

Roland Breeur :
Se perusader de ne penser à rien

*Agora sí que vengo a conocer claro y distintamente
que hay encantadores y encantos en el mundo...
Sancho Panza (Don Quijote, II, Cap. LXX)*

Entrez ignorant en ce monde

Partons d'un constat assez simple : certains passages dans l'œuvre de Descartes semblent attester une tendance à opposer deux notions ou versions de ce que, faute de mieux, j'appellerais une forme d'idiotie, et dont le sens reste à préciser.

Il y a par exemple ce passage dans son introduction à *La recherche de la vérité*, où il met en scène ce dialogue entre Polliandre, Epistemon et Eudoxe : Descartes nous y exhorte à nous dépouiller de nos connaissances accumulées dès le premier âge, afin d'entrer à nouveau « ignorant en ce monde »¹. Et dans ce dialogue, on le sait, l'idiot de service, celui qui ne sait rien mais qui a tout à apprendre s'appelle Eudoxe. Bref, il faut cultiver une forme d'idiotie avant de stimuler notre pouvoir cognitif.

Or, dans ses lettres à Elisabeth, il conseille à celles et à ceux qui s'obstinent trop à entretenir des méditations sérieuses (par exemple sur le rapport entre l'âme et le corps), de s'abstenir de faire de la philosophie : il faut au contraire, à l'image d'un ignorant, « donner tout son temps au relâche des sens et au repos de l'esprit » (FA III, 45). À la limite, limitez les heures que vous « employez » aux pensées qui occupent l'entendement seul. Mieux vaut, pour se délivrer de ces pensées qui perturbent notre rapport avec les choses du monde, « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se

¹ Toutes les références se font à l'édition de F. Alquié : Descartes, *Œuvres Philosophiques*, Classiques Garnier, Paris, 1998–1999, Tome II, p. 1105 [=FA].

persuadent qu'ils ne pensent à rien » (FA III, 45). Bref, afin de freiner les excès de ces élans et effusions intellectuels, il faut apprendre à être idiot : regarder passer les oiseaux et ne penser à rien. Et à cet égard, il faut quand-même avouer que face à l'ampleur métaphysique et la complexité des problèmes que se pose Elisabeth, l'attitude que lui prescrit son maître ne fait pas très sérieux².

Au niveau cognitif, il faut donc faire l'idiot afin de ne pas encombrer sa pensée d'idées confuses : on fait semblant d'être ignorant et d'entrer en ce monde comme pour la première fois. En revanche, au niveau de ce que j'appellerais, pour simplifier, l'existence ou l'expérience, il faut faire l'idiot afin de désencombrer sa pensée d'idées trop claires et distinctes. Ici aussi il faut faire l'ignorant, mais non plus afin d'amorcer sa pensée mais afin d'en ralentir ou même d'en empêcher son déroulement. Dans ces deux cas, recouvrer la position pure d'ignorance change de sens.

Ces deux sens correspondent à deux attitudes que l'on peut adopter face au monde ou au réel – et je suis bien conscient d'utiliser délibérément des termes qui dans le contexte d'une pensée du XVII^e siècle sont hautement problématiques, voire anachroniques – deux attitudes donc, dont l'existence recèle de la méthode cartésienne en tant que telle : éviter les confusions. Il y a bien entendu le domaine des visées intellectuelles, d'une connaissance qui procède par la voie des idées claires et distinctes. Il s'agit d'idées simples, ne comprenant en soi que ce qui paraît manifestement à l'esprit attentif (cf. PP, I 45, FA III, 117). Pareille idée ne dissimule rien, ne se confond pas avec une ombre ou idée approximativement semblable. Mais il y a aussi le domaine de l'expérience vécue par un esprit habité d'idées confuses : celles-ci attestent le sens et l'existence de son union étroite avec le corps. Alors, afin d'éviter toute confusion entre ces domaines, et afin de marcher avec assurance dans chacun d'eux sans incorporer les idées de l'un avec les exigences de l'autre, il est parfois requis de « faire l'idiot », c'est-à-dire de retrouver une position de pure d'ignorance, de naïveté originelle, voire originaire. Car ces domaines, celui de la connaissance et de l'expérience, s'excluent mutuellement. C'est au niveau des idées claires et distinctes que se pose la distinction radicale entre l'âme et le corps. Or l'expérience nous apprend au contraire qu'elle forme une union avec lui. L'esprit humain n'est donc pas capable, dit Descartes, « de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à

² « J'ai quasi peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement... » (FA III, 45).

cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui est contraire » (FA III, 46).

L'union s'éprouve en soi-même sans philosopher – le dualisme échappe à toute épreuve (à moins d'être schizophrène) et ne se pose que par un esprit qui, purifié des idées représentant ce qu'il ressent, se met à philosopher.

On comprend dès lors le sens de ce passage issu de la deuxième règle des *Regulae*, où Descartes affirme que nous parvenons par une double voie à la connaissance des choses, c'est-à-dire, par « l'expérience » ou par la « déduction », les erreurs provenant en général d'une mauvaise inférence, à savoir issues « d'expériences mal comprises », ou de jugements lancés « à la légère », sans fondement (FA I, 83–84).

Or, pour en revenir à notre problème : le rôle de l'idiotie se précise, se modifie ou varie selon l'ordre dans lequel il s'impose. Au niveau de la connaissance, l'idiotie fera l'objet d'un procédé et d'une manœuvre méthodique, à savoir le doute. En revanche, dans le monde nourri de passions ou d'idées confuses, on ne l'atteindra que par le biais de l'admiration, sorte de stupeur momentanée à la base de toute passion.

La pratique du simple et la science

Dans la *Recherche de la vérité*, l'idiot représente le penseur privé, comme revendiqué dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* : « Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi » (FA I, 582). Eudoxe est un homme « de médiocre esprit mais duquel le jugement n'est pas perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature » (FA II, 1106). Il trouve en soi-même la source de toute connaissance vraie. Son ambition est tout autant de se défaire des « mauvaises doctrines » que de trouver les premiers fondements d'une « science solide ». Certes, à première vue, Eudoxe a toute les apparences d'un penseur prudent et modeste. Mais sa réserve et les précautions avec lesquelles il avance des jugements n'est pas sans ambitions : c'est qu'en effet, il ne se contente pas d'être comme « ces petits artisans, qui ne s'emploient qu'à raccommo-der les vieux ouvrages » (FA II, 1118) : ce qu'il veut, lui, c'est entreprendre des nouveaux. Il préfère encore faire un retour en arrière et défaire ce que d'autres ont tissé avant lui (ce qui pourrait être

le sens du mot *analyse* : *ana* et *luein*) au lieu de rapiécer des morceaux arbitrairement assemblés ou travailler avec des matériaux de récupération bigarrés.

Quels sont les premiers fondements formulés dans les *Regulae* ?

D'abord, ils sont soumis à un critère, celui de la simplicité : « des notions simples » saisies par un « esprit simple », c'est-à-dire par un acte « d'intuition ». Par celle-ci il faut entendre la « conception ferme d'un esprit pur et attentif qui naît de la seule lumière de la raison qui, étant plus simple est par suite plus sûre que la déduction même » (FA I, 87). Un esprit simple est donc tout le contraire d'un esprit distrait. Alors que ce dernier se laisse emporter par n'importe quel détail traversant son champ de perception (une mouche, le bruit d'une horloge, une douleur au pied, etc.), l'esprit simple reste entièrement fixé sur l'objet de son attention, sans décalage. Les exemples donnés dans cette œuvre de jeunesse que sont les *Régulae* sont les suivants :

Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et des choses de ce genre, qui sont bien plus nombreuses que ne le pourraient croire la plupart des hommes, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles. (FA I, 87)

Pour un penseur comme Epistemon, ou pour ces faux savants dont parle Malebranche³, qui s'engouffrent dans l'étude d'œuvres et de pensées d'une complexité abyssale, il est clair que les choses dont parle Descartes sont en effet trop simples, au sens de trop faciles. Tellement évidentes qu'on préfère ne pas s'y attarder. Quoi de plus simple en effet que l'intuition « que j'existe »... Seul un idiot pourrait s'en étonner. Or, cette intuition est d'ordre purement intellectuelle, et d'elle se conclut nécessairement « de certaines choses connues avec certitude ». Cette opération s'élabore comme une longue chaîne dont nous parcourons dans l'ordre tous les maillons, vérifiant que la chaîne tient bon⁴. Non seulement ces actes sont les plus à même de nous guider en toute sécurité vers la vérité, en outre ils attestent et confirment l'autonomie de la pensée. Il est intéressant de remarquer que cette autonomie s'affirme donc avant tout sous le signe de la prévention et de la prudence : éviter l'erreur ou l'errance, les pièges

³ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre Quatrième, Chapitres VII & VIII, I, Paris, Pléiade, t. I, p. 426–438.

⁴ Cf. P. Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Folio, 2000, p. 457.

et les chemins qui ne mènent nulle part, grâce à une forme de connaissance certaine « qui résulte de l'immédiateté de l'acte intellectuel et de la simplicité de son objet »⁵. Cette connaissance ne dépend de rien en dehors du pouvoir même de ma pensée : c'est en elle et par elle que j'ai accès aux choses simples, et c'est aussi par elle que j'en déduis les chaînes et séries qui me conduisent vers la vérité, ou du moins entraînent mon esprit à se « repaître de vérité », à éviter de prendre pour vrai ce qui ne l'est peut-être pas, bref à ne pas se laisser duper. L'autonomie est donc un peu celle d'un penseur privé qui refuse d'accepter certaines évidences sans en avoir lui-même évalué la valeur. C'est ce que lui offre la méthode : un « étalon de certitude grâce auquel il pourra "tester" les opinions et les raisonnements qui se donnent pour vrais alors qu'ils ne le sont peut-être pas »⁶.

C'est au demeurant cette autonomie, on le sait, que critiquera Pascal, refusant de croire en l'existence d'une intuition intellectuelle. C'est le cœur qui sent les principes : la raison dépend de ce qu'il sent pour déployer sa chaîne et d'en déduire ses « propositions ». La pensée se voit privée de son autonomie⁷. « Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies » (*ibid.*).

La nouvelle science s'inaugure dès ses principes par « l'imposition » du dualisme entre corps et esprit. Dans la première règle des *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes explique qu'une fausse science a été établie sur une confusion avec les arts. Ceux-ci exigent exercice et disposition du corps – la science en revanche est de l'ordre de l'esprit. Partant dès lors de l'habitude selon laquelle une ressemblance découverte entre deux choses nous induit à leur attribuer les mêmes qualités, on a fini par projeter sur les sciences des qualités réservées aux arts. Au niveau des arts règne l'exclusivité : « ce ne sont pas les mains d'un même homme qui peuvent s'accoutumer à cultiver les champs et à jouer de la cithare » (FA I, 77). Et on a cru qu'il en était de même pour la science, « en les distinguant l'une et l'autre à raison de la diversité de leurs objets » (FA I, 77). Ainsi cette confusion entre art et science repose sur celle entre corps et esprit.

⁵ P. Guenancia, *op. cit.*, p. 458.

⁶ P. Guenancia, *op. cit.*, p. 459.

⁷ Pascal: « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... » *Pensées*, fr. 101, Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. Le Guern, t. II, Paris, Pléiade, 2000, p. 573.

On a pris pour modèle des pratiques réservées au corps pour développer celles réservées à l'esprit. Un peu comme si on excluait la possibilité qu'un joueur d'échec puisse être grand philosophe sous prétexte qu'un grand cycliste ne puisse devenir champion de boxe. Mais en outre, ce paradigme de la pratique des arts, basée sur une étroite et exclusive connivence entre le sujet et son objet de prédilection (cithare, gant de boxe, charrue) a influé sur l'idée qu'on s'est faite des sciences « en les distinguant l'une de l'autre à raison de la diversité de leurs objets » (FA I, 77). Ou cette confusion a généré aussi l'idée d'une science soumise à l'objet et ne se déployant qu'à l'issue d'une étroite affinité et d'un procédé d'accoutumance, d'expérience, etc. avec lui. Descartes, on le sait, veut inverser le rapport. La connaissance ne s'acquiert pas progressivement en raison de nos approches et de l'accumulation d'expériences avec l'objet de nos études : cet objet est lui-même soumis à un ordre et des règles qui en constitueront l'objectivité⁸. Ces règles déterminent les conditions du « connaissable », et soumettent toute science à un système qui transcende la particularité et en garantit donc l'universalité. Cette universalité repose bien entendu sur le caractère universel et unique de « l'humaine sagesse ». Et celle-ci, à l'image du soleil et de ses rayons, est *simple* : « elle demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changements de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire » (FA I, 78).

Le simple et la métaphysique

Rien de plus efficace face à un imposteur, voire un malin génie, que de faire semblant de ne pas comprendre ce qu'il dit. Bref, se faire passer pour un idiot. N'est-ce pas la tactique adoptée dans la première méditation ? Assuré de son repos et de sa paisible solitude, et seulement après avoir attendu qu'il eût atteint « un âge qui fût si mûr que je ne pusse espérer d'autre après lui » (FA II, 404), le penseur privé peut entreprendre « avec liberté » son projet de s'abstenir de donner créances aux choses que nous ne connaissons pas bien. Il joue à l'ignorant et écarte les idées toutes faites que le penseur public prend pour des évidences. Ce dessein fait bien entendu échos au premier précepte posé dans le

⁸ Cf. à ce sujet l'étude classique de J-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), Paris, Vrin, 2002.

Discours de la Méthode : « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (FA I, 586). Avant même d'étendre le domaine du vrai, l'esprit doit d'abord apprendre à se débarrasser du faux. Et à cet effet, il envisage avant tout de détraquer les principes sur lesquels les anciennes opinions s'étaient étayées.

Ainsi, ce penseur privé, qui ne se laisse pas duper et joue à faire l'idiot, se distingue et se délimite de tous ceux qui, en tant que vrais naïfs, sont trop crédules et « manquent d'esprit et de soupçon ». Eux, ayant reçu en leur créance bon nombre d'idées aussi bien vraies que fausses, n'ont pas la lucidité de faire le tri et sont ignorants au sens qu'ils ne craignent pas d'être trompés. Le penseur privé est donc en faux idiot, qui loin d'être crédule et naïf, refuse en un premier temps et pour des raisons de tactiques, de croire en quelque chose. Si à cet étape il revendique *ne croire en rien*, ce n'est pas du haut d'un sentiment de supériorité intellectuelle, mais afin de ne pas se fier à ce qui l'a au moins une fois trompé. Il fait donc semblant d'être naïf afin d'éviter d'être un vrai ignorant. Et en cela il se distingue des autres, il se particularise. Il n'est pas fou... contrairement à ces insensés dont le cerveau est troublé et leur fait croire être des cruches ou même ne pas avoir de corps.

Eux se laissent tromper, alors que le penseur privé emploie tous ses « soins » à se tromper lui-même, feignant que toutes les pensées qui lui passent par l'esprit sont « fausses et imaginaires » (FA II, 412).

C'est ainsi qu'il cherche à contrer et à neutraliser l'imposture du génie qui « non moins rusé et trompeur que puissant » a « employé toute son industrie à me tromper » (FA II, 412). Le cogito est donc, on le sait, le fruit d'une auto-défense comme auto-défiance, refusant de recevoir en sa créance quelque fausseté, afin de déjouer les ruses de « ce grand trompeur » qui, tout puissant qu'il soit, « ne pourra jamais rien imposer ». Et on sait fort bien, peut-être même d'expérience propre, que ce dessein est pénible et laborieux, tant l'engourdissement et l'oisiveté nous rappellent à la vie ordinaire.

La pratique du doute vise donc avant tout à se persuader que les idées sont fausses, que ma mémoire est pleine de mensonges, qu'un trompeur puissant « emploie son industrie à me tromper », tout et cela sous l'adage que mieux vaut s'avouer ne savoir rien qu'un semblant de quelque chose.

Et comme je l'ai signalé à l'instant, rien de plus efficace fasse à telle puissant imposteur que de se faire passer pour un innocent, un ignorant, un idiot. Toutes ses pensées fausses, ces mensonges et tromperies ne prennent pas racine, elles passent et glissent hors d'une conscience que rien ne peut corrompre. Cette conscience n'est pas complice. *Elle reste hors d'atteinte*, simple et pure, pour ne revendiquer qu'une seule vérité dont la simplicité a embarrassé bien plus d'un commentateur zélé et scrupuleux : *que pour penser il faut être*.

Or, outre sa simplicité, cette pensée a ceci de particulier qu'elle singularise celui qui la pense, puisque contrairement aux autres vérités, elle repose sur une pensée réflexive directe qui ne peut en aucune façon, aussi longtemps qu'elle se pense, se rapporter à autre chose qu'à soi-même. Son existence même reste indissociable de l'effectuation de cet acte pur et simple par lequel s'atteste l'identité entre être et penser. Cette simplicité est idiote au sens d'unique, strictement individuée, indissoluble en tant qu'acte : il ne s'agit pas de l'unicité d'une chose saisie par la pensée, mais d'une pensée qui en se saisissant, s'atteste comme quelque chose d'unique et d'inaliénable. C'est de cette simplicité que toute pensée des choses s'esquisse et se déploie. C'est en elle qu'elle s'enracine sans se dissoudre en une juxtaposition d'idées. Dans l'article 9 de la première partie des *Principes de la philosophie*, Descartes explique « ce que c'est que penser », c'est-à-dire : « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (FA III, 95). Du fait même de marcher, de voir, de me gratter le nez, je ne puis inférer que j'existe. Car, dit Descartes, il se peut très bien qu'au fond je ne marche pas, *mais je ne fais que penser que je marche...* C'est cette pensée qui est infaillible, non pas l'action dont elle est l'appréhension immédiate. Dans cette pensée et seulement en elle, dirait Sartre, être et apparaître coïncident⁹.

Le monde de l'expérience

Qu'en est-il de l'idiot dans le monde de l'expérience et des idées confuses ?

Ces idées, rappelons-le, ne sont pas confuses par privation de clarté, mais par la nature propre de leur mode de manifestation (si je puis une fois de plus me permettre cet anachronisme). Cette forme confuse de penser, on le sait, pro-

⁹ J-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 25.

vient et dépend « de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps (*ab unione et permixtione mentis cum corpore*) » (FA II, 492). Et la « nature » m'enseigne par exemple que je sens une douleur, et non que j'en prendrais connaissance par le seul entendement. Mes sentiments ne m'avertissent pas de l'un ou l'autre besoin du corps, ils « sont » ce corps en tant qu'il a des besoins « composant un seul tout avec lui » (FA II, 492). Ces sentiments, ou idées confuses, outre leur fonction bio-fonctionnelle, me persuadent de la présence et *de l'existence des choses*, et ne m'enseigne pas sur leur essence. Ils m'incitent à fuir les choses qui me font mal et à poursuivre celles qui me font du bien, sans même que mon esprit ait pris le temps de soigneusement examiner la nature. « Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là » (FA II, 495). Au contraire, les idées confuses n'ont été « mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisible (*commoda vel incommoda*) au composé dont il est partie » (FA II, 495). Et ces idées, même si dans le cadre de leur fonction, peuvent me paraître assez claires et distinctes (*satis clarae et distinctae*), elles ne peuvent rien m'enseigner que de fort obscure ou confus quant aux essences de ces corps hors de moi.

On peut dire en général qu'une des fonctions principales des sentiments est justement celui de la *persuasion* et « créance » : il faut donc accomplir tout une analyse méticuleuse afin d'examiner de quelle manière je puis en « tirer des preuves de l'existence des choses ». Je cherche un argument qui « conclue avec nécessité l'existence de quelques corps » (FA II, 483). Car le problème est que, grâce à, ou à cause de l'union, je ne peux jamais être séparé de mon corps. Je ressens une douleur comme provenant de mon propre pied, et non pas de celui d'autrui. Dans une belle formule, Descartes écrit : « je ressentais *en lui et pour lui* tous mes appétits et toutes mes affections » (FA II, 485). Les sentiments de plaisir et de douleur, je les ressens dans les parties de mon corps « et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés » (FA II, 485).

Or, à partir de ce que je ressens « en lui et pour lui », des jugements se forment « en moi et sans moi » (comme aurait dit Malebranche) concernant la nature même des choses qui m'affectent. Et ces jugements ont une tendance à établir un lien entre choses sans aucune affinité. Il n'y a en effet aucune affinité entre telle « émotion de l'estomac » et le désir de manger, pas plus qu'entre telle sensation et l'objet qui en est la cause. De ces rapports pressentis, je ne puis rendre aucune raison, sinon que « la nature me l'enseigne de la sorte » (FA II, 485). Cette nature

m'incite à croire qu'un rapport existe entre choses qui n'en ont aucun, comme entre mes sentiments et les besoins de mon corps. Alors que je puis concevoir distinctement que mon âme, « par laquelle je suis ce que je suis » est véritablement distincte de mon corps. Entre une chose qui pense et non étendue, et une chose étendue qui ne pense pas, aucun rapport n'existe. Autrement dit, je ne puis avoir d'idée confuse, ou de sentiment de cette différence de nature en tant que telle. Au contraire, la nature m'enseigne qu'entre corps et âme, il y a union et affinité.

Mais vu cette tension, toute tentative de suivre les jugements qui se forment aux creux de mes sentiments et cherchant à établir une certitude concernant l'existence des choses, est à l'origine de bon nombre d'erreurs. On connaît bien entendu la nature de ses erreurs, répertoriées dans la *Sixième Méditation* et qui sont le fait d'une coutume de juger « inconsidérément » des choses. Même si ce que la nature m'enseigne contient nonobstant quelque vérité, liées à ma nature de « composé ». Une d'elle est celle que mon corps, « ou plutôt moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme, peut recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'entourent » (FA II, 493). Bref, je ne puis qu'indirectement être certain d'être affecté par des choses extérieures à « moi » : de cette extériorité, je ne puis avoir de sentiment.

Je sais par idée claire et distincte que mon corps est étendu, par sentiment qu'il est affecté par d'autres corps : il s'agit là une fois de plus de deux domaines mutuellement exclusifs que seul la nature ou Dieu, par « institution » met en rapport¹⁰.

Erreurs et admiration

Puisque je ne puis être séparé de mon corps, c'est au sein même de l'union que les erreurs provoquées par quelconque dérèglement du corps se fera sentir. Les sentiments occasionnés dans telle circonstance induiront en erreur mon jugement « naturel » (Malebranche) et m'inciteront par exemple à boire, là où ma maladie me le déconseille, ou à attribuer une douleur à un membre qui a été amputé. Ce qui se passe dans le corps est institué de telle façon à ne se manifester que sous le régime de l'expérience : et celle-ci n'a accès au corps que par les effets qu'il fait subir à l'âme. Il se peut donc qu'au sein de la chaîne causale

¹⁰ À ce sujet, voir les analyses de P. Guenancia, *Lire Descartes, op. cit.*, p. 320 sq.

à l'origine de tel ou tel sentiment, un maillon manque : mais je ne m'en aperçois toujours que trop tard. Je ne me sens pas bien. J'ai le gosier sec, donc je bois. Mais à force de boire, mon état s'aggrave. Ou – fidèle au précepte que ce qui a bon goût est bon pour le corps – je mange un morceau de viande contenant une petite quantité de poison. Ces exemples ne remettent bien sûr pas en cause le principe même institué par la nature : ils permettent même certaines actions illicites à des personnes mal intentionnées. Mais surtout, ils attestent une fois de plus que du fait même de l'union et des sentiments, je n'ai pas d'accès directe aux mécanismes nerveux et intestinaux qui en sont à l'origine. Le fait même de n'en sentir que les effets nous en dissimule les causes.

Descartes donne un bel exemple lié au sentiment de douleur. « Car s'il y a quelque cause qui excite, non plus dans le pied mais en quelque une des parties du nerf qui est tendu depuis le pied jusqu'au cerveau, ou même dans le cerveau, le même mouvement qui se fait ordinairement quand le pied est mal disposé, on sentira de la douleur comme si elle était dans le pied, et le sens sera naturellement trompé » (FA II, 502).

Tous les mouvements des nerfs aboutissent dans le cerveau occasionnant tel ou tel sentiment. Chaque mouvement particulier dans ce cerveau fait naître un même sentiment dans l'esprit. Il est donc possible que par quelque court-circuit, un mouvement supposé évoquer tel sentiment précis s'est produit dans le cerveau sans être l'aboutissement des mouvements des nerfs. Je sens une douleur, et je l'attribue à mon pied qui lui n'a rien. Il n'y a pas de quoi paniquer, rassure Descartes, puisque grâce à Dieu, « ce sentiment étant beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied, que par une autre qui soit ailleurs, il est bien plus raisonnable qu'il porte à l'esprit la douleur du pied que celle d'aucune autre partie » (FA II, 503). Imaginez en effet la confusion si, de règle générale, une douleur au pied était en vérité causée par un ulcère à l'estomac, ou un mal au ventre par une blessure au genou. Le corps ne trompe donc que lorsqu'il n'est pas bien « disposé ».

En outre, il n'y a pas lieu d'adopter face aux sentiments une attitude intellectuelle : celle-ci en suscitant la méfiance face à la nature, ne ferait qu'augmenter la confusion et une forme de bêtise que Descartes appelle un esprit malsain¹¹.

¹¹ Cf. lettre à Hyperaspistes, Août 1641 (FA II, 359).

Comment se délivrer de ces soupçons ? Descartes conseillait à Elisabeth de ne pas trop encombrer son esprit de questions d'ordre métaphysique, et de regarder passer les oiseaux... certes, mais encore faut-il les voir, avoir la vue bonne, i.e. les remarquer. Car aussi bien mes pensées, que mes sentiments nous dissimulent les choses. Comment acquérir au niveau des sentiments cette pureté et simplicité de l'idiot ? Vu que nos jugements se laissent emporter par les besoins, les désirs, les appétits et sentiments issus de l'union, qui déforment l'apparence des choses en faveur de ce que l'on ressent, seul un « sentiment » directe du corps comme chose indépendante de l'esprit ou comme automate permettrait de nous « réveiller » de ce rêve en plein jour.

Descartes n'en parle pas explicitement en ces termes : mais qu'est-ce donc l'admiration, sinon une stupeur qu'impose le corps à l'esprit avant même que celui-ci ait pu en saisir le « sens », c'est-à-dire d'en avoir ressenti l'effet sous forme de sentiment. L'admiration instaure « en moi sans moi » par ce qui n'est pas encore un sentiment, une réalité que je ne puis appréhender que par le biais d'idées claires et distinctes : c'est-à-dire un corps qui n'a aucune « affinité » avec ce que mes sentiments et passions me font penser de lui et des choses qui le touchent.

L'admiration, dit Descartes dans l'article 70 du *Traité des passions*, est une « subite surprise de l'âme » (FA III, 1006) : elle est comme une écharde dans le cours immuable de nos sentiments, une sorte de césure qui, par l'état de suspension dans lequel elle propulse l'esprit, fait apparaître un objet comme pour la première fois et nous le fait juger comme un « être nouveau » (FA III, 998) : nous le saisissons avant même de savoir ou de juger s'il est « convenable ou s'il ne l'est pas ». Pour un bref instant, l'esprit semble comme arraché au « lien sacré » qui le relie à son corps, et sans même s'élever à la faculté intellectuelle, celle qui pense indépendamment du corps ; il encaisse de plein fouet le tumulte des esprits animaux qui s'agitent dans son cerveau, mais il est comme privé de cette forme qu'est l'idée vécue du sentiment particulier.

Cette sorte de stupeur momentanée laisse l'esprit comme dans un état d'hébété et d'idiotie. L'âme est comme immobilisée suite à « l'arrivement subit et inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits » (FA III, 1007). Elle reste sans réaction, puisque le corps même est comme paralysé : les esprits fuient, suite à cette impression « avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est pour l'y fortifier et conserver » et par là ils filent vers les muscles « qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont » : ce qui

fait que le corps reste immobile « comme une statue ». Et de là à « l'étonnement », il n'y a qu'un pas : cette immobilité oblige l'âme à fixer cet aspect de l'objet qui a frappé ses nerfs (« et qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la première face »), un peu comme si ma perception sous le coup de l'admiration était réduite à la saisie d'une seule « *Abschattung* ».

Mais surtout, ce hiatus, pour un bref instant, extrait l'âme à son inclination naturelle à percevoir et appréhender les choses en fonction de leur convenance avec les besoins corporels. Car l'admiration, dit Descartes, a ceci de particulier « qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang [...] Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps... » (FA III, 1006–1007). Ainsi, l'admiration nous fixe sur la présence d'un objet avant même que nous « connaissions » si celui-ci « nous est convenable ou s'il ne l'est pas » (FA III, 998–999). C'est la raison pour laquelle Descartes la dénombre comme la première des passions. Sans elle, sans cette capacité qu'aurait l'esprit de sortir du réseau des sentiments et de ce que l'union avec son corps lui dicte, jamais il ne serait en mesure d'être surpris par un objet « rare », c'est-à-dire, dont la représentation n'est elle-même pas investie par mes besoins, mes appétits ou désirs. Bref, un oiseau qui passe, la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, etc. : représentations qui ne sont ni claires et ni distinctes, et dont la « confusion » ne sert pas mes besoins. Mais afin que de telles choses qui selon Descartes « ne requièrent aucune attention » puissent susciter mon attention, il faut d'abord que d'une certaine manière, « elles me surprennent ». Ce n'est qu'une fois pris par l'admiration que mon esprit pourra « se persuader qu'il ne pense à rien ».

Pour Spinoza cette consigne de se persuader de ne penser à rien doit paraître fort vaine. Rappelons que selon lui, une impression physique ou corporelle (*affectio*) n'est pas simple, mais intérieurement divisée ou ramifiée. Elle représente la complexité des individus à partir de laquelle l'individu qu'est le corps est constitué. Chaque affection apparaît à l'esprit sous la forme d'une idée. Lorsque cette idée représente les choses extérieures, Spinoza parle d'une image (*Ethica* II, 17, sc.). Eh bien, cette idée implique – « *involvere* », c'est-à-dire contenir (au sens d'envelopper) et signifier (dans le sens d'impliquer, avoir comme effet, conséquence) – la nature du corps humain et en même temps la nature

du corps extérieur (*Ethica* II, 16)¹². Une idée a donc un double ancrage : elle contient, enveloppe ou implique une référence à l'objet, ainsi qu'une référence et une indication sur la nature de notre corps. C'est donc parce que notre perception des choses extérieures a un double ancrage, que nous sommes souvent induits en erreur et que nous estimons qu'une chose est belle ou laide sans se douter que notre jugement a été déterminé par l'état dans lequel le corps était au moment de la perception. Cela nous fait penser à la notion d'impression telle que l'a décrite Proust : elle a deux faces : « À demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-mêmes par une autre moitié que seul nous pourrions connaître »¹³. Bref, chaque idée sensorielle (image) est l'expression d'une *différence interne*. Mais cette différence est impliquée, enveloppée dans l'idée, et n'est donc jamais explicitement donnée, parce que la fonction de ces idées est de nature pratique plutôt que cognitive (réflexive). C'est pourquoi chaque idée est aussi immédiatement enchaînée dans une *concatenatio* d'autres idées qui suit la série des impressions corporelles : dans cette capacité qu'ont une impression (*affectio*) et une image de former des enchaînements réside précisément la *potentia agendi* du corps. Et cette concaténation diffère d'une personne à l'autre : quand un soldat voit la trace d'un cheval, il pense à un cavalier, et de cette pensée là il passe à celle de la guerre, etc. Mais lorsqu'un paysan perçoit une telle trace, il passera de l'idée de cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc. : « et ainsi chacun, selon qu'il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d'une même pensée à telle ou telle autre » (II, 18, sc).

Mais avoir une image dont la forme de présence elle-même diffère de cette différence interne poussée et articulée par le conatus, cela Spinoza n'en rendra pas compte. Puisque chez lui, l'admiration est d'emblée l'expression de « l'imagination d'un objet sur laquelle l'esprit reste fixé » (*Ethica*, III, déf. des affects, IV), il se refuse de penser une forme de présence à l'objet désinvesti du conatus. Or, c'est exactement cela que Descartes introduit et décrit comme étant l'enjeu de l'admiration. Elle incarne et accomplit un désintéressement, mais pas celui d'un spectateur distant et hors d'atteinte, mais d'un esprit surpris au sein même de son union avec le corps, et submergé par un tapage cérébral qui ne se réinscrit pas immédiatement dans le registres des sentiments et des passions. Ce

¹² « Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum à corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani, & simul naturam corporis externi ».

¹³ Cité par G. Deleuze, *Proust et le signes*, Paris, PUF, 1998, p. 37.

tumulte lui manifeste le corps en tant que tel : et cette manifestation sous forme de hiatus, arrache pour un bref instant l'esprit aux besoins et expériences corporelles instituées par la nature.

Comme le décrit fort bien Pierre Guenancia dans un texte admirable sur l'admiration chez Descartes, l'admiration va à « contresens du conatus », des « mouvements vitaux » ou des « efforts pour persévérer dans son être ». « C'est l'arrêt, l'attitude suspensive qui est la disposition fondamentale de l'homme »¹⁴.

Conclusion

Se persuader de ne penser à rien est une injonction plutôt ambiguë, voire paradoxale, puisque cette persuasion est elle-même une pensée. Mais justement pour Descartes, penser à rien est justement un exercice de la pensée visant à se débarrasser d'idées encombrantes qui compliquent et perturbent notre vision des choses. Pour marcher avec assurance en cette vie, il faut qu'à chaque situation on puisse juger de la valeur des choses avec un esprit sain et serein. Cette sérénité est celle d'un esprit simple. Non pas au sens de benêt ou attardé, mais au sens d'unique, sans double, singulier¹⁵. Cet esprit est innocent et pur, parce que sa lucidité ne se confond pas avec quelconque intériorité ou intimité.

J'ai tenté de suggérer en quoi cette simplicité est au cœur de la méthode de penser que développe Descartes, et dont l'enjeu est à chaque fois d'atteindre une simplicité inaugurale, celle d'une pensée qui arrive enfin à se persuader de ne penser à rien, ou de ne croire en rien.

Or cette simplicité, comme j'ai tenté de l'expliquer, s'effectue de deux manières : par stratégie volontaire, qui est celle du doute. Ou par une passion qui justement libère la volonté. Admiration est ce hiatus, cet *espace d'un instant* créant une sorte de vacuum au sein duquel la volonté est supposée s'affirmer comme libre, et non comme articulation d'un désir ou d'une force vitale

¹⁴ Pierre Guenancia, « L'admiration, première passion de l'âme », in: *Descartes, Chemin faisant*, Paris, Encre marine, 2010, p. 203.

¹⁵ Pour définir l'idiotie, Clément Rosset renvoyait à l'origine grecque du mot *idiôtès* : « idiot, signifie simple, particulier, unique [...]. Toute chose, toute personne sont ainsi idiotes dès lors qu'elles n'existent qu'en elles-mêmes » (Rosset : *Le réel, traité de l'idiotie*, Paris, Minuit, 1977, « reprise » 2004, p. 42–43).

ou même d'une idée. En cela les deux extrêmes se touchent : le doute repose sur une volonté libre que l'admiration dégage de l'union de l'âme et du corps. C'est justement dans cette volonté et les connaissances qu'elle peut librement déployer que réside la force de l'âme, et son autonomie. Mais c'est grâce à l'admiration, première des passions, que l'esprit arrive parfois à se laisser surprendre par des choses qui lui révèlent avoir une « essence » dont la nature n'est elle-même pas l'expression d'un effort à persévérer en son être.

On se souvient que pour Nicolas Malebranche l'idée même de ne « penser à rien » n'était qu'une illusion. Alors qu'on croit ne penser à rien, on est plein de *l'idée de l'être*, et on ne saurait en outre subsister un seul instant sans y penser¹⁶. Or pour Descartes cette « subsistance » n'est pas garantie ni perpétrée par la pensée. S'il invoque l'idée d'une création continuée au-delà de la pensée, c'est parce que dans sa simplicité et pureté originelle, toute pensée ne contient *rien* en dehors de sa propre simplicité. Evanescant, mais en même temps inexpugnable, le cogito.

¹⁶ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 354.