pensées* ».

En lisant spécifiquement le texte, on peut voir, en effet, que dans les trois premières parties le philosophe nous raconte, de manière discursive, sa formation et éducation juvénile, puis, à travers les voyages et les expériences de vie, sa graduelle maturation intellectuelle jusqu'à l'élaboration de l'« *Admiranda Methodus* », exposé dans la quatrième partie de l'oeuvre.

Le Discours représente pour cela, en sens autobiographique, le texte de référence à travers lequel nous pouvons comprendre l'homme et le philosophe, sa vie et toutes ses oeuvres, dans la liaison étroite entre le vécu et l'orientation méthodique de sa pensée.

Mais ce que l'on saisit, de plus, au fond de la quatrième partie du Discours, c'est la trame de règles objectives qui le pose en rapport de *continuité*, pour ce qui concerne la méthode, avec les *Règles pour la direction de l'esprit* (1628).

Nous pouvons dire, en effet, que le *Discours de la Méthode* raconte la recherche subjective de la vérité que Descartes accomplit en appliquant les règles méthodiques fonda-

mentales qu'il avait déjà trouvées et qui lui servent pour base objective de la réflexion métaphysique.

Il est intéressant de voir, donc, suivant le texte (partie IV), comment la pensée métaphysique du philosophe procède dans le Discours en appliquant les *règles*, qui sont le « métier à tisser », peut-on dire, de sa réflexion, et quels sont, en même temps, les moments et les éléments qui émergent de l'« *histoire de sa pensée* ».

Comme on l'a vu, Descartes avait pré-disposé soi-même à la recherche de la vérité, qui commence maintenant dans le Discours, en se libérant des erreurs et des préjugés acquis, et se prescrivant les règles pour progresser dans la connaissance.

Arrivé à l'âge de 41 ans, après la longue période de voyages et des expériences faites, le philosophe commence, suivant la première règle qu'il a fixée – la règle de l'évidence – à rechercher un *principe métaphysique premier, certain et évident*, dans le but de donner un fondement objectif à la philosophie, qui était alors devenue le domaine des disputes entre les savants, des contradictions et des opinions arbitraires, sans aucun critère objectif de discernement et de valeur.

Pour trouver le principe philosophique premier constituant le fondement de la méthode et de la science universelle qu'il avait préannoncées, Descartes regarde « socratiquement » en soi-même, c'est à dire qu'il cherche en soi-même, comme il dit, les « semences de la vérité et de la science ».

Dans la tranquillité intimiste de son ermitage en Hollande, dans une chambre réchauffée par une poêle à bois, il commence à suivre son Je, le « mouvement organique de sa pensée » à la recherche du vrai, et nous le raconte.

Les niveaux auxquels se déroule sa réflexion sont toujours deux : le niveau intérieur du *Cogito* et le niveau extérieur du *Sum*, de l'Être vu par le *Cogito*.

a)

Au premier niveau de la subjectivité se déploie le premier moment de la pensée, c'est-à-dire le premier regard immédiat, intérieur de l'Intellect :

Descartes, en se libérant ou faisant abstraction, à travers le doute méthodique, de tout ce qui est faux et trompeur – soit les connaissances acquises soit les sens – com-



prend par intuition, avec l'intellect, la *certitude universelle* : que la substance ou essence de son Je est la Pensée – « Cogito » - c'est à dire que lui, comme tout homme, est une Substance pensante, et que donc, pour cela, pour le fait de penser, il Existe, par déduction – « Ergo sum » .

« Remarquant que cette vérité : je pense donc je suis, était aussi ferme et sûre que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas en mesure de la déraciner, je jugeai pouvoir l'accepter sans scrupules comme principe premier de la philosophie que j'étais en train de chercher » (*Discours, partie IV*).

À ce principe premier et évident de la « Nova philosophia » - nous comprenons par intuition que nous sommes de nature (substance) pensante et reconnaissons que, pour cela, nous existons – le philosophe parvient à travers une « intuition intellectuelle » (in-tuitus = regard intellectif intérieur sur soi-même), que l'on peut autrement définir « appréhension » (grec *mathesis*) intuitive sur une base méthodique, ce qui constitue le *premier élément* que l'on retrouve de la Pensée dans la connaissance.

Sur la base de cela, nous pouvons affirmer, contre la tendance à interpréter Descartes comme un subjectiviste, que le « Je » n'est pas posé par le philosophe, de manière individualiste, comme une « méthode de pensée », mais représente le commencement de la recherche métaphysique, après que le philosophe s'est libéré, selon le règles méthodiques déjà fixées, de tout ce qui est pour lui douteux et trompeur.

En partant, donc, de son Je pensant comme seule certitude première, selon la première règle de l'évidence, il parvient de là, par une intuition de l'intellect, comme on a vu, à la vérité du « Cogito, ergo sum ».

b)

De la *conscience immédiate* ou intuitive, le philosophe, suivant la deuxième règle (analyse), passe à l'analyse médiate, c'est à dire à l'observation, à travers la raison, de son Être et de son « mode d'être » en tant que Substance pensante (niveau du *Sum*) : « ensuite, examinant avec attention ce que j'étais... » ; il se rend compte, de cette manière, à travers les *idées claires et distinctes* présentes à sa raison, que pour penser et pour douter, il doit donc exister.

Puis, en divisant (analyse) son Je, sa Substance pensante d'avec les substances corporelles dont il a, également, une cognition claire et distincte, il acquiert la conscience « médiate » d'exister en tant que nature pensante indépendante des corps, du monde et de l'espace, c'est à dire d'être une *substance libre et absolue* dans le Cogito, dans et par la Pensée.

Cette analyse de l'Être, qui se déroule à travers les idées claires et distinctes de la raison, et où la Conscience pensante s'élève au fur et à mesure dans la connaissance, sera reprise et développée, comme on le verra, au centre des successives *Méditations* métaphysiques.

Ce qu'il importe surtout de souligner du *Discours de la Méthode*, c'est le fait qu'il marque un progrès dans la réflexion métaphysique et dans la recherche philosophique en général, car il donne à la Philosophie le fondement théorique et méthodique qui lui manquait.

Cette oeuvre innovatrice avait commencé, en effet, à bouleverser la philosophie traditionnelle et ses représentants – les théologiens et les Scolastiques – à cause de la Nouvelle Métaphysique qu'elle affirmait, dans laquelle, de manière déconcertante, la certitude métaphysique première – le Cogito – est saisie, comme on a vu, par l'intuition et par la lumière de la raison naturelle, indépendamment de toute révélation divine, et est, en plus, fondée et démontrée par le philosophe sur une base méthodique objective, jusqu'à arriver, par là, à la pensée métaphysique sur l'Être (*Sum*), ce que l'on n'avait jamais vu arriver auparavant en métaphysique. Donner une méthode objective universelle à la métaphysique et, avec elle, à la philosophie entière, et puis porter la métaphysique, méthodiquement, du niveau du Cogito au niveau du *Sum*, c'était, en somme, un peu bouleversant.

Fonder, de plus, l'Admiranda Methodus sur le *doute*, mais utiliser ce dernier comme un moyen pour arriver à la certitude universelle de chaque homme (Cogito, ergo sum), cela était également bouleversant, puisque, de cette manière, on mettait complètement en crise soit le relativisme, alors triomphant et cultivé même en Philosophie



parmi les théologiens et les érudits, soit le scepticisme.

À cause de cette nouvelle manière « illuministe » de philosopher, affirmée dans le *Discours* par opposition à toute la « *Philosophia recepta* » des siècles passés, Descartes est accusé d'être un « indoctus » et de s'opposer aux *Auctoritates*.

Voyons maintenant, dans les *Méditations métaphysiques*, comment le philosophe répond aux savants et démontre les vérités de la Science universelle.

2. Les Méditations sur la Philosophie première Meditationes de Prima Philosophia (1641)

« Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme » (Première Méditation)

À partir de la certitude première, trouvée dans le *Discours*, de la pensée absolue et pure, indépendante du monde sensible, Descartes se trouve maintenant à considérer, dans les *Méditations métaphysiques*, que « toutefois il est homme », c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement Nature pensante, il est aussi un être sensible, corporel, physique.

En avançant dans la recherche des fondements de la connaissance universelle, ses *Méditations* (1641) commencent donc à s'orienter, de façon innovatrice, vers la physique, vers la nature et l'homme.

Le ferme propos du philosophe est celui de rendre la métaphysique une science universelle, « contenant les fondements, comme il le dit, pour comprendre toutes les premières choses qui existent et que l'homme peut connaître en philosophant avec ordre », et cela en partant de la vérité de l'Esprit pur, trouvée dans le *Discours*, au niveau de la connaissance spéculative, et l'orientant vers la compréhension du monde physique humain.

Cela conduit Descartes à considérer l'existence des deux substances qui sont présentes dans l'homme – l'âme et le corps – et à démontrer par la suite, en rapport de continuité avec le *Discours*, leur existence réelle distincte, comme il le dit dans le titre français de l'œuvre : « Méditations touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées ».

Ce qui est intéressant de voir, principalement, c'est comment dans les *Méditations*, qui affirment pour la première fois, en sens anti-traditionnel, une métaphysique ouverte vers l'homme, Descartes parvient à concilier, en catholique et croyant qu'il était, l'existence des deux « vérités » - l'âme et le corps – avec Dieu et aussi avec la métaphysique des théologiens, les critiques constants du philosophe, en démontrant par là, comme on verra au cours de l'analyse, que le « Livre de la Nature et de l'Homme » a été écrit par Dieu.

L'œuvre, qui était déjà prête en 1640 - l'année où Descartes est frappé par la douleur énorme de la mort de sa fille, Francine, et de son père - avait été, en fait, durement attaquée à sa naissance par les théologiens (Voëtius *in primis*), parmi lesquels Descartes craignait particulièrement les Jésuites - pensons à l'aguerri Père Bourdin, duquel il se défendra dans une de ses lettres - et aussi par les Scolastiques, ce pourquoi Descartes avait décidé d'attendre qu'elle reçût l'approbation des docteurs du Corps de la Sorbonne, mais ensuite, voyant que les *Méditations*, même après l'« imprimatur » de la Sorbonne, n'avaient pas de divulgation en France, s'était adressé à l'éditeur hollandais Elzevier pour une deuxième édition, et l'œuvre sera donc publiée en 1644, en Hollande, où elle devient matière d'enseignement universitaire et est largement diffusée.

La raison pour laquelle les *Méditations*, écrites, cette fois, en latin et pour les érudits (*Meditationes de prima philosophia*), étaient résultées si difficiles à accepter de la part de l'Église et des théologiens sorbonnards, c'était qu'elles affirmaient, comme on a dit, une nouvelle métaphysique humaniste, opposée à la métaphysique dogmatique et « impositive », d'où Descartes, comme il écrit lui-même dans une lettre à l'ami Mersenne de 1630, avait « commencé ses études », en se référant par là, justement, aux études juvéniles de métaphysique, qui l'avaient profondément marqué, dans le Collège jésuite de La Flèche, le collège le plus clos et dogmatique du monde.

Nous pouvons donc comprendre et montrer, au cours de notre analyse, que la *nouvelle orientation* que Descartes donne à la *métaphysique* comme science ouverte vers la connaissance du monde humain et physique,



se définit par opposition à la métaphysique impositive et scolastique, fondée sur l'appréhension passif de mystères et vérités occultes (*Philosophia recepta*), qui lui avait été transmise et imposée dans le Collège de La Flèche.

Voyons donc, à travers l'œuvre, le caractère *anti-scolastique* des *Méditations* et, de là, leur principal aspect innovateur, consistant, à travers l'ouverture de la Métaphysique vers la Physique, en l'objectivité donnée par le philosophe aux idées métaphysiques de substance.

Deux sont, peut-on dire symboliquement en rappelant la dioptrique, les « verres optiques », de mémoire galiléenne, que Descartes utilise pour démontrer, de près et de loin, l'existence réelle des trois Substances – l'Âme, le Monde et Dieu – dont son « Je » a une cognition, c'est à dire une idée, claire et distincte, verres correspondant, justement, aux deux niveaux de la méditation : le Cogito, niveau de la pensée, et l'Être (Sum), niveau de la réalité ou existence objective.

Avec ces deux verres optiques le philosophe nous démontre la « correspondance » entre les idées métaphysiques de substance que nous avons et la réalité, l'être réel de ces substances.

Toutes les *Méditations* tournent autour de ce centre : la réalité objective de l'Idée de substance, que le philosophe démontre.

1 - Dans la démonstration de la réalité de la première Idée de substance – notre Pensée-même ou Nature pensante (Cogito) – posée comme objet de la méditation – le mouvement qu'il faut suivre dans la réflexion de Descartes est celui qui va de l'intérieur, de sa subjectivité, vers l'extérieur, la réalité objective.

a)

Procédant de l'intérieur de soi-même, le philosophe utilise pour critère de vérité la faculté perceptrice ou « sensorielle » de l'Intellect – *la perception claire et distincte de l'intellect* – qui est le nouveau élément qu'on retrouve dans l'« histoire de ses pensées » – étant celle-ci la faculté humaine qui établit la liaison, qui représente le « pont » entre l'idée subjective de nous mêmes en tant que Substances pensantes et la réalité objective de l'idée.

Ce que notre intellect, donc, *perçoit* de manière claire et distincte, cela existe et est

présent en nous, pour cela, comme idée objectivement ou matériellement vraie.

Qu'il s'agisse de notre Substance-même ou bien d'un corps hors de nous, la *perception claire et distincte de l'Intellect* est « une inspection de l'Esprit », comme Descartes la définit (*DS*, p.101), et comme telle nous transmet l'objectivité ou la corporéité de la substance que nous concevons et dont nous sommes conscients : « Voilà enfin – dit-il – que je suis spontanément revenu où je voulais; en effet, puisque maintenant il m'est clair que les corps-mêmes ne sont pas proprement perçus par les sens ou par la faculté de l'imagination mais par le seul Intellect, et qu'ils ne sont pas perçus du fait qu'on les touche ou qu'on les voit, mais seulement parce qu'on les conçoit, il m'est clair qu'il n'y a rien que je puisse connaître avec plus de facilité et d'évidence que mon esprit ».

b)

Procédant vers l'extérieur, au niveau du Sum (être), le philosophe démontre ensuite, méthodiquement, en utilisant toujours le doute comme un « levier d'Archimède », l'Être réel et le « mode d'être » (*modus essendi*) de sa Substance pensante en tant que libre et autonome par rapport aux corps et au monde sensible, en démontrant aussi, de cette façon, du point de vue chrétien, l'immortalité de l'âme au moment de la mort physique du corps – cette année-là, rappelons le, moururent sa fille Francine et son père.

Comme on peut voir, le caractère profondément innovateur de la première méditation consiste en le fait que Descartes démontre la réalité objective de l'Idée de substance – dans ce cas-là le Cogito – à travers la lumière sensorielle ou « aperception » de son intellect, alors que cela pour les théologiens et les Scolastiques était un péché, c'était un péché non seulement tâcher de saisir l'*objectivité des vérités métaphysiques*, en leur donnant une épaisseur corporelle, mais, en plus, le faire avec la lumière naturelle de sa propre raison, ce qui excluait tout mystère occulte, mais aussi, d'ailleurs, toute révélation divine.

Ils l'accusaient, principalement, de vouloir démontrer méthodiquement et objectivement les vérités métaphysiques à travers la raison, faisant ainsi abstraction de l'exégèse des textes sacrés et mélangeant la métaphysique avec la physique.



Celles-ci sont les accusations que Descartes dément dans les méditations successives, montrant, au contraire, la conciliation qui peut exister entre la Métaphysique humaniste qu'il affirme et la Théologie.

En reparcourant brièvement la deuxième méditation, où le philosophe démontre la réalité objective de l'Idée de la substance « Corps » et l'existence réelle des corps, on remarque que le *mouvement* de la réflexion, étant les corps l'objet de la méditation, est *inverse* par rapport à celui de la première méditation.

Descartes, procédant, en fait, de l'extérieur vers l'intérieur, part maintenant de la « *cause objective* » externe de notre Idée subjective des corps, étant celle-ci, justement, la cause matérielle « efficiente » qui fait en sorte que notre intellect ait l'idée claire et distincte des corps et qu'il reconnaisse cette idée comme matériellement vraie.

Il regarde, en ce sens, avec ses deux verres optiques, l'objectivité corporelle (cause externe) qui se reflète dans le Cogito, c'est à dire dans notre Idée intérieure des corps, dont il démontre ainsi la vérité objective.

Mais la démonstration de l'existence de deux substances indépendantes, « non-causées » l'une par l'autre – l'âme et le corps – toutes les deux dans l'homme, porte Descartes non pas à soutenir - comme quelques studieux ont affirmé - l'existence de « deux vérités », une spirituelle et une physique, qu'au contraire le philosophe n'a jamais affirmé de manière dualiste dans aucune de ses oeuvres, mais plutôt à chercher, en catholique et croyant, la cause parfaite de toutes les deux substances – la Pensée et les Corps – qu'il retrouve enfin en Dieu créateur, substance parfaite et absolue, dont il démontre l'existence dans la troisième méditation.

Nous pouvons donc dire que les *Méditations* cartésiennes donnent une nouvelle orientation humaniste, anti-scolastique, à la métaphysique, en l'ouvrant vers la connaissance de toutes les Substances premières, vers l'homme et le monde corporel, mais qu'elles remontent enfin de la Nature humaine jusqu'à Dieu, la Substance de toutes les substances existantes, en démontrant ainsi que le « Livre de l'homme et de la nature » a été écrit par Dieu.

Cette conciliation entre la Métaphysique humaniste et la Théologie apparaît encore

plus évidente dans la quatrième méditation, où Descartes affirme l'accord qui existe entre les vérités saisies par notre raison et Dieu, *cause première* de ces vérités, accord qui explique pourquoi ces vérités ne peuvent pas être une source d'erreur pour les hommes : « Il est certain – écrit le philosophe à la fin de la quatrième méditation – que toute perception claire et distincte (de l'intellect) est quelque chose : elle ne peut pas, donc, provenir du néant mais doit nécessairement avoir Dieu pour auteur, Dieu – je dis – c'est à dire cet être suprêmement parfait à qui répugne d'être fallacieux; il s'agit, donc, il n'y a pas de doute, de quelque chose de vrai ».

En suivant le chemin de Descartes, nous arrivons, avec lui, à une métaphysique non dogmatique, qui considère l'homme et son essence non seulement pensante mais aussi corporelle – « Toutefois, dit le philosophe du début, je me trouve ici à considérer que je suis homme » - en considérant la réalité naturelle des corps, une métaphysique qui dépasse donc la méditation abstraite et scolastique, et qui s'ouvre vers le monde de l'homme, ce qui représente aujourd'hui encore la question plus actuelle et essentielle pour la métaphysique théologique et dogmatique de l'Église de notre temps.

La considération qui surgit spontanément de la lecture des *Méditations*, c'est qu'une conciliation est possible entre les vérités humaines de la raison et la religion. Descartes nous le démontre dans cette oeuvre : il nous démontre qu'il est possible de croire en les vérités auxquelles nous parvenons avec la lumière naturelle de notre raison et en même temps, peut-être, pour cela, avec encore plus de conviction, de croire chrétiennement en Dieu.

Mais ses *Méditations* métaphysiques présentent aussi le deuxième moment essentiel dans notre chemin de recherche sur la « Totalité » de la Pensée. Ici nous retrouvons, en fait, en rapport de continuité avec l'intuition primaire du Cogito, affirmée dans le *Discours* (partie IV), ce qui représente le fondement « sensoriel » de la pensée et de la connaissance objectivement fondée : la *perception claire et distincte de notre intellect*, la faculté humaine qui représente le pont entre la pensée et la réalité objective, et que Descartes détermine comme critère de vérité ou



d'objectivité de toutes nos cognitions substantielles.

À la base de la pensée il y a donc « le sentir », en termes cartésiens, qui est donné par la perception de l'intellect, ce pourquoi la pensée ne se réduit pas à « raison et logique froide », exclusivement et mécaniquement psychiques, comme on pense généralement, mais elle est aussi « sensorielle », est une totalité de facultés étroitement liées aux corps et aux sensations : l'intuition, la perception, l'imagination, enfin la volonté, comme on verra.

Tous ces éléments et facultés sensorielles à la base de la Pensée, qu'on retrouve pas à pas dans le « mouvement organique » de la pensée de Descartes dans sa recherche progressive de la vérité, définissent une « esthétique de la pensée » – peut-on dire selon la signification étymologique du terme « esthétique » (du grec *aisthanomai*, sentir) – qui éloigne complètement l'image commune et diffuse d'un Descartes comme Philosophe rationaliste froid, en éloignant en même temps l'idée de la pensée humaine comme faculté froide.

Cette esthétique de la pensée sera complétée par le philosophe, comme on verra, dans sa dernière oeuvre, les *Passions de l'âme* (1649).

3. Les Principes moraux (1644)

Principia philosophiae

« Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...

or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille des fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières » (*Principes*, Préface).

L'arbre de la Philosophie comme Science universelle prend sa forme complète dans les *Principes*, datés de 1644.

Des racines – la Méthaphysique – et du tronc – la Physique – déjà représentés dans les *Méditations*, on arrive ici à la branche ultime, de laquelle dépend, comme Descartes l'écrit, l'utilité de la Philosophie, sa même finalité, mais à laquelle on n'arrive qu'à la fin, au bout

d'un chemin progressif de maturation et de recherche : la Morale.

Les *Principes* constituent la *Summa* de la philosophie métaphysique et physique de Descartes et sont par lui exposés en 504 maximes, selon un ordre synthétique.

Dans ses intentions, cette oeuvre devaient être un manuel à enseigner et à faire connaître dans les écoles, par opposition à l'enseignement impositif et dogmatique de la Scolastique de l'époque.

Tout en étant cessées les hostilités à ses égards de la part des Jésuites, les Théologiens les plus irréductibles continuaient toutefois à l'attaquer encore pendant qu'il écrivait l'oeuvre.

Descartes leur répondra que sa *Summa Philosophiae*, tout en contenant des enseignements différents de ceux des collèges, était écrite par amour de la vérité, et donc non pas contre eux, mais pour eux, les théologiens, « vu qu'ils disaient aimer au-dessus de toute autre chose la vérité ».

Dans la *Préface* il déclare la finalité pratique de l'oeuvre : celle de faire progresser dans la recherche du vrai jusqu'à arriver, à travers la pratique des Principes exposés, « au degré maximum de félicité et de sagesse dans la vie ».

On s'y attendrait alors que l'oeuvre commence et se déroule tout entière comme recherche de ces principes pratiques, « fondements certains » de la morale, que Descartes, arrivé à l'âge de la pleine maturité, se propose de trouver.

Ce qui surprend, au premier abord, c'est que les *Principes* se présentent, au contraire, comme une oeuvre de physique, plus précisément de « physique générale », selon la définition que Descartes donne, puisque ils exposent, dans la partie centrale, la notion générale des cieux et de la terre, des corps matériels et des planètes.

C'est vraiment de la physique, en fait, comme il dit, qu'il arrive à trouver graduellement les fondements de la Morale humaine. « Toutefois je vous dirai, en confidence - écrit-il dans une lettre - que la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale » (*DS*, p. 140).

Il est intéressant, donc, de comprendre en quel sens, à partir de la physique, et, en



plus, de la *physique générale de l'univers*, Descartes arrive à tirer les principes de la morale pour la vie humaine.

Il faut préciser, en premier lieu, que la physique contenue dans les *Principes*, qui représente, de manière complète, le « tronc » de la philosophie, en rapport de continuité avec la philosophie naturelle des *Méditations*, contient et développe toutes les recherches physiques juvéniles que le philosophe avait exposées dans ses deux petits *Traité de l'Homme et du Monde*, datés de 1633, qu'il n'avait pas pu publier cette année-là, à cause de la condamnation de Galileo de la part de l'« aveugle » Tribunal d'Inquisition.

Toute la deuxième partie de cette Physique se focalise sur la recherche du « principe des choses matérielles », le mouvement, considéré soit dans les corps inanimés soit, particulièrement, dans le corps humain, où il est déterminé par la circulation des « esprits animaux ».

Du mouvement « à l'intérieur » du corps humain le philosophe transpose ensuite l'analyse au mouvement « visible » des planètes dans l'univers céleste.

Ce que Descartes découvre, à ce point-là – nous le soutenons ici avec certitude – à travers ses observations et recherches, et en accord avec les principes mathématico-physiques de sa pensée (ordre et mesure), c'est l'existence d'un *ordre rationnel dans l'univers*, « isomorphe » à celui qui est présent dans le corps de l'homme : il voit, en d'autres termes, que dans le cosmos existe une rationalité, pour laquelle les planètes et la Terre se meuvent autour du Soleil – dit-il en soutenant, maintenant, Galileo ouvertement – qui est, comme le cœur est dans l'homme, le Feu, la chaleur, le principe de vie de tous les organismes.

Mais ce qui est encore plus important, c'est le fait que cet ordre universel n'est pas seulement rationnel, il est aussi, comme le philosophe fait comprendre, « éthique » : il y a une éthique dans le cosmos, puisque tous les corps et les organismes sont finalisés au principe éthique universel de *conservation de la vie* et de la chaleur, ou énergie, provenant du Soleil.

Descartes est ainsi parvenu au principe fondamental de la physique générale : que dans le cosmos tout est ordonné de manière rationnelle et est, en même temps, orienté de

manière éthique, selon mesure (*rationalité éthique*), c'est à dire que tout est finalisé au principe physique et éthique de conservation de la vie et de l'énergie, qui gouverne entièrement le monde naturel.

De là le dernier pas du philosophe dans son chemin de recherche.

Il parvient, de la dernière « branche », celle à laquelle on n'arrive qu'à la fin, au degré le plus élevé de sagesse et de maturité personnelle, et qui constitue le but-même et l'utilité de la Philosophie, à établir la *norme éthique* universelle pour le monde humain, fondement de la Philosophie pratique.

Mais les principes moraux qu'il affirme et qu'il nous transmet servent – il est bon de le souligner – non pas à « conserver la vie », selon la loi du cosmos, mais à « ne pas craindre la mort », comme le philosophe dit, et à « bien vivre », ce qui signifie, justement, vivre de manière courageuse, sans jamais rester irrésolu et être « ignaves » (ceux qui ne prennent pas parti), comme le font les esprits grands et forts comme Descartes, en croyant en soi-mêmes, en sa propre raison et dans ses propres choix courageux.

Comme Descartes avait affirmé dès la quatrième méditation, pour bien agir dans la vie il faut toujours avant connaître et « ne rien juger que ce que l'on ait conçu et connu de manière claire et distincte ».

Seulement ainsi chaque homme peut faire un bon usage de son libre arbitre, de sa propre volonté, sans jamais assumer rien passivement ou aveuglement, dans l'« indifférence » et dans l'ignorance, mais toujours, comme Descartes l'enseigne, en discernant avec la lumière de sa propre raison le vrai et le faux, le juste et l'injuste

La vraie, absolue liberté de chacun de nous consiste, justement, en notre pensée autonome, à refuser ce qui est faux en suivant sa propre raison, et également, dans le domaine pratique, elle consiste à bien orienter la volonté, donc ses propres désirs, et à refuser ce qui est en dehors de l'ordre et de la mesure naturels, et qui, étant excessif, est toujours, généralement, nocif.

La liberté individuelle, en ce sens, signifie aussi, contre toute imposition ou forme de déterminisme, faire un bon usage de ses propres *passions*, en discernant celles qui sont nocives, vicieuses, toujours excessives, et en suivant au contraire celles qui sont bienfai-



santes pour nous-mêmes, les passions que Descartes appelle, justement, « libres ».

Les règles morales affirmées dans les *Principes* sont toutes fondées sur la liberté de la pensée et du choix orientés éthiquement, c'est à dire en accord avec la raison, comme Jean Paul Sartre aussi a mis en relief dans l'essai intitulé « La liberté cartésienne » .

« Bien connaître et bien juger pour bien agir » dans la vie, telle est la norme éthique universelle, pour chaque homme, que le philosophe établit et qui représente l'utilité et le sens, comme on a dit, de la métaphysique et de la Philosophie entière.

En cette norme consiste le but de la connaissance, des études et de la recherche : connaître signifie, en ce sens, se servir de la lumière de sa propre raison, de sa propre connaissance pour bien juger et agir dans la vie, pour bien se conduire en faisant des choix résolus et justes.

Et, affirme Descartes, « lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content ».

Cette norme devrait, cartésienement, gouverner le cosmos humain.

TROISIÈME PARTIE : Le dernier moment de la recherche, *Les Passions de l'âme* (1649)

« Je suis du nombre de ceux qui aiment le plus la vie »

1 - Le complètement de l'« esthétique de la pensée »

Dans une lettre à Chanut, datée de 1646, le philosophe écrit : « Mais...il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes *Principes*, et la connaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité ».

Pour cela se développe la dernière, grande oeuvre philosophique et scientifique de Descartes.

Les Passions de l'âme, comme elle est intitulée, qui furent publiées à Amsterdam en 1649, exposent sa connaissance particulière, en physicien et biologiste, du corps humain et des fonctions vitales, en proposant des conceptions qui non seulement étaient surprenantes pour l'époque, mais qui devancent aussi les cognitions modernes de médecine et de physiologie sur le fonctionnement des organes vitaux dans le corps humain.

Dans les années précédentes Descartes s'était retiré dans son ermitage à Egmond et avait commencé à étudier directement le corps humain.

Entre 1644 et 1649 on le voit, de temps en temps, en quelque voyage, pour le reste immergé dans la dissection des animaux et dans l'étude anatomique et embryologique du corps humain.

Ces recherches, qui repartent du *Traité* juvénile de *l'Homme* et prennent une nouvelle forme dans la *Description du corps humain*, écrite entre 1647 et 1648, sont finalisées à comprendre le rapport existant entre les deux substances – l'âme et le corps – dans l'homme, intérêt focal de Descartes.

Pour ne pas susciter, à ce sujet-là, des polémiques de la part de l'Église et pour ne pas entrer en collision avec les théologiens inquisiteurs, déjà épouvantés par le titre de l'oeuvre, « *Les Passions de l'âme* », il précise tout de suite, dans la *Préface*, que tout ce qu'il explique dans son oeuvre sur l'homme, il ne l'écrit ni en orateur ni en « Philosophe moral », mais seulement « en physicien ».

Partant des automatismes du corps animal, de manière tout à fait innovatrice par rapport à la physiologie et à la médecine traditionnelles, dont les *Auctoritates* sacrées étaient Aristote, Galien, Hippocrate et les médecins arabes, Descartes non seulement représente, dessine le *corps humain* comme une *machine parfaite* « soimouvante » - un automate (grec *autòs-matos*, qui se meut de soi-même) – où le mouvement des organes est réglé par des lois mécaniques, plus précisément, par une « rationalité animale » mécanique.

Le mouvement et la formation de l'organisme humain entier sont par lui reconduits, en sens atomiste, à un élément premier, le sang, et à ses « esprits animaux », les particules sanguines qui, avec leur flux, modèlent et font bouger tous les organes du corps.

Celui-ci est justement le noyau de la théorie cartésienne qu'il nous intéresse ici de considérer pour comprendre le rapport entre l'âme et le corps et, en particulier, pour comprendre l'origine de nos *passions* et sensations : la *théorie des esprits animaux*.

Ces esprits corporels sont, comme Descartes dit, « l'air chaud » des particules sanguines qui partent du cœur – le Feu, le siège



de la chaleur vitale – et qui coulent rapidement en se diffusant dans les divers organes, jusqu'à arriver au cerveau à travers la glande pinéale.

« Il ne faut concevoir en l'homme – écrit-il – aucun autre principe de mouvement et de vie qu'il ne soit son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement en son cœur, et qui n'est de nature autre que celle de tous les feux qui sont dans les corps inanimés ».

Tout en nous tire son origine première, donc, de ces chaleureux esprits animaux, qui, poussés par le cœur, remontent jusqu'au cerveau, et ici, avec leur mouvement, engendrent les « émotions », les « mouvements de l'âme » (latin *ex-moveo, motus*) ou *passions*, qui influent ensuite sur nos pensées, idées, sur notre faculté intellectuelle.

Le lien en nous, donc, entre la Substance rationnelle et le corps est donné par les esprits animaux qui, se mouvant dans l'âme, suscitent les passions, ce pourquoi notre cerveau « sent » des émotions comme si elles étaient dans le cœur, avec une égale sensibilité (*Passions*, Partie 1, art. XXXV).

Les esprits créent en nous une sorte d'« empathie » rationnelle, relie dans une unité les deux substances, la raison et le corps, à travers les passions qu'ils suscitent et qui deviennent ensuite pensées, idées, connaissances.

Autrement dit, les *passions de l'âme* auxquelles Descartes se réfère sont les passions rationnelles à l'intérieur de la pensée, qui est excitée par le mouvement de nos esprits animaux, représentables comme une sorte de *vent chaud de printemps* qui réchauffe la raison et puis fait « souffler » les idées et les connaissances dans un sens ou dans l'autre, suivant les émotions que les esprits suscitent en nous.

Cette unité créée par les esprits entre les sens et la raison, dans une empathie rationnelle, est aussi un accord éthique, comme Descartes l'explique, puisque les passions servent à fortifier et à faire demeurer dans l'âme « les pensées qu'il est bien qu'elle garde et qui, sans cela, pourraient facilement être effacées » (*Passions*, Partie 2, art. LXXIV).

Nous sommes ici arrivés, donc, dans les *Passions de l'âme*, à la conclusion que la pensée est en elle-même fondamentalement « passionnelle », puisqu'elle a pour origine pre-

mière nos esprits animaux, qui, comme un vent chaud, soufflent sur notre connaissance, suscitent en nous des passions déterminées et, pour cela, nous font retenir certaines pensées et non pas d'autres.

Se définit maintenant par là, de manière complète, l'esthétique de la pensée que nous avons suivie du début, à travers l'« histoire des pensées de René Descartes », et qui démontre, comme il était dans le propos de cet écrit, que la pensée est une totalité de facultés humaines, rationnelles et sensorielles, liées à notre corps dans une unité, et par lesquelles s'accomplit, conjointement et graduellement, la maturation du « Je » dans son chemin de connaissance et de recherche.

En suivant dans ce chemin, comme Descartes l'enseigne, notre raison et, avec elle, nos passions « primitives », nous parvenons à une sorte d'harmonie éthique entre elles, qui représente le plus haut degré de la félicité et de la sagesse pour chaque homme.

2 - Réponse à Henri Lefebvre

Nous pouvons maintenant répondre à Henri Lefebvre, qui, dans le livre intitulé *Qu'est-ce que penser ?* (1985), s'est demandé, de manière critique, quel est le sens aujourd'hui du principe cartésien « Cogito, ergo sum ».

Dans la pensée sont enveloppés et se déploient, comme on l'a vu, la certitude et le sens de l'Être de chaque homme dans sa Totalité.

À quoi cette certitude universelle sert-elle, cela est maintenant clair.

Elle représente le fondement premier et le sens-même de la Philosophie et de la connaissance comme chemin progressif de recherche de la vérité.

En partant de cette certitude première, il est possible, procédant méthodiquement, selon ordre et mesure, comme Descartes le montre, d'éclairer, d'illuminer son propre chemin de recherche en éliminant tout ce qui est douteux, incertain, et apprenant à discerner le vrai du faux, en sorte d'élever de plus en plus sa propre connaissance jusqu'à atteindre de nouvelles certitudes et principes fondamentaux.

Sans ces fondements premiers, théoriques et méthodiques, il n'est possible, au contraire, de parvenir à aucune vérité et à



aucun principe pratique dans la vie pour se former et pour se conduire soi-mêmes.

On marche, ainsi, aveuglément.

Dans le manque de critères objectifs de connaissance et de valeur, en Philosophie, comme dans toutes les Sciences, et aussi dans la vie, tout devient relatif, arbitraire, il devient possible de tout invertir – soutenir le faux comme vrai, l'opinion comme connaissance, l'injuste comme juste... - et de faire proliférer les doutes et les incertitudes humaines, en y tirant du profit.

La Philosophie devient alors le « règne de la parlerie », comme Lefebvre aussi l'a dit : des opinions faciles et arbitraires.

Par rapport à tout cela, nous affirmons dans cet écrit, par contraste, la Philosophie illuministe de Descartes comme chemin illuminé d'évolution du Je pensant dans la recherche du vrai.

Le chemin de recherche de la vérité est, comme on a vu, un parcours de maturation humaine graduelle et progressive, qui est fait de plusieurs étapes : chacun pourra s'arrêter où il voudra, à l'étape où il sent d'avoir trouvé les certitudes ou les vérités qu'il cherchait.

Quelle que soit cette étape, on aura là trouvé, comme Descartes enseigne, sa propre félicité et les principes pour « bien vivre ».

« La Philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie » (René Descartes)

Bibliographie :

- Samuel S. De Sacy, *Descartes par lui-même*, « Écrivains de toujours », Éditions du Seuil, 1966
- Anthologie, par les beaux soins de Ettore Lojacono, *Opere filosofiche di René Descartes*, Edizioni torinesi, 1966
- Anthologie, par les beaux soins de Gianni Micheli, *Opere scientifiche di René Descartes* (vol. 1, La Biologia), Edizioni torinesi, 1966
- Jean Paul Sartre, « La liberté cartésienne », dans *Situations I* (1947)
- Henri Lefebvre, *Qu'est-ce que penser ?*, Éd. Publisud, 1985

La continuation de la dialectique du Je

La dialectique rationnelle du Je, qui constitue l'essence de la Philosophie cartésienne, continue, sur de bases culturelles diverses, dans la Philosophie hégélienne de l'Esprit, où nous voyons, justement, la *Pensée* devenir *Totalité*, dans une différente perspective historiciste, en unité avec la Nature et la Réalité, dans le cadre d'une Philosophie systématique qui se constitue comme connaissance éthique et universelle, comme savoir encyclopédique unitaire, et qui est, pour cela, semblable et proche, dans ses parties essentielles – Science de la logique, Philosophie de la Nature, Philosophie de l'Esprit – tout comme dans ses finalités « pratiques », de la Philosophie cartésienne.

Dans une perspective qui continue d'un point de vue « historiciste » la dialectique cartésienne du Je, Hegel affirme que la finalité de l'Histoire est la réalisation de la *Liberté* en tant qu'essence, « Substance de l'Esprit », et que cette liberté est conquise par le Sujet à travers un chemin progressif de maturation et d'émancipation jusqu'à la formation d'une Conscience juridique, morale et éthique (*Esprit objectif* : droit, moralité, éthicité), ayant des buts universels.

Le dernier degré de ce chemin de l'Esprit est représenté justement pour Hegel, comme pour Descartes, par la Philosophie en tant que *Savoir absolu*, où l'Esprit « est » synthétiquement *Conscience subjective et objective, unité absolue de la Pensée et de l'Être*, qui s'auto-comprend comme telle (*Esprit absolu*).

Dans la continuation de la dialectique philosophique et formative du Je, on rencontre, parmi les philosophes contemporains, Henri Lefebvre, qui est parti lui aussi de la dialectique hégélienne de l'Esprit et qui est arrivé, enfin, à travers le matérialisme historique marxien, à corriger ses limites spéculatives, jusqu'à l'affirmation d'une Théorie dialectique du Social, dans laquelle il nous montre que la Conscience individuelle peut se former, peut mûrir et devenir Conscience éthique et juridique seulement dans et par la vie sociale, comme Conscience formatrice de la réalité.



