

QUELQUES REMARQUES SUR LA GENÈSE DES JUGEMENTS DE VALEUR DANS LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

DÉKÁNY András

La question que nous nous permettons de nous poser dans cette petite intervention peut être résumée ainsi: en quel sens peut-on nommer „humaine”, au sens propre du terme, la pensée déterminée par Descartes comme substance indépendante?

A la première vue, en effet, le caractère principal de cette pensée semble consister à ce qu'elle existe sans genèse quelconque, sans formation et histoire personnelles. En même temps, cette espèce d' „éternité” semble être doublée par celle d'un monde extérieure immuable qui se trouve en face de cette pensée.

Selon certains historiens de la philosophie cette vision cartésienne se ramène à la transformation fondamentale de l'interrogation philosophique au début de la modernité. La question la plus importante semble être dorénavant de nature épistémologique: comment la pensée, par quels moyens et dans quelles conditions peut-elle s'approprier la réalité? Mais, malgré le changement fondamental du point de vue philosophique, la question que je viens de poser au début de cette intervention reste entière: l'homme, en tant que tel, quelle place particulière occupe-t-il dans cette nouvelle opposition „monde interchangeable – pensée éternelle en général”? Peut-on s'attendre réellement au surgissement de l'individu humain simplement par le fait – d'ailleurs tout à fait contingent – que la pensée „est unie à une chose étendue” ?¹ Regardons-y mieux.

Il y a des „sentiments” affirme Descartes dans l'article deux de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, qui „nous arrivent sans que nous les ayons prévues”, et „nous connaissons ordinairement par leur moyen – ajoute-t-il, – ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire”.² Mais qui est justement ce „nous”, à qui ces sentiments

„peuvent profiter ou nuire”? Est-ce l’homme en sa totalité? Descartes ne semble pas donner une réponse définitive à la question. Ne soit-ce que peut-être parce que dans la plupart des cas il n’envisage pas à parler de l’homme en tant que tel, mais de soi-même seulement en tant que d’une pensée unie à un corps contingent. Que cette pensée „unie” soit identique à la substance pensante, est plus qu’évidente, mais d’où vient dans ce cas la l’individualité proprement humaine? Faut-il des éclaircissements suffisants de la part de l’auteur, beaucoup de chercheurs semblent partager cet avis que ce „nous”, c’est-à-dire l’individualité humaine proprement dite ne peut venir que de cette „étroite union qu’a l’âme avec le corps”, dont Descartes parle d’ailleurs lui-même au début de l’article trois de la même seconde partie des *Principes*. La nouvelle question, cette fois, semble être donc la suivante: en quoi consiste justement cette „étroite union”?

Selon toute vraisemblance Descartes veut résoudre ce problème important dans un registre purement formel et épistémologique. Après avoir reconnu, en effet, que „par l’entremise de nos sens” notre me peut connaître „ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire”, il ajoute tout de suite: „mais non pas quelle est leur nature, si ce n’est peut-être rarement et par hasard”. Nous pouvons donc en conclure que cette connaissance „par nos sens”, tout en restant approximative, ne peut pas contribuer en rien que ce soit au perfectionnement de notre nature considérée comme substance pensante. Ce n’est pas surprenant, si, après avoir fait la constatation „que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses”, Descartes ne voit en cette sorte de connaissance „par nos sens” que des „préjugés”, et il dit que „nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens”. Il dit aussi qu’il ne faut nous servir „que de notre entendement, parce que c’est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement”.³

Au point où nous sommes arrivés, il nous semble que les deux catégories, l’utile et le nuisible, en tant que jugements de valeur, ne participent pas spontanément à la nature pensante, ni à la nature étendue, et du point de vue de l’existence elles restent en une sorte de suspens entre les deux substances. Elles relèvent d’un domaine d’existence à part, et c’est justement ce qui peut être caractérisé comme celui de l’individu humain proprement dit. Parce que „les corps de dehors”, tant que je reste corps moi aussi, ne peuvent pas être „utiles ou nuisibles”, puisque nous sommes, tous les deux, de simples mécanismes, qui ne s’exercent que de différentes influences physiques sur les uns et les autres (conformément aux règles de la mécanique) sans qu’il y ait aucune possibilité de les qualifier autrement que du point de vue purement physique. Les relations entre „un certain corps” qui „est plus étroitement uni à notre me” et „tous les autres qui sont au monde”⁴ ne peuvent donc se qualifier „utiles ou nuisibles” que si elles deviennent capables de favoriser ou empêcher les fonctions propres à l’me. Les catégories comme celles de l’utile et du nuisible n’expriment en somme que le rôle spécifique de l’individu humaine (de l’ „étroite union qu’a l’me avec le corps”), qui consiste, comme nous l’avons

dit tout à l'heure, à favoriser ou empêcher le fonctionnement de la substance pensante. Reste à savoir, que l'individu en tant que tel, comment peut-il remplir cette fonction?

Il est connu par tout le monde que Descartes, pour expliquer la genèse des sentiments différents, a fait appel à un mécanisme corporel. Le corps, auquel la pensée est étroitement unie, est assujetti, comme d'ailleurs les autres corps du monde extérieur, à un mécanisme universel. Pour n'en citer qu'une seule description dans la philosophie cartésienne, nous nous référons à l'article 189 de la quatrième partie des *Principes*, où Descartes nous explique les sensations, en tant que „physicien” : „et ce par l'entremise des nerfs, qui sont étendus, comme des filets très déliés, depuis le cerveau jusques à toutes les parties des autres membres, auxquelles ils sont tellement attachés qu'on s'en saurait presque toucher aucune qu'on ne fasse mouvoir les extrémités de quelque nerf et que ce mouvement ne passe par le moyen de ce nerf, jusques au cerveau où est le siège du sens commun”.⁵

Ce que nous voyons ici, c'est un pur mécanisme corporel qui, tout en partant des différents mouvements produits dans les nerfs, les membres et le cerveau, donne une explication suffisante des phénomènes nommés sensations ou sentiments. Mais ces derniers doivent appartenir dans une certaine mesure à la pensée aussi, et la question la plus importante de cette explication cartésienne reste à comprendre, comment ces mouvements corporels peuvent-ils se transformer (même par la supposition d'un sens commun dans le cerveau) en des idées ou pensées de la substance pensante. Mais Descartes ne nous donne pas beaucoup d'éclaircissements là-dessus, et il semble se contenter, dans les *Principes*, de la définition suivante: „ce sont ces diverses pensées de notre me qui viennent immédiatement des mouvements qui sont excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau, que nous appelons proprement nos sentiments, ou bien les perceptions de nos sens”.⁶ L'essentiel de cette explication est qu'on peut trouver de pensées dans la substance pensante qui se forment directement par des mouvements corporels dans le cerveau. La variété de ces sentiments (pensées) dépend „de ce que nous avons plusieurs nerfs” et „de ce qu'il y a divers mouvements en chaque nerf”. Nous comprenons très bien qu'il ne faut pas sortir du mécanisme pour faire le classement de ces sentiments en fonction des objets qui excitent les mouvements dans les nerfs. Mais ce qui reste, par contre, difficile à comprendre, c'est que comment la pensée (l'me) peut-elle exciter à son tour des mouvements corporels, elle aussi? Descartes d'ailleurs distingue deux „sens intérieurs” (les appétits naturels et les passions) et cinq „sens extérieurs” („à cause qu'il y a autant de divers genres d'objets qui meuvent les nerfs, et que les impressions qui viennent de ces objets excitent en l'me cinq divers genres de pensées confuses”).⁷

En revenant aux „sens intérieurs”, les appétits naturels (la faim, la soif etc.) sont excités en l'me „par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles, pour lesquelles on a de tels appétits”. Mais, en ce qui concerne les passions (la joie, la tristesse, l'amour, la colère etc.), en dehors des mouvements corporels causés par les membres du corps humain (puisque les passions

dépendent „d'un petit nerf qui va vers le coeur puis aussi du ceux du diaphragme et des autres parties intérieures”), nous pouvons découvrir d'autres mouvements aussi, dont la source se trouve directement dans la pensée.⁸ Nous sommes donc arrivés – mais de „l'autre côté”, étant cette fois la pensée qui fait mouvoir – à la même difficulté: comment la pensée peut-elle se transformer (même par la supposition d'une imagination) en des mouvements corporels?

Prenons en exemple le cas de la joie. „Lorsque nous pensons jouir de quelque bien – écrit Descartes – l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait (!) que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés”.⁹ Nous voyons donc l'me en action et elle agit de telle sorte qu'elle produit des mouvements. Est-ce que l' „union étroite” de la pensée avec le corps peut en donner une explication suffisante? Oui, si nous supposons toujours, comme Descartes, une „substance intermédiaire” – si l'on nous permette cette expression – (le sens commun, l'imagination) entre la pensée et les corps étendus. Mais il nous semble bien que ces substances intermédiaires (qui, dans un certain sens peuvent être considérées comme l'individu humain proprement dit) fassent plutt fonction d' un parallélisme psycho-physique à la manière de Spinoza que d'une véritable conversion entre les deux substances irréductibles. Ce parallélisme semble être confirmé par les analyses cartésiennes sur la passion de joie que nous avons déjà commenées à évoquer. „Lorsqu'on nous dit quelque nouvelle – affirme Descartes – l'me juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise et la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion”.¹⁰

Il y a donc „une joie purement intellectuelle”, qui est passion, mais indépendante „des émotions du corps”. Mais les choses ne s'arrêtent pas là, tout de suite un parallélisme se met en oeuvre: „sitt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du coeur, et la excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne à l'me le sentiment ou la passion de la joie”.¹¹ Deux mouvements donc, et deux différents sentiments qui ne sont pas en un contact direct, mais plutt ils se foment comme en parallèle. Il nous semble donc d'après cette analyse concernant la passion de la joie (qui est d'ailleurs valable pour les autres passions aussi, à savoir pour „celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère etc.”), que l'me doit se résigner à l'existence de ces „pensées confuses que l'me n'a pas de soi seule, mais, de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reoit l'impression des mouvements qui se font en lui”.¹² Nous pouvons tirer cette première conclusion de tout ce qui a été dit précédemment qu'il n'existe aucune transition directe – au titre d'une „étroite union” – entre les deux substances, celle de la pensée et du corps. Mais nous voyons, d'autre part, que l'me peut recevoir quand même

des impressions qui se font d'une faon „mécanique” en lui, et que l'imagination, elle peut faire aussi, que „les esprits coulent du cerveau vers les muscles”.

Contrairement aux opinions de certains commentateurs nous voudrions insister ici, en une dernière conclusion de cette petite intervention, sur le fait qu'un certain parallélisme – pour ne pas dire: harmonie – commence à s'établir ainsi (au lieu d'une „étroite union”) entre l'me et le corps. Et si c'est le cas, – comme nous le croyons, – nous ne pouvons plus trouver une place bien définie pour l'individu humain dans la conception cartésienne. Notre opinion sur ce parallélisme semble être d'ailleurs confirmée par les propos mêmes de Descartes, quand il écrit dans les *Principes*, peu après les phrases citées tout à l'heure: „il y a une grande différence – dit-il – entre ces passions et les connaissances, ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou hai, ou craint, etc.”.¹³ Cette différence nettement marquée, on ne peut plus parler de la transformation réelle d'une pensée en un mouvement physique ou de celle d'un mouvement en une pensée. Le parallélisme des deux substances, pensante et étendue, ou plutt leur „rencontre” (qui n'est pas du tout expliquée par Descartes, mais qui peut quand même faire figure de „l'élément humain”, „le moment subjectif” dans cette philosophie) va donner, dans la suite, à une coopération fructueuse entre le monde intellectuel et le monde corporel, entre l'me et le corps. Comme nous l'affirme l'un des beaux passages des *Passions*: „le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur me a vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps”.¹⁴

Notes

¹René Descartes: *Les Principes de la Philosophie* in: Descartes: Oeuvres et Lettres
Textes présentés par André Bridoux (Bibliothèque de la Pléiade), Éditions Gallimard, Paris: 1953.p. 612

² *ibid.* p. 612

³ *ibid.* p. 612

⁴ *ibid.* p. 612

⁵ *ibid.* p. 654

⁶ *ibid.* p. 654

⁷ *ibid.* p. 656

⁸ *ibid.* pp. 654-655

⁹ *ibid.* p. 655

¹⁰ *ibid.* p. 655

¹¹ *ibid.* p. 655.

¹² *ibid.* pp. 655-656

¹³ *ibid.* p. 656

¹⁴René Descartes: *Les Passions de l'Ame* op.cit. p. 718.