Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 55 (1996)

Artikel: Comment Descartes est devenu un idéaliste

Autor: Freuler, Léo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882981

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 55/96

LÉO FREULER

Comment Descartes est devenu un idéaliste

A. Les interprétations idéalistes de Descartes

1. L'idéalisme sceptique ou problématique (Reid et Kant)

a) Reid

Depuis longtemps, on a l'habitude de dire que Descartes est l'auteur de ce qu'on appelle la « philosophie nouvelle », de la méthode des idées claires et distinctes, du « rationalisme » et du « mécanisme » modernes. Depuis moins longtemps, on a également l'habitude de voir en lui le fondateur du « subjectivisme moderne », de la philosophie moderne de la conscience, de la représentation et de l'idée dont la certitude l'emporte sur celle des choses mêmes. Parfois, on croit encore pouvoir caractériser la doctrine cartésienne comme une sorte d'« idéalisme », caractérisation d'autant plus séduisante qu'elle peut s'appuyer sur l'autorité de philosophes et de commentateurs notoires, et qu'elle s'enracine dans une longue tradition dont la préhistoire commence autour de 1700, à la fois dans la philosophie d'expression anglaise et dans la philosophie allemande, notamment chez Leibniz et dans l'école wolffienne.

C'est dans cette école en effet que le terme « idéaliste » fait son apparition, notamment chez Leibniz lui-même, dans sa réponse à l'article *Rorarius* de Pierre Bayle[1]. Il est vrai que, dans cette école

1 Dans ce texte, rédigé après 1702 et publié en 1716, Leibniz rejette l'hypothèse de l'influx physique et l'hypothèse selon laquelle Dieu serait continuellement l'« interprète » des volontés de l'âme auprès du corps. La première hypothèse, selon laquelle « la masse matérielle envoie des pensées à l'âme par l'influence de je ne sais quelles espèces chimériques », Leibniz l'attribue d'une manière vague à ce qu'il appelle « l'École ». Quant à la deuxième, il l'attribue à ceux qu'il appelle d'une manière tout aussi vague les « Cartésiens », et il la décrit comme un système selon lequel Dieu devrait constamment interpréter « les volontés de l'âme au corps », c'est-à-dire faire comprendre au corps quelles sont les volontés de l'âme afin qu'il les exécute.

wolffienne, on ne discute pas encore des « idéalistes » en relation avec Descartes, mais seulement avec l'immatérialisme ou le spiritualisme de Berkeley et d'Arthur Collier. Etre idéaliste, disent les wolffiens, c'est affirmer, précisément comme Berkeley ou Collier, qu'il n'existe que des esprits et que le monde des corps matériels n'existe pas[2]. Pour voir apparaître un premier lien important entre l'idéalisme et Descartes, il faut plutôt se tourner vers la philosophie d'expression anglaise, notamment vers Thomas Reid et son analyse globale de la philosophie moderne depuis Descartes, telle qu'il la livre dans son *Inquiry* de 1764.

Selon Reid, en effet, le système qui est généralement reçu à son époque, et qui concerne l'esprit et ses opérations, peut être qualifié de *cartésien* dans la mesure où il dérive de Descartes, tant selon son esprit que selon ses principes fondamentaux, et en dépit de tous les développements qu'il a reçu chez Malebranche, Locke, Berkeley et Hume[3]. La particularité de ce système, déclare Reid, c'est qu'il a une tendance à spiritualiser le corps, de même que le système péripatéticien a une tendance inverse à matérialiser l'esprit. Or cette tendance conduit à la thèse erronée selon laquelle tout ce que nous pouvons connaître des corps ou de leurs qualités peut seulement être connu

A ces deux hypothèses, Leibniz oppose son propre système de l'harmonie préétablie, non pas dans l'intention d'exclure les deux autres hypothèses, mais plutôt pour les concilier, pour garder ce qu'elles contiennent de juste pour en rejeter ce qu'elles contiennent d'erroné. Or c'est dans ce contexte qu'il introduit le terme « idéaliste », l'appliquant à Platon et l'opposant aux matérialistes. L'harmonie préétablie, dit-il, est un « bon truchement de part de d'autre. Ce qui fait voir que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, des plus grands Matérialistes et des plus grands Idéalistes, se réunit ici » (« Réponse aux réflexions de P. Bayle, art. Rorarius », in : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, éd. par C. J. GERHARDT, Berlin, 1875-1890, 7 vol., vol. IV, p. 560).

2 Cf. Georg Bernhard BILFINGER, *Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen, 1725, § 115 ; WOLFF, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata* (1734), Frankfurt u. Leipzig, 1740, § 36 : «*Idealistae* dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt : adeoque *realem mundi & corporum existentiam negant*. Inter Idealistas nomen suum recentius professus est *Georgius Berckely*, Collegii Trinitatis, quod *Dublini* in Hibernia est, Socius, in tribus Dialogis, qui idiomate Anglicano de immaterialitate animae, immediata providentia Numinis & realitate & perfectione cognitionis humanae conscripti Londini A. 1713. in 8. prodiere ».

3 Cf. REID, *An Inquiry into human mind, on the Principles of Common Sense*, London, Edinburgh, 1764, p. 514.

dans la mesure où nous avons des sensations qui leur ressemblent[4]. Les Cartésiens, explique Reid, commencent par accorder leur attention aux sensations, puis ils découvrent, comme Locke, que les sensations des qualités secondes ne peuvent ressembler à aucune qualité des corps. Après quoi vient l'« ingénieux Berkeley », qui a découvert et démontré que nulle sensation, quelle qu'elle soit, ne saurait ressembler à aucune qualité d'un être non-senti, tel que le corps est supposé l'être. Ainsi, par un raisonnement conséquent sur les principes cartésiens, « la matière fut dépouillée de toutes ses qualités : le nouveau système, par une sorte de sublimation métaphysique, convertit toutes les qualités de la matière en sensations, et a spiritualisé les corps, tout comme l'ancien avait matérialisé l'esprit »[5].

L'argument de Reid est donc clair. Ce qu'il reproche à la philosophie moderne depuis Descartes, c'est d'avoir interposé, entre l'esprit et le corps, une sorte de parasite, un troisième terme qui fait écran et finit par murer la connaissance dans le monde sublimé, fantomatique des idées. Or selon Reid, l'interposition de cet écran est le principe directeur de la philosophie moderne en même temps qu'elle en fonde le *scepticisme*. Le scepticisme, dit-il, est « l'aboutissement naturel du nouveau système », c'est-à-dire du système cartésien, et c'est en 1739, donc avec le *Traité* de Hume, que ce « monstre » s'est véritablement révélé à la face du monde. Avant le système cartésien, dans le système péripatéticien, on admettait encore les principes du « sens commun » (*common sense*) comme principes premiers, sans preuves, sans tendance au scepticisme. Aucun péripatéticien n'a jugé nécessaire de prouver l'existence d'un monde matériel. En revanche, tous ceux qui ont écrit sur le système cartésien ont essayé de donner une telle preuve, « jusqu'à ce que Berkeley ait clairement démontré la futilité de leurs arguments »[6]. Dans le contexte de la philosophie moderne depuis Descartes, le scepticisme tel que l'entend Reid désigne donc cette tendance qui consiste à remettre en question la réalité du monde extérieur ou matériel en interposant des représentants entre ce monde et l'esprit, comme c'est encore le cas de Descartes, ou en niant radicalement son existence, comme c'est le cas de Berkeley.

Or si l'histoire de ce scepticisme a un rapport avec l'idéalisme, et par conséquent avec la manière dont Descartes est devenu un idéaliste,

4 *Ibid.*, p. 517.
5 Cf. *ibid.*, p. 518-519.
6 *Ibid.*, p. 520.

c'est parce que Reid qualifie également le système correspondant de *système idéal*. Les faits de l'histoire du scepticisme de Descartes à Hume, dit-il, « font qu'on a vraiment raison de croire que le système cartésien de l'entendement humain, que je me permettrai d'appeler le *système idéal* (*ideal system*), et qui, avec quelques perfectionnements apportés par des auteurs postérieurs, est généralement reçu de nos jours, a pour défaut originel que ce scepticisme lui est inhérent et qu'il a grandi avec lui »[7]. Reid n'utilise donc pas encore le terme « idéalisme », et il n'utilise pas même le terme « idéaliste ». Il est manifeste cependant qu'il aurait pu le faire, pour qualifier tous les auteurs qui interposent l'idée entre l'esprit ou la conscience et les choses dont elles sont les idées, tous les auteurs qui, *mutatis mutandis*, pourraient se ranger sous la bannière de la formule de Malebranche, selon laquelle « l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, n'est pas soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée* »[8].

Certes, Reid n'est pas le premier à mettre ainsi en relation la question de l'idée ou de l'« idéal » avec la question de l'existence du monde réel et de sa réduction aux idées qui le représentent. Dans la philosophie allemande, le problème préoccupe déjà les wolffiens, mais de telle manière qu'ils nient expressément que ceux qu'ils qualifient eux-mêmes d'« idéalistes » soient des sceptiques[9]. Dans la philosophie d'expression anglaise, le problème est évidemment au centre de réflexions de Berkeley et, avant Berkeley lui-même, de la critique de l'aristotélicien John Sergeant, qui dénonce ce qu'il appelle les « fantaisies » des *idéistes*, c'est-à-dire de tous ceux qui, comme Locke ou Descartes précisément, expliquent la connaissance des objets extérieurs par le moyens d'idées censées ressembler à ces mêmes objets[10].

7 *Ibid.*, « Introduction », Section VII, p. 29.

8 MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Livre III, Partie II, Chap. 1, *Œuvres complètes*, sous la dir. de A. Robinet, Paris, Vrin, 1958-1967, t. I, p. 413-414.

9 Cf. WOLFF, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata* (1734), Frankfurt u. Leipzig, 1740 : « *Scpeptici* sunt, qui metu erroris committendi veritates universales insuper habent, seu nihil affirmant, nihil negant in universali » (§ 41). « Quoniam Idealistae affirmant animas esse substantias immateriales & entia materialia extra ideas illarum non habere existentiam (§. 36) ; *Idealistae sceptici non sunt* » (§ 42).

10 Cf. SERGEANT, *Solid Philosophy Asserted againts the Fancies of the Ideists*, London, 1697. Sur Sergeant et Descartes, cf. Richard GLAUSER, « John Sergeant's Argument Against Descartes and the Way of Ideas », *The Monist*, 71, 1988, p. 585-595.

Il n'empêche que l'analyse de Reid revêt une importance particulière, non seulement parce qu'elle condense les principaux aspects du problème, mais également parce que c'est elle qui contribue de manière décisive à inscrire le problème de l'« idéalisme » ainsi entendu dans la philosophie allemande, principalement par l'intermédiaire de Tetens[11] et de Kant.

b) Kant

En 1769, dans les *Rêves d'un visionnaire*, Kant parle encore d'« idéalistes » au sens wolffien, c'est-à-dire des adeptes d'une doctrine spiritualiste[12]. Dans les textes critiques, en revanche, il utilisera plutôt terme « idéalisme » et lui donnera une extension beaucoup plus large, ne comprenant pas seulement l'élément spiritualiste, mais également l'opposition du rationalisme et de l'empirisme[13], de même que la problématique discutée par Reid, celle des rapports entre l'esprit ou la conscience, le monde et la représentation du monde[14].

Au sens le plus large, Kant distingue en effet l'idéalisme au sens *formel* et au sens *matériel*, et c'est au sein du deuxième que, dans un

11 Cf. Johann Nicolas TETENS, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777, 5. Versuch (« Über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge »). Dans la Section II de cet essai, Tetens introduit le problème par le biais de ce qu'il appelle « l'idéalisme » et l'« égoïsme » (terme d'abord utilisé par l'école wolffienne pour désigner des doctrines comme celles de Malebranche ou de Berkeley, interprétées de telle manière que, l'existence du monde étant niée, seul le moi existe), de même que par la « philosophie des idées » (*Ideenphilosophie*) de Reid.

12 Cf. KANT, *Träume eines Geistersehers*, II, 2. Hauptstück, Ak. II 364, Weischedel I 979 (*Werkausgabe*, Wiesbaden, 1962, 6 vol.).

13 KANT, *Prolegomena*, Anhang, Ak. IV 374, Weischedel III 253-254 : des Éléates jusqu'à Berkeley, la proposition de tous les idéalistes authentiques « est contenue dans cette formule : "toute connaissance par les sens et l'expérience, n'est rien que de l'apparence, et la vérité n'est que dans les idées de l'entendement pur et de la raison ». Kant oppose à l'idéalisme ainsi entendu sa propre formule, « renversée » : « Toute connaissance des choses, provenant du simple entendement pur, ou de la raison pure, n'est rien que de l'apparence, et la vérité n'est que dans l'expérience » (cf. *ibid.*).

14 Il arrive aussi à Kant de combiner ce dernier élément et l'élément spiritualiste. L'idéalisme, dit-il au § 13 des *Prolegomena*, consiste à affirmer « qu'il n'y a pas d'autres êtres que des êtres pensants ». Pour l'idéalisme, ajoute-t-il, le reste des choses « que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants, auxquelles ne correspondraient en fait aucun objet situé à l'extérieur » (*ibid.*, § 13, Anmerkung II, Ak. 289, Weischedel 152).

passage célèbre de la *Réfutation de l'idéalisme*, il distingue à nouveau un idéalisme *problématique* et un idéalisme *dogmatique*. L'idéalisme au sens matériel, dit-il, c'est la théorie qui, d'une manière ou d'une autre, nie l'existence des objets en dehors de nous, dans l'espace. Or la première manière de nier cette existence consiste à croire qu'elle ne saurait être établie, en d'autres termes qu'elle est *indémontrable*. La seconde manière de nier l'existence de choses extérieures dans l'espace consiste à la juger non plus problématique, mais tout simplement *impossible*, de décréter qu'elle est une contradiction dans les termes. Du point de vue de l'idéalisme matériel, la question de l'existence de choses extérieures dans l'espace est donc susceptible de deux réponses. Soit on la considère simplement comme un problème qu'on ne saurait résoudre par les voies de la démonstration, et dans ce cas, on a affaire à un idéalisme que Kant qualifie de *problématique* ou de *sceptique* et qu'il attribue à Descartes[15]. Soit on la considère comme un problème résolu de manière démonstrative, et dans ce cas, on est en présence d'un *idéalisme dogmatique*, que Kant attribue à Berkeley[16].

Or on sait que si Kant devait choisir entre l'idéalisme dogmatique de Berkeley et l'idéalisme problématique qu'il attribue à Descartes, il pencherait pour le second. L'idéalisme dogmatique, dit-il, est inévitable dès lors qu'on considère l'espace comme une propriété non pas du sujet, mais des choses en soi, ce qui est contraire à toute l'esthétique transcendantale. En revanche, l'idéalisme problématique est « raisonnable » et « conforme à une manière de penser philosophique approfondie (*gründlich*) », précisément parce que, au lieu d'affirmer de manière téméraire quoi que ce soit concernant l'existence d'un monde extérieur, il se contente de souligner notre incapacité d'en démontrer

15 Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 377, Weischedel II 381 : l'idéaliste dogmatique « serait celui-là qui *nie* l'existence de la matière, l'idéaliste *sceptique* celui-là qui en *doute*, parce qu'il la tient pour indémontrable ». Cf. aussi *Prolegomena*, « Anhang », Weischedel III 254, Ak. IV 375.

16 Cf. KANT, *K.d.r.V.*, B 274, Weischedel IV 254 : « L'idéalisme (j'entends l'idéalisme *matériel*) est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace hors de nous ou simplement douteuse et *indémontrable*, ou fausse et impossible ; le premier est l'idéalisme *problématique* de *Descartes*, qui ne tient pour indubitable qu'une unique affirmation empirique (*assertio*), à savoir *je suis* ; le deuxième est l'idéalisme *dogmatique* de *Berkeley*, qui tient l'espace, avec toutes les choses auxquelles il est attaché, comme condition inséparable, pour quelque chose d'impossible en soi, et tient de ce fait aussi les choses dans l'espace pour de simples fictions (*Einbildungen*) ».

quoi que ce soit[17]. Jusque-là, Kant accorde donc sa préférence à l'idéalisme problématique. En revanche, il ne l'approuve plus dans la mesure où cet idéalisme se borne à un constat d'impuissance, dans la mesure par conséquent où il juge la question de l'existence du monde extérieur *définitivement* indémontrable. L'idéalisme problématique, dit Kant, s'interdit tout jugement sur la question, tant qu'on n'a pas encore trouvé une preuve suffisante de ce que, « en ce qui concerne les choses extérieures, nous n'avons pas seulement de l'imagination (*Einbildung*), mais également de l'expérience (*Erfahrung*) »[18].

Le fait que Kant attribue ainsi à Descartes la thèse selon laquelle le monde extérieur est indémontrable doit évidemment être versé dans les archives déjà épaisses des interprétations saugrenues que certains philosophes infligent à d'autres philosophes. La lecture kantienne des *Méditations* semble s'être arrêtée à la 2e *Méditation*[19], et c'est là un point qui distingue son interprétation de celle de Reid. Les deux auteurs interprètent l'idéalisme cartésien comme un idéalisme de la représentation et comme un idéalisme sceptique, mais contrairement à Kant, Reid reconnaît au moins que Descartes a essayé de démontrer l'existence du monde matériel, même s'il estime par ailleurs que sa tentative, comme celle de Malebranche et de Locke, n'a pas été couronnée de succès[20].

La discussion kantienne de l'idéalisme cartésien ne se limite certes pas à ces passages de la *Réfutation de l'idéalisme*, puisque, dans les *Prolegomena* déjà, on trouve un long passage qui l'aborde sous le rapport de la distinction entre le rêve et la réalité. Mais là encore, cependant, la conclusion fondamentale demeure la même[21]. Le

17 *Ibid.*, B 274-275, Weischedel IV 254.

18 *Ibid.*, B 275, Weischedel IV 254.

19 Kant possédait un exemplaire de la troisème édition des *Méditations* (Amsterdam, 1650) (cf. WARDA, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Verlag Martin Breslauer, Berlin, 1922, p. 47).

20 Cf. REID, *Inquiry*, *op. cit.*, « Introduction », p. 17.

21 L'idéalisme cartésien, dit Kant au § 49 de ce texte, « distingue seulement l'expérience externe d'avec le rêve, et la légalité (*Gesetzmässigkeit*) comme critère de vérité de la première, du caractère déréglé (*Regellosigkeit*) et de la fausse apparence du second. Il suppose dans les deux cas l'espace et le temps comme conditions de l'existence des objets, et se demande seulement si les objets du sens externe, que nous plaçons dans l'espace à l'état de veille, doivent s'y rencontrer effectivement, de même que se trouve effectivement dans le temps l'objet du sens interne, l'âme, c'est-à-dire si l'expérience comporte des critères sûrs pour la distinguer de l'imagination » (*Prolegomena*, § 49, Weischedel IV 208, Ak. IV 336-337). Kant reconnaît donc que Descartes

Descartes de Kant, c'est un philosophe qui n'arrive pas à briser le mur de l'intériorité, qui reste cloîtré dans le monde des idées ou des représentations. Sur ce point, le jugement de Kant s'inscrit dans la logique décrite par Reid, et il est tout à fait probable que ce soit précisément l'analyse de Reid qui l'a mis sur la voie. En effet, la traduction allemande du *Inquiry* de Reid paraît en 1782, un an après la première édition de la première *Critique*, dans laquelle Kant n'établit aucun lien entre Descartes et l'idéalisme, et avant les *Prolegomena* et la *Réfutation de l'idéalisme*, qui établissent au contraire ce lien. Il y a sans doute des nuances entre l'interprétation kantienne et l'interprétation de Reid, et il y a certes un abîme entre la solution kantienne de l'idéalisme transcendantal et la solution proposée par Reid[22]. Mais sur le principal, sur le lien entre l'idéalisme, la théorie de la représentation et le scepticisme, il y a convergence. La doctrine de Descartes est bel et bien de l'idéalisme, mais un idéalisme sceptique ou problématique qui n'arrive pas à résoudre son problème.

2. L'idéalisme subjectiviste

Il faut attendre un auteur comme Schopenhauer pour que l'idéalisme prétendument cartésien apparaisse sous un jour plus favorable, non plus comme un idéalisme problématique qui *échoue*, mais comme un idéalisme qui *annonce* l'idéalisme véritable de Berkeley et de Kant. Il est vrai que Schopenhauer continue à qualifier l'idéalisme de Descartes de « problématique », et à le distinguer de l'idéalisme de Berkeley. Contrairement à Kant, en revanche, il ne pense pas que

distingue l'état de veille et l'état de rêve en distinguant la régularité de l'expérience propre au premier de l'irrégularité propre au second. Mais la suite du texte montre clairement que, à ses yeux, il demeure prisonnier de son idéalisme matériel, c'est-à-dire de l'incapacité de démontrer l'existence d'objets extérieurs dans l'espace et le temps. Il est peut-être capable d'établir la régularité de l'expérience, mais il est contraint de la limiter à une simple relation entre phénomènes, et il est par conséquent incapable d'établir quelque chose concernant l'existence de choses extérieures qui correspondent à ces phénomènes. L'idéalisme matériel, dit Kant, « vu que les phénomènes, en tant que phénomènes, ne sont considérés que suivant leur enchaînement dans l'expérience, se laisse ainsi très facilement réfuter, et il y a une expérience aussi certaine de l'existence de corps hors de nous (dans l'espace) que du fait que je sois là suivant la représentation du sens interne (dans le temps) » (*ibid.*, Weischedel III 208-209, Ak. IV 337).

22 Sur le principe de cette solution chez Kant, cf. notamment la formule claire et concise dans les *Prolegomena*, § 13, « Anmerkung » II. Pour Reid, cf. *Inquiry*, « Conclusion », p. 469.

l'idéalisme de Berkeley doive être rejeté, puisqu'il voit en lui l'idéalisme achevé que l'idéalisme de Descartes ne fait que préfigurer. Or comme on pouvait s'y attendre, Schopenhauer définit le principe de cet idéalisme en se servant de la formule qui caractérise son propre idéalisme. Le principe de cet idéalisme, dit-il, c'est que « le monde est ma représentation », qu'il dépend de la représentation, et qu'il n'est rien en dehors de la représentation. Descartes, précise Schopenhauer, est probablement le premier qui a suffisamment compris cette vérité fondamentale, qui est comparable aux axiomes d'Euclide, et que quiconque doit reconnaître comme étant vraie dès lors qu'il est capable de la comprendre[23].

Chez Schopenhauer, Descartes n'est donc plus l'inventeur d'un idéalisme incapable de résoudre le problème de l'existence du monde ou qui contient les germes du scepticisme moderne, mais d'un idéalisme qui établit la première vérité fondamentale. Certes, cet idéalisme demeure problématique dans la mesure où, comme l'observe Schopenhauer, il n'établit cette vérité que « de manière provisoire et sous forme de doute sceptique » (*skeptische Bedenklichkeit*). Il n'empêche que Descartes la choisit comme point de départ de sa philosophie et que, à ce titre, elle trouve toute sa certitude dans celle du *cogito*, dans la certitude de la subjectivité ou de la conscience. En posant le *cogito ergo sum* comme la seule chose certaine et l'existence du monde comme problématique, explique Schopenhauer, Descartes « avait trouvé le point de départ général, et d'ailleurs le seul juste, en même temps que le seul point d'appui de toute la philosophie. Ce point d'appui, c'est essentiellement et nécessairement le *subjectif*, la conscience propre »[24].

Ce qu'il y a de spécifique dans cette interprétation de l'idéalisme cartésien ne concerne pas le caractère problématique de l'existence du monde, ni la certitude du *cogito* comme point de départ de la philosophie, mais le fait que cette certitude est interprétée dans le sens du principe idéaliste selon lequel « le monde est ma représentation ». Au premier abord, sans doute, Schopenhauer semble rapprocher ainsi deux choses pour le moins hétérogènes. En quoi donc le *cogito*, la certitude l'existence de celui qui pense, obligerait-il à conclure que le

23 SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, « Supplément » au Livre I, Chap. 1, « Le point de vue idéaliste », *Werke*, éd. par HÜBSCHER, SCHMÖLDER, SENN et HAFFMANS, Zürich, Diogenes, 1977, 10 vol., vol. III, p. 10. Trad. BURDEAU, revue par R. ROOS, Paris, PUF, 1966, p. 672.

24 *Ibid.*

monde n'est que de la représentation, qu'il est conditionné par elle ? Ne pourrait-on pas se contenter d'affirmer, comme le fera Bertrand Russell, que Descartes a rendu un grand service à la philosophie en déterminant que tout ce qui est subjectif est le plus certain[25], sans pour autant en conclure qu'il a suspendu ce qui est « objectif », le monde, à une simple représentation ? Si on doit admettre une telle réduction, estime Schopenhauer, c'est parce que le *cogito* est la seule donnée *immédiate* de la conscience, et par conséquent la seule donnée qui soit également *inconditionnée*. Le subjectif, la conscience, dit-il, « cela seul est une donnée immédiate ; tout le reste, quel qu'il soit, trouve son moyen et sa condition dans la conscience ; il lui est soumis par conséquent. Aussi est-ce avec raison que l'on considère Descartes comme le père de la philosophie moderne, et qu'on la fait commencer avec lui »[26].

L'idéalisme cartésien revu et corrigé par Schopenhauer, c'est donc l'idéalisme de la conscience inconditionnée par rapport à laquelle tout le reste n'est que donnée conditionnée, médiate, ou, en d'autres termes, représentation. L'horizon de la doctrine idéaliste est toujours déterminé par la représentation, de telle manière cependant qu'elle n'est plus un ferment de scepticisme ou un écran que Descartes aurait été incapable de franchir, mais le monde lui-même en tant que son existence dépend de la conscience ou, pour utiliser un autre couple de concepts qu'on applique parfois au système cartésien, l'être lui-même en tant qu'il dépend de la pensée. L'idéalisme cartésien tel que l'entend Schopenhauer, c'est un idéalisme qui affirme la priorité de la conscience ou du subjectif par rapport au monde extérieur ou objectif. C'est ce qu'on peut appeler un *idéalisme subjectiviste*, un idéalisme qui rapproche Descartes de Berkeley et qui tend à le placer sous la patronage du *esse est percipi*.

Or voilà une manière d'interpréter l'idéalisme de Descartes qui n'est pas seulement propre à Schopenhauer, mais qui est probablement la plus répandue dans la littérature philosophique, y compris la plus récente. La plupart du temps, lorsqu'on parle d'un « idéalisme cartésien », on n'entend par là ni un idéalisme spiritualiste comme Wolff, ni un idéalisme problématique comme Kant, mais précisément

25 Cf. RUSSELL, *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, 13e éd. 1986, II, p. 8. Parmi les « idéalistes », Russell ne cite pas Descartes, mais Leibniz et Berkeley (cf. *ibid.*, I, p. 5).

26 *Ibid.*, *Werke*, p. 10-11, Burdeau p. 672-673.

un idéalisme subjectiviste, ou ce qu'on peut appeler aussi un idéalisme du *cogito*, un idéalisme qui prend appui sur le *cogito* comme certitude première, immédiate, inconditionnée, et qui réduit le monde à quelque chose qui est précisément conditionné par ce *cogito*.

3. Descartes et Berkeley

Voilà donc jusqu'où peut s'étendre la palette des interprétations idéalistes de la philosophie cartésienne. L'idéalisme qu'on attribue à Descartes, c'est non seulement l'idéalisme problématique ou sceptique qui n'arrive pas à démontrer l'existence du monde extérieur, mais c'est encore l'idéalisme subjectiviste qui fait du *cogito* la condition du monde extérieur. C'est aussi un idéalisme qu'on rapporte volontiers à la doctrine de Berkeley, dont le caractère extrême joue le rôle d'une sorte de révélateur dans les débats modernes autour de l'idéalisme. Quel est, à l'en croire Reid, l'idéalisme qui, en développant les principes cartésiens, finit par dépouiller la matière de toutes ces qualités, avant que le monstre du scepticisme ne prenne définitivement forme chez Hume ? C'est le système idéal de Berkeley. Quel est l'idéalisme dogmatique dont Kant distingue l'idéalisme problématique de Descartes ? C'est l'idéalisme de Berkeley. Quel est l'idéalisme proprement dit dont Schopenhauer attribue la première manifestation à Descartes ? C'est encore l'idéalisme de Berkeley.

On pourrait allonger cette liste de ceux qui choisissent le système de Berkeley comme mesure de l'idéalisme cartésien, qui voient dans la doctrine cartésienne une sorte d'immatérialisme en puissance. On pourrait citer des commentateurs français comme Jules Lachelier, Georges Lyon ou François Pillon, dont le premier, tout en considérant l'idéalisme cartésien comme inachevé, pense que Descartes identifie déjà les idées et les choses, tandis que le dernier estime que l'idéalisme « radical et absolu », c'est-à-dire celui qui nie la substance étendue, la matière, procède de Malebranche, mais est né du dualisme cartésien[27]. On pourrait citer encore Kuno Fischer qui, dans un article de

27 Cf. LACHELIER, *Cours sur Descartes à l'Ecole normale*, 1873-1874, cité dans LYON, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1888, p. 23, note 2 ; PILLON, « L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle », *L'année philosophique*, IV, 1893, p. 109-206. Pour Lyon lui-même, cf. *ibid.*, p. 27 : « Et l'analyse [du morceau de cire] de conclure : "quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain". Combien il serait aisé, en pressant

1866, estime lui aussi que le « droit chemin » de la philosophie cartésienne conduit à l'idéalisme de Berkeley[28]. Dans cette lignée, rares sont donc ceux qui attribuent à Descartes un idéalisme achevé, mais nombreux sont ceux qui voient dans sa doctrine les germes d'un tel idéalisme, c'est-à-dire d'une doctrine qui nie ou qui doute de l'extériorité du monde matériel ou qui, parce qu'elle affirme que *esse est percipi*, affirme aussi la dépendance du monde à l'égard de la conscience. En ce sens, on peut dire que Descartes ne serait pas devenu un « idéaliste » sans un triple concours. La premier concours, c'est celui de la doctrine de Berkeley, interprétée comme une étape cruciale du scepticisme ou comme la première expression explicite de ce qu'on estime être la vérité fondamentale. Le deuxième concours, c'est celui de ses prédécesseurs immédiats, notamment de Malebranche et de Locke, qui auraient infléchi le système de Descartes dans le sens de cette doctrine. Le troisième concours, c'est celui de tous les philosophes et interprètes qui ont établi le lien entre les deux premiers concours en choisissant de leur appliquer le terme « idéalisme ».

un peu ces riches paroles, d'y reconnaître un sens bien voisin du subjectivisme qu'exposera le *Traité* de Berkeley *de la connaissance humaine* ! Sans doute les deux écrivains diffèrent en ce que le second niera ces sortes de perceptions intellectuelles que le premier acceptait. Mais ils conviennent l'un et l'autre en ceci d'essentiel : point de morceau de cire que pour un esprit » (p. 27). Sur la manière dont Lyon essaye de minimiser le rôle de la matière chez Descartes, cf. *ibid.*, p. 38-45.

28 FISCHER, « Le système de Descartes et la critique moderne », *Revue moderne*, 38, 1866 : « Rien ne doit passer pour vrai et réel que ce qui est certain et ne souffre point de doute. Il n'y a qu'une certitude de ce genre, la certitude de soi-même. Nous ne sommes directement certains que de nos perceptions et de nos idées. Ce sont les seuls objets certains qui ne prêtent point au doute. Il n'existe hors de nous aucune réalité différente et indépendante de ces objets, qui soit certaine ou seulement possible. La réalité perçue est la réalité objective, le monde perçu est le monde réel ; il n'y en a point d'autre. Ce que nous appelons les objets extérieurs ne sont en vérité que nos perceptions et nos idées ; car dans ces prétendus objets il n'y a rien qui ne soit perçu, rien par conséquent qui se distingue réellement de notre perception. Les objets ne sont que des phénomènes qui nous appartiennent, des perceptions qui sont à nous. Telle est la proposition qui sert de base à l'idéalisme de Berkeley, et à laquelle nous arrivons forcément si nous suivons et développons en ligne droite le principe de la doctrine de Descartes, l'axiome de la certitude de soi-même » (p. 522-523).

4. L'idéalisme essentialiste

Telles sont, brièvement résumées, les trois raisons majeures pour lesquelles Descartes est devenu un « idéaliste », du moins lorsqu'on se borne aux deux premières interprétations idéalistes examinées jusqu'ici. Pour que la réponse soit complète, ou du moins complétée, il faut ajouter en effet une troisième interprétation, qui ne joue plus sur l'opposition du problématique et du dogmatique, ou sur celle du subjectif et de l'objectif, mais sur celle de l'essence et de l'existence. A la différence des deux premières, cette interprétation n'est plus le fait de l'une des grandes figures de la philosophie moderne, mais de Martial Gueroult, l'un des grandes commentateurs de cette philosophie au XXe siècle. Dans son *Descartes selon l'ordre des raisons*, Gueroult introduit le terme « idéalisme » dans le contexte d'une longue analyse du statut de la volonté, et en relation spécifique avec la thèse selon laquelle il n'y a rien dans le sujet pensant dont on puisse affirmer l'existence qui ne doive être connu, et par conséquent avec la thèse de la primauté de la connaissance par rapport à l'existence. L'idéalisme, précise en effet Guéroult, c'est « l'affirmation que du connaître à l'être la conséquence est bonne »[29].

Si cette définition apparaît dans le contexte du statut de la volonté, c'est dans une section sur la priorité de la connaissance de l'âme par rapport à celle du corps que Gueroult en développe plus longuement les conséquences. En établissant que l'esprit considéré sans les corps est plus connu que le corps sans l'esprit, affirme Gueroult, « Descartes introduit, à son rang, dans l'ordre des raisons le principe énoncé par les *Regulae* : "Rien ne peut être connu avant l'intelligence, car c'est de l'intelligence que peuvent être connues les choses et non inversement" »[30]. Descartes fonderait ainsi ce que Gueroult appelle le « mathématisme », en d'autres termes le principe selon lequel « du connaître à l'être la conséquence est bonne »[31], qui repose en dernière instance sur le *cogito*, dont la certitude est première et précisément supérieure à la connaissance du corps. Selon Gueroult, ce principe, qui constituerait donc le principe de l'« idéalisme » cartésien, ruine entièrement le principe inverse selon lequel de l'être au connaître la conséquence est bonne, et qui est celui de la scolastique[32].

29 GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1968, 2 vol., I, p. 76.
30 *Ibid.*, p. 124.
31 *Ibid.*
32 Cf. *ibid.*

L'idéalisme cartésien interprété par Gueroult revêt donc un sens entièrement différent des deux premières interprétations idéalistes. Il signifie que l'intelligence doit être connue avant tout autre chose, c'est-à-dire avant les corps, et il signifie par conséquent que c'est seulement du *quid* ou de l'essence de l'intelligence qu'on peut conclure au *quod* ou à l'existence des corps. Il repose sur le principe que du connaître à l'être la conséquence est bonne, qu'on peut conclure de l'essence à l'existence, et il correspond de ce fait à un idéalisme qu'on peut qualifier d'*essentialiste*.

Certes, il n'a pas échappé à Gueroult que ce principe comporte une difficulté majeure, si on considère non plus la règle telle qu'elle est énoncée dans les *Regulae*, mais si on en cherche l'équivalent dans les *Méditations*. Dans la 2e *Méditation*, en effet, Descartes semble appliquer le principe inverse du réalisme scolastique, puisqu'il y établit l'existence de celui qui pense *avant* son essence. Moi qui suis certain que je suis, dit-il, je ne me connais pas encore assez clairement quel je suis (*quisnam sim ego ille*)[33]. Dans cette *Méditation*, Descartes ne s'intéresse à son *quid*, à son essence, qu'après avoir établi son *quod*, son existence, et il procède par conséquent selon le principe qui conclut de l'être au connaître, et non pas selon le principe idéaliste qui conclut du connaître à l'être. Or comment concilier ces deux démarches apparemment contradictoires, qui semblent réduire à néant l'interprétation idéaliste de Gueroult ? Voilà d'un côté la règle qui dit que du connaître à l'être la conséquence est bonne, et qu'il s'agit par conséquent de connaître l'intelligence, l'esprit, avant que de connaître quoi que ce soit d'autre. N'est-il donc pas paradoxal, se demande Gueroult, « de tirer du *Cogito* la règle inverse, qui prescrit d'aller toujours du *quid* au *quod*, de la connaissance à l'être ? »[34].

Cependant, Gueroult pense que ce paradoxe n'est qu'apparent, à condition toutefois de prêter attention au domaine d'application des deux principes en jeu. Contre la démarche des *Méditations*, on pourrait affirmer que le point de départ de la connaissance de ma nature n'est pas mon existence, mais une connaissance, en d'autres termes que j'affirme l'existence de celui qui pense parce que j'en ai d'abord une connaissance claire et distincte. Cette objection a sans doute du poids, mais elle se méprend, estime Gueroult, sur le sens du principe idéaliste selon lequel la conséquence du connaître à l'être est bonne.

33 DESCARTES, 2e *Méditation*, AT IX-1, p. 21.
34 GUEROULT, *loc. cit.*, p. 125.

Lorsque le scolastique affirme que de l'être au connaître la conséquence est bonne, « il veut dire qu'il faut d'abord connaître que quelque chose est (*quod*) pour pouvoir ensuite connaître ce qu'elle est (*quid*) ; et à supposer que je ne puisse connaître une chose que par la connaissance sensible, c'est à partir de cette connaissance et grâce à elle que je pourrai m'élever à la connaissance intelligible de ce qu'est cette chose »[35]. Autrement dit, le principe réaliste ne s'applique que dans la mesure où l'être qu'il affirme est celui d'une chose *sensible*, et il s'inscrit par conséquent dans le domaine des rapports entre l'esprit et le corps. En revanche, il ne s'applique pas au domaine de l'esprit comme tel, et c'est cette différence qui permet de lever la difficulté. Selon Gueroult, le véritable sens de la formule cartésienne selon laquelle du connaître à l'être la conséquence est bonne correspond à son sens « mathématique », à savoir que la connaissance de l'existence est régie par la connaissance de l'essence. Or c'est précisément cette formule, affirme-t-il, « qui se trouve inversée lorsqu'il s'agit de l'existence et de la nature de l'âme »[36].

Gueroult se débarrasse donc du paradoxe qu'il signale lui-même en distinguant des points de vue. Le principe idéaliste selon lequel la conséquence du connaître à l'être est bonne est bel et bien cartésien, à savoir dans la mesure où il s'applique à la relation entre l'âme et le corps, dans la mesure où il nie que la connaissance du corps précède celle de l'esprit. En revanche, le principe réaliste ou scolastique selon lequel la conséquence de l'être au connaître est bonne est également cartésien, dans la mesure où il s'applique à l'esprit seul, dans la mesure où, dans ce cas précis, l'existence peut être connue avant l'essence. Il en est ainsi, explique Gueroult, parce que l'existence de l'âme est donnée comme une certitude immédiate, alors que l'existence des corps est d'emblée affectée de doute[37]. Or ce qui est douteux ne peut pas être l'objet d'une connaissance claire et distincte, et à plus forte raison constituer une prémisse qui permettrait de conclure légitimement à l'existence de quelque chose. D'après Gueroult, Descartes est donc un idéaliste en ce sens que la connaissance claire et distincte de l'esprit doit précéder la connaissance du corps, que la conséquence du connaître ou de l'essence *de l'esprit* à l'être de ce qui *n'est pas de l'esprit* est bonne.

35 *Ibid.*, p. 125.
36 *Ibid.*
37 Cf. *ibid.*, p. 125-126.

B. Descartes est-il un idéaliste ?

Au XXe siècle, chez l'un de ses principaux commentateurs, Descartes continue donc à être considéré comme un idéaliste, bien que d'une manière très particulière. L'interprétation de Gueroult n'a certes pas l'importance historique des deux autres, mais elle n'en mérite pas moins d'être examinée, ne serait-ce que parce qu'elle permet de préciser la manière dont on pourrait appliquer à la doctrine cartésienne la thèse idéaliste selon laquelle la pensée est premier par rapport à l'être, voire sa condition.

Comment donc Descartes est-il devenu un « idéaliste » dans la philosophie moderne, s'il fallait ramasser en peu de mots les trois interprétations idéalistes de sa doctrine ?

Chez Reid, il devient un idéaliste parce qu'il met en place le « système idéal » des idées qui s'interposent entre la conscience et les choses, parce qu'il spiritualise les corps et introduit ainsi dans la philosophie le ferment du scepticisme, qui s'affirmera dans toute sa force chez Berkeley et surtout chez Hume. Chez Kant, il devient un idéaliste au sens matériel du terme parce qu'il ne se prononce pas et ne peut pas se prononcer sur l'existence du monde extérieur. L'idéalisme cartésien au sens de Kant n'est donc pas encore de l'idéalisme dogmatique, mais tout au plus de l'idéalisme sceptique ou problématique. En revanche, cet idéalisme sera davantage dogmatique aux yeux de Schopenhauer, à savoir un idéalisme subjectiviste qui fait de la conscience la condition des représentations, et du monde extérieur un monde de représentations conditionné par la conscience, conformément au principe selon lequel *esse est percipi*. Chez Gueroult enfin, Descartes devient un idéaliste parce qu'il affirme que la relation entre l'âme et le corps est régie par la thèse que du connaître à l'être la conséquence est bonne.

Voilà en peu de mots comment Descartes est devenu un idéaliste, et voilà par conséquent les points de repères qu'il faut retenir s'il s'agit de répondre à la question qui s'y rattache naturellement, celle de savoir si Descartes *est* effectivement un idéaliste. Poser cette question, c'est demander si Descartes est l'auteur d'un idéalisme problématique, d'un idéalisme subjectiviste et d'un idéalisme essentialiste, et c'est envisager chacune de ces possibilités en examinant ce qui, dans les textes de Descartes, s'y oppose ou s'y accorde.

1. L'idéalisme problématique ou sceptique

En ce qui concerne d'abord l'idéalisme problématique ou sceptique, la question exige des réponses nuancées. Si on veut dire par là, avec Reid, que Descartes pratique un « système idéal » qui conduit au scepticisme, qu'il interpose entre le monde extérieur et la conscience le monde des idées, on peut discuter la question du scepticisme, mais on peut difficilement lui donner tort sur le point du « système idéal ». Pour Descartes, comme plus tard pour Malebranche ou Locke, il est certain que l'objet immédiat de l'esprit n'est pas l'objet lui-même, mais bel et bien l'idée qui le représente, comme il ressort notamment d'une lettre au père Gibieuf du 19 janvier 1642[38].

En revanche, si on entend par là que Descartes ne se prononce pas sur l'existence du monde extérieur, comme l'admet Kant, on répondra évidemment que tel est sans doute le cas tant que Descartes pratique son doute hyperbolique, mais qu'il n'en est plus rien au terme de la 6e *Méditation*. Tant que Descartes doute de la réalité du monde extérieur, il adopte incontestablement une attitude sceptique ou problématique. Mais il ne faut jamais confondre chez Descartes la voie de l'invention, qui le conduit du doute jusqu'à l'existence des choses matérielles, de la voie scientifique, qui le conduit de la véracité divine à toutes les autres vérités. Il ne faut jamais confondre ce qu'il appelle lui-même la *persuasion* et la *science*, la première n'excluant pas, pour un être fini, la possibilité de se tromper dans ses raisonnements, tandis que la seconde exclut cette possibilité, puisqu'elle s'appuie sur la connaissance d'un Dieu non trompeur, connaissance sans laquelle, dit Descartes, « il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement »[39]. Or l'idéalisme problématique dont parle Kant est tout au plus une étape de la voie de l'invention ou de la persuasion, ou, comme dira Hamelin, un simple idéalisme d'intention, non pas une vérité, mais une simple possibilité[40].

38 DESCARTES, *Lettre au père Gibieuf* du 19 janvier 1642 (CCLXII), AT III, p. 474 : « Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées ; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses ».

39 Cf. 5e *Méditation*, AT IX-1, p. 55. Pour la distinction entre persuasion et science, cf. *Lettre à Regius* du 24 mai 1640 (CXC), AT III, p. 64-65.

40 Cf. HAMELIN, *Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, chap. XVI, p. 235.

Bien entendu, on pourrait insister en affirmant, comme Reid, que la démonstration cartésienne de l'existence des choses matérielles échoue, et que, par conséquent, Descartes demeure malgré tout prisonnier de son idéalisme sceptique. Mais voilà qui constituerait moins un argument en faveur de l'idéalisme problématique que contre les capacités démonstratives de Descartes, car l'échec d'une démonstration ne signifie pas encore l'échec de la chose à démontrer. Or Descartes est certain de la chose à démontrer, au point que, dans l'« Abrégé » des *Méditations*, il juge même que la démonstration de l'existence des choses matérielles n'est pas « fort utile », puisqu'elle démontre des choses « qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens »[41].

2. L'idéalisme subjectiviste

Tel est donc l'essentiel de la réponse qu'on peut apporter à la question de l'idéalisme problématique ou sceptique chez Descartes. Quant à l'idéalisme subjectiviste, on doit se demander si Descartes a pu affirmer que la représentation des objets dépend de la conscience, que le monde est ma représentation, voire que les objets sont la même chose que les idées, comme le voudrait Berkeley. Or il semble évident que, en ce qui concerne la dépendance des objets à l'égard de la représentation, et donc à l'égard de la conscience, l'interprétation subjectiviste tombe à faux. Le monde matériel extérieur dont parle Descartes ne dépend pas de la conscience, et cela pour des raisons que des commentateurs qui rejettent l'interprétation idéaliste de Descartes, tels que Bréhier, Gilson, Alquié ou Rodis-Lewis, ne prennent pas la peine de développer[42].

41 Cf. DESCARTES, *Méditations*, « Abrégé », AT IX-1, p. 12.

42 Bréhier se contente dire que l'existence de Dieu et celle de la matière ne sont pas déduites du *cogito* et que, par conséquent, le « *cogito* n'a rien à voir avec un idéalisme qui chercherait à déterminer progressivement toutes les formes de la réalité comme des conditions de la réflexion du moi sur lui-même » (BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1926-1932, 3 vol.; PUF, 1983, 3 vol., vol. II, p. 63). Quant à Gilson, qui juge évidente « l'inspiration réaliste de Descartes », il en donne pour seule justification un passage du *Discours* (cf. AT VI, p. 34, concernant l'origine de l'idée de Dieu) et des considérations de Lévy-Bruhl dans un *Cours* inédit sur Descartes (le *Cogito* « est la première vérité d'existence par ordre, en ce sens que les autres viennent après; mais Descartes n'en a jamais fait la condition de la possibilité des autres vérités; il n'en a fait que la condition de tous les autres jugements d'existence, en ce sens que le *Cogito* les accompagne, et que, par conséquent, ceux-ci le présupposent » (renvoi à *Lettre à Mersenne* de juillet 1641, AT III

Pour procéder de manière systématique, il est d'abord nécessaire de clarifier dans quelle mesure le vocabulaire des tenants de l'idéalisme subjectiviste peut être appliqué à la doctrine de Descartes. Ces auteurs parlent tantôt de « conscience », tantôt de « sujet », tantôt de « représentation », et ils se servent par conséquent de termes équivoques qu'ils ne prennent pas la peine de rapporter à des points précis de la doctrine cartésienne. En l'occurrence, il est cependant nécessaire de savoir si la prétendu thèse idéaliste s'applique à la substance, donc à l'esprit, ou aux idées, donc aux modes de l'esprit.

Concernant d'abord les substances, la doctrine cartésienne est manifestement réaliste en raison de ce qu'on appelle le dualisme cartésien, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle l'âme et le corps sont deux substances dont la conception est complète, donc deux êtres existant par soi qui sont réellement distincts. Je conçois pleinement ce que c'est le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), dit Descartes à la fin des 1ères *Réponses*, et il en est de même de l'esprit. Or cela ne se pourrait aucunement faire, précise-t-il, « s'il n'y avait une distinction réelle entre le corps et l'esprit »[43]. Le corps peut donc être conçu de manière complète sans l'esprit, et réciproquement l'esprit sans le corps, et une telle conception serait impossible si l'esprit et le corps n'étaient pas réellement distincts. Les substances pensantes et les substances étendues n'ont de dépendance

p. 394) (GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, 1930, p. 301). Pour Geneviève RODIS-LEWIS, cf. *Descartes et le rationalisme* (1966), Paris, PUF, 2e éd. 1970 (« Que sais-je ? », n° 1150) : « Par sa subordination de toute connaissance de l'être au primat du sujet pensant, Descartes est souvent considéré comme le père de la philosophie moderne. Dans cette direction, sa postérité est aussi vaste que variée, du criticisme kantien aux *Méditations cartésiennes* de Husserl. Cependant Descartes n'a fait que traverser l'idéalisme. Arrêter au *Je pense* le mouvement de l'itinéraire cartésien, c'est renoncer à ce qui était pour lui l'essentiel : la justification, par la démonstration de Dieu, de la validité de toute démonstration, afin d'établir indiscutablement la correspondance entre nos idées rationnelles et les lois de la nature. Loin de rompre radicalement avec ses prédécesseurs, il retrouve une large part de l'ontologie traditionnelle, mais à partir de nouvelles bases : il faut déterminer à quelles conditions la pensée va du connaître à l'être. Et la valeur de l'évidence est elle-même assurée par une démarche complexe qui prend appui sur ma pensée et ses limites pour accéder à l'Être absolu, source de toute vérité. Le dogmatisme métaphysique est ici le fruit de la critique la plus audacieuse » (p. 6).

43 DESCARTES, 1ères *Réponses*, AT IX-1, p. 95. Sur la conception complète ou pleine, cf. aussi 4e *Réponses*, AT IX-1, p. 174-175

qu'en tant que l'une agit sur l'autre, ou dans la mesure où elles sont finies, c'est-à-dire dépendent de Dieu comme de la seule substance infinie proprement dite[44]. En revanche, si on les considère dans leur simple existence, indépendamment de leur interaction, et en tant que substances finies, indépendamment de leur dépendance à l'égard de Dieu, elles sont des substances conçues de manière complète, et par conséquent réellement distinctes, indépendantes l'une de l'autre.

En ce qui concerne ensuite les idées ou les « représentations », l'interprétation idéaliste se heurte au principe de causalité que Descartes applique à la réalité objective des idées. Selon lui, on le sait, il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet[45], et par conséquent autant de réalité objective dans l'idée qu'il n'y a de réalité formelle dans l'objet de l'idée. Or si la réalité formelle est du côté de la cause efficiente et totale, et si la réalité objective est du côté de l'effet, il existe sans doute une relation de dépendance entre l'idée et la chose, conformément à l'axiome qu'il n'y a rien dans un effet qui n'ait été premièrement dans sa cause[46]. Seulement, cette dépendance n'est pas une dépendance de la chose à l'égard de l'idée, comme le voudrait l'interprétation idéaliste, mais *inversement* une dépendance de l'idée, c'est-à-dire de sa réalité objective, à l'égard de la chose. Du moins est-ce le cas des idées dont le sujet n'est pas lui-même l'auteur, et c'est le cas par conséquent des idées des choses matérielles. Sur ce point, le système cartésien est incontestablement réaliste, et on a dû fermer les yeux d'une étrange manière pour en juger autrement. Comment pourrait-on qualifier d'« idéaliste » quelqu'un qui considère la réalité objective des idées des choses matérielles comme un effet de l'objet, et l'effet comme quelque chose qui ne peut rien contenir qui au préalable n'ait été dans la cause ? Comment pourrait-on qualifier d'« idéaliste » quelqu'un qui, dans les 5e *Réponses*, affirme que « de ce que quelque chose est conte-

44 Cf. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, § 51.

45 DESCARTES, 3e *Méditation*, AT IX-1, p. 32. Sur la notion de *cause totale*, cf. *Entretien avec Burman*, AT V, p. 156 : la cause totale, c'est la cause de l'être, c'est-à-dire une cause « qui ne peut rien produire qui ne lui soit semblable » (contrairement par conséquent à une cause « partielle », laquelle, comme dans l'exemple de l'architecte et de la maison, n'est pas semblable à son effet).

46 Cf. 5e *Réponses*, AT VII, p. 366, où Descartes précise que cet axiome doit s'entendre de la cause efficiente plutôt que de la cause matérielle, « car il est impossible de concevoir que la perfection de la forme préexiste dans la cause matérielle, mais bien dans la seule cause efficiente ».

nue dans une idée, je ne conclus pas que cette chose existe actuellement, sinon, lorsqu'on ne peut assigner aucune autre cause de cette idée que cette chose même qu'elle représente actuellement existante» ?[47] Comment pourrait-on qualifier d'«idéaliste» quelqu'un qui aurait affirmé, dans un entretien avec Burman, que les idées dépendent des choses dans la mesure où elles les représentent ?[48] Comment pourrait-on qualifier d'«idéaliste» quelqu'un qui, dans une lettre tardive à Morus, avoue que notre esprit n'est la mesure ni des choses, ni de la vérité, mais seulement de ce que nous affirmons ou nions ?[49]

A n'en pas douter, le système cartésien n'est donc pas idéaliste au sens où l'entendent des auteurs comme Schopenhauer, Fischer, ou Lachelier. C'est au contraire un système réaliste qui affirme l'existence indépendante du monde matériel à l'égard de la substance pensante finie, et qui réduit même la réalité objective des idées matérielles à un effet qui ne peut rien contenir que ce qui n'a d'abord été dans leurs causes. Sur ces points de doctrine, rien ne permet de presser la pensée cartésienne dans le corset de l'immatérialisme de Berkeley, à moins de faire comme Kant et d'arrêter la lecture à la 2e *Méditation*, ou dans le meilleur des cas au début de la troisième, lorsque le monde matériel n'existe encore que dans les idées ou dans les «façons de penser». Je suis une chose qui pense, rappelle Descartes à ce moment de sa démarche, et «quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi»[50]. Il est vrai que la pensée cartésienne, figée dans ce moment particulier du cheminement des *Méditations*, satisfait à la définition d'un système idéaliste ou spiritualiste. Il est vrai que la tentation d'en faire le point de départ d'une évolution qui va déboucher sur l'immatérialisme de Berkeley est grande, et il est vrai que le cartésianisme, parce qu'il génère

47 DESCARTES, 5e *Réponses*, AT VII, p. 369.

48 DESCARTES, *Entretien avec Burman*, AT V, p. 161 : «OBJECTION. Mais nos idées dépendent des choses; si donc il y a contradiction entre elles, il en sera de même dans les choses. RÉPONSE. Les idées, en vérité, dépendent des choses dans la mesure où elles les représentent; cependant il n'y a pas de contradiction dans les choses, mais dans nos seules idées, car c'est seulement les idées que nous lions de telle sorte qu'elles peuvent se faire opposition».

49 DESCARTES, *Lettre à Morus* du 5 février 1649 (DXXXVII), AT V, p. 274.

50 DESCARTES, 3e *Méditation*, AT IX-1, p. 27.

réellement cette tentation, n'est pas entièrement étranger à tout ce qu'on va lui attribuer par la suite. Mais il demeure aussi vrai, comme dit Étienne Gilson, qu'on n'a pu y céder qu'au prix d'une déformation de la pensée de Descartes[51].

3. L'idéalisme essentialiste

S'il est donc possible d'attribuer à Descartes un idéalisme de la représentation, il est impossible, en revanche, de lui attribuer un idéalisme problématique et un idéalisme subjectiviste. Dans les deux cas, on ferait l'impasse sur ce qu'il dit pour faire passer ce qu'on voudrait dire soi-même.

Il reste donc la troisième interprétation idéaliste de Descartes, et il est peu probable, à première vue, qu'on puisse reprocher à son auteur un déficit de lecture des textes. Gueroult, on l'a vu, attribue à Descartes le principe antiscolastique selon lequel la conséquence du connaître à l'être est bonne, mais seulement en ce qui concerne les relations entre l'âme et le corps. Or voilà une interprétation qui, à première vue, paraît solide, car Descartes se sert effectivement de ce genre de principe et va même jusqu'à affirmer, dans les 1ères *Réponses*, que la bonne logique est celle qui détermine l'essence de la chose avant de se prononcer sur son existence[52].

Mais autant ce genre de principe est d'esprit cartésien, autant on peut s'interroger sur la manière dont Gueroult l'interprète. Gueroult, on l'a vu, envisage le principe que du connaître à l'être la conséquence est bonne selon l'opposition de l'essence et de l'existence, et partant dans les termes de ce que Descartes lui-même appelle la loi de la « vraie logique ». Or la question est de savoir si cette loi coïncide exactement avec le principe que du connaître à l'être la conséquence est bonne, en d'autres termes si l'*être* dont il est question dans ce principe est la même chose que l'*existence*. On peut en douter, du moins à en juger d'après la manière dont Descartes lui-même explique ce principe dans les 7e *Réponses*, où il juge « entièrement fausse » la maxime contraire rapportée par le père Dinet, la maxime selon laquelle « du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne ». Cette maxime est fausse, écrit Descartes, car, « quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose

51 GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, p. 301.

52 *Loc. cit.*, AT IX-1, p. 86 : selon les lois de la vraie logique, « on ne doit jamais demander d'aucune chose, *si elle est*, qu'on ne sache premièrement *ce qu'elle est* ».

existe, et que pour penser connaître une chose il ne s'ensuive pas qu'elle soit, il est vrai néanmoins que du connaître à l'être la conséquence est bonne, parce qu'il est tout à fait impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir, existante si nous apercevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue»[53].

A lire attentivement cette phrase, on s'aperçoit que le terme «être» n'y signifie pas la même chose que le terme «existence». Descartes dit qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet telle que nous la connaissons, *soit* dans le cas où elle existe actuellement, *soit* que seule son essence nous soit connue. Il énonce donc la thèse selon laquelle du connaître à l'être la conséquence est bonne *avant* de parler de l'existence actuelle de la chose, et il considère cette dernière comme l'une des deux possibilités d'application de la thèse principale. C'est dire que cette thèse principale précisément porte non pas sur l'existence actuelle, mais seulement sur l'«être». La maxime que «du connaître à l'être la conséquence est bonne» ne signifie pas qu'on puisse conclure de l'essence à l'existence, comme le croit Gueroult, mais seulement de la connaissance de l'essence à l'existence de l'*essence* dans la chose, c'est-à-dire au fait que la chose, qu'elle existe ou non actuellement, doit posséder cette essence. Descartes ne dit pas qu'il est impossible de connaître une chose si elle n'est en effet, c'est-à-dire si elle n'existe actuellement, ce qui serait contradictoire. Ce qu'il dit, c'est qu'il est impossible de connaître une chose si elle n'est en effet *comme nous la connaissons*, peu importe qu'il s'agisse de la rose que nous voyons maintenant, en été, ou de la rose que nous concevons en hiver.

Or c'est là manifestement une thèse qui, par rapport au débat moderne autour de l'idéalisme, est de la plus grande innocence. Elle concerne peut-être le problème de l'adéquation entre l'essence et l'existence, mais nullement le problème du rapport entre le monde et la représentation, la question de savoir si le monde extérieur existe, s'il est démontrable, ou s'il n'est rien d'autre que la représentation elle-même. Contrairement à d'autres interprétations idéalistes de Descartes, elle ne roule plus sur la question de la représentation et de l'existence réelle et indépendante du monde extérieur matériel, mais sur un principe général concernant les rapports entre l'essence et l'existence, le connaître et l'être. Comme d'autres interprétations,

53 *Loc. cit.*, AT VII, p. 519-520.

cependant, elle est contestable par la lettre même de la doctrine cartésienne, même si, dans son cas, le malentendu est moins grossier.

4. Conclusion

Qu'en est-il donc de l'« idéalisme » cartésien, au bout du compte ? Descartes est un idéaliste si on veut dire par là qu'il pose l'idée entre l'esprit et la monde, qu'il considère l'idée comme l'objet immédiat de la conscience par lequel seul on peut connaître les objets dont elles sont les idées. En revanche, Descartes n'est pas un idéaliste, si on veut dire par là qu'il ne démontre pas l'existence du monde extérieur matériel, qu'il s'enferme dans le monde fantomatique de la représentation. Il ne l'est pas non plus si on veut dire par là qu'il considère le monde matériel extérieur comme dépendant de la conscience, ou qu'il estime que du connaître à l'existence actuelle la conséquence est bonne, comme s'il suffisait de penser les choses pour qu'elles soient.

Les réponses doivent donc être nuancées, le sens des termes précisés, et dans tous les cas, la lettre de la doctrine doit être consultée. Les philosophes, il est vrai, ne s'embarrassent pas toujours de ce genre de scrupules, et il y aurait de la vanité à vouloir corriger le cours des choses, de même qu'il y aurait de l'arrogance à reprocher à d'autres de ne pas l'avoir fait. La vérité de la lettre peut être sacrifiée à une autre vérité de la lettre, mais on ne peut jamais lui sacrifier la vérité philosophique. Dans les deux cas, cependant, il faut réunir trois choses dont Descartes n'a pas manqué de donner l'exemple. Il faut désirer la vérité, il faut la définir, et il faut s'en méfier. J'avais toujours un extrême désir de distinguer le vrai d'avec le faux, dit-il dans le *Discours de la méthode*[54]. Voilà le désir de la vérité. Je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, dit-il dans la 3e *Méditation*[55]. Voilà la définition de la vérité, ou du moins l'une de ses règles. « Je ne prétends ni ne promets, en aucune façon, que tout ce que j'ai écrit soit vrai », écrit-il vers la fin de sa vie, dans une lettre à Chanut[56]. Voilà la méfiance à l'égard de ce qu'on juge être la vérité, non pas la méfiance qui nous incline vers le scepticisme, mais celle qui nous préserve des erreurs.

54 DESCARTES, *Discours de la méthode*, I, AT VI, p. 10.
55 DESCARTES, 3e *Méditation*, AT IX-1, p. 27.
56 DESCARTES, *Lettre à Chanut* du 15 juin 1646 (CDXXXIX), AT IV, p. 441.

Bibliographie

BERKELEY, George, *Traité des principes de la connaissance humaine* (1710), traduction, présentation et notes par Dominique BERLIOZ, Paris, GF, 1991.

BILFINGER, Georg Bernhard, *Dilucidationes philosophicae de Deo, Anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen, 1725.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1926-1932, 3 vol., Paris, PUF, 1983, 3 vol.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode* (1637), *Œuvres de Descartes* (AT), publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY (1897-1913), Paris, Vrin, 1964-1974, 11 t. en 13 vol., vol. VI.

— *Meditationes de prima philosophia*, Tertia editio prioribus auctior et emendatior, Amstelodami, 1650.

— *Méditations, Objections et Réponses* (1641), trad. par le Duc DE LUYNES et CLERSELIER, 1647, AT IX/1, VII (5e *Réponses*).

—*Entretien avec Burman*, AT V.

— *Lettre à Chanut* du 15 juin 1646 (CDXXXIX), AT IV.

— *Lettre à Mersenne* de juillet 1641, AT III.

— *Lettre à Morus* du 5 février 1649 (DXXXVII), AT V.

— *Lettre* à Regius du 24 mai 1640 (CXC), AT III.

— *Lettre* au père Gibieuf du 19 janvier 1642 (CCLXII), AT III.

— *Les principes de la philosophie* (1644), trad. par PICOT, 1647, AT IX.

FISCHER, Kuno, « Le système de Descartes et la critique moderne », *Revue moderne*, 38, 1866.

GILSON, Étienne, *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Paris, 1930.

GLAUSER, Richard, « John Sergeant's Argument Against Descartes and the Way of Ideas », *The Monist*, 71, 1988, p. 585-595.

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1968, 2 vol.

HAMELIN, Octave, *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, éd. par W. WEISCHEDEL, Wiesbaden, 1962, 6 vol., vol. II.

— *Prolegomena, Werkausgabe*, III.

— *Träume eines Geistersehers*, I.

LACHELIER, Jules, *Cours sur Descartes à l'Ecole normale*, 1873-1874, cité dans LYON, Georges, cf. *infra*.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, « Réponse aux réflexions de P. Bayle, art. Rorarius », *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, éd. par C. J. GERHARDT. Berlin, 1875-1890, 7 vol., vol. IV.

LYON, Georges, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1888.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Recherche de la vérité, Œuvres complètes*, Edition publiée sous la direction d'André ROBINET, Paris, Vrin-CNRS, 1961, 20 vol., vol. I-III.

PILLON, François, « L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle », *L'année philosophique*, IV, 1893, p. 109-206.

REID, Thomas, *An Inquiry into human mind, on the Principles of Common Sense*, London, Edinburgh, 1764.

RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes et le rationalisme* (1966), Paris, PUF, 2e éd. 1970 (« Que sais-je ? », n° 1150).

RUSSELL, Bertrand, *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, 13e éd. 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung, Werke*, éd. par HÜBSCHER, SCHMÖLDER, SENN et HAFFMANS, Zürich, Diogenes, 1977, 10 vol., vol. I-IV, trad. BURDEAU, revue par R. ROOS, Paris, PUF, 1966.

SERGEANT, John, *Solid Philosophy Asserted againts the Fancies of the Ideists*, London, 1697.

TETENS, Johann Nicolas, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777.

WARDA, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Verlag Martin Breslauer, Berlin, 1922.

WOLFF, Christian, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata* (1734), Frankfurt u. Leipzig, 1740.