



## Le paradigme cartésien de la métaphysique

Jean-Luc Marion

Volume 53, numéro 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401127ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401127ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Marion, J.-L. (1997). Le paradigme cartésien de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 785–791. <https://doi.org/10.7202/401127ar>

# LE PARADIGME CARTÉSIEN DE LA MÉTAPHYSIQUE

Jean-Luc MARION

*RÉSUMÉ* : Longtemps, on a tenu pour assuré que l'esprit « cartésien » demandait de renoncer à la métaphysica, prise au sens plénier et supposé aristotélicien, au profit d'une pure et simple « théorie de la connaissance ». Aujourd'hui, il est devenu possible, donc aussi nécessaire, de reconstituer jusque chez Descartes une métaphysique au sens plein. C'est ainsi que nous avons pu dégager les trois dimensions de la métaphysique cartésienne. Si Descartes surgit sans cesse comme un mythe, sans doute est-ce parce que, plus profondément et secrètement il reste, comme penseur, l'un des grands livres où se lit notre histoire et où elle se prévoit encore.

*SUMMARY* : It has long been taken for granted that the "Cartesian" spirit required that one give up metaphysica, understood in its full, supposedly Aristotelian, sense, in favor of a pure and simple "theory of knowledge". Today, it has become possible, necessary therefore as well, to rebuild even as far as Descartes a metaphysics in the full sense. Hence it is that we have been able to bring out three dimensions of Cartesian metaphysics. If Descartes ceaselessly emerges as a myth, it is doubtless because, more profoundly and secretly he remains, as thinker, one of the great books wherein our history may be read and still be foreseen.

---

## I

Il ne va absolument pas de soi que nous puissions célébrer Descartes, à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance, encore moins Descartes métaphysicien. Lorsqu'en 1751, un siècle et un an après sa mort, d'Alembert dressa un bilan de sa pensée dans *Le Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, s'il reconnut que « [...] les mathématiques [...] font néanmoins aujourd'hui la partie la plus solide et la moins contestée de sa gloire », il disqualifiait déjà sévèrement sa « philosophie » à l'aune de la physique de Newton, mais surtout sa métaphysique — qu'il ne justifiait que par une tactique homéopathique : « [...] quand les opinions absurdes sont invétérées, on est quelquefois forcé, pour désabuser le genre humain, des les remplacer par d'autres erreurs, lorsqu'on ne peut mieux faire ». Et, avec Descartes, c'était guère plus que le doute contre les « préjugés » que l'on validait, et rien de moins que la métaphysique elle-même que l'on récusait : « Je ne doute point que ce titre [de *métaphysicien*] ne

soit bientôt une injure pour nos bons esprits ». Bref, Descartes doit nous éloigner de Descartes, et sa méthode, nous protéger de sa métaphysique. « Respectons toujours Descartes ; mais abandonnons sans peine des opinions qu'il eût combattues lui-même un siècle plus tard »<sup>1</sup>. En fait, l'infidélité aux thèses métaphysiques s'autorisant du fidèle respect pour la figure mythique, telle avait déjà été l'attitude des plus grands successeurs de Descartes : bien avant d'Alembert, Spinoza, Malebranche et Leibniz avaient honoré l'homme pour mieux renverser (ou seulement inverser) sa métaphysique. Tel paraît bien le premier paradoxe de la métaphysique cartésienne : on en salue l'auteur comme un « héros » de la pensée (Hegel), comme « le seul » (Husserl) qui importe à notre temps, mais pour aussitôt en récuser les thèses sous des prétextes contradictoires. Ainsi réduit-on l'inauguration métaphysique de Descartes à un mythe, tantôt vide et donc consensuel sous le nom d'« esprit cartésien », tantôt plus identitaire et exclusif sous l'étiquette d'une prétendue « philosophie française »<sup>2</sup>. Il se pourrait ainsi que l'on vulgarise le mythe cartésien (et l'on ne cesse de le faire), que pour se dispenser d'affronter sérieusement la pensée de Descartes, et en elle, son centre, la métaphysique.

Mais ce premier paradoxe en révèle un autre, qui le contredit. Alors qu'à l'époque des congrès cartésiens de 1937 (Sorbonne) et même de 1955 (Royaumont), les études cartésiennes restaient, malgré de brillantes exceptions, essentiellement une affaire française et francophone, depuis plus de deux décennies, leur situation a radicalement changé, selon deux évolutions au moins. — D'abord dans le monde anglophone : longtemps Descartes et surtout sa métaphysique n'intervenaient dans les différents courants de ce que l'ignorance continentale elle-même n'ose plus qualifier aujourd'hui du titre de « philosophie analytique », que comme un repoussoir — un exemple de dogmatisme, dont on critiquait de loin et sans toujours bien y regarder, l'innéisme, l'interprétation mécaniste du corps, l'idéalisme de l'*ego*, etc. Peu à peu cependant, et ne fût-ce d'abord que pour y dénoncer des *logical flaws*, on en vint à considérer les arguments cartésiens comme des matériaux privilégiés pour formuler en leurs lieux et places autant de propositions bien (mieux) construites et d'arguments (enfin) concluants. Mais à force d'ainsi corriger Descartes, on finit par le lire, le reconnaître et même parfois le confirmer. Une véritable école analytique d'interprétation de Descartes a pris ainsi son essor, scandée par les travaux de E. Curley, W. Doney, H. Frankfurt, D. Garber, A. Kenny, R. Watson (élève de R. Popkin), B. Williams, M. Wilson, et tant d'autres — au point que le monde cartésien s'exprime désormais presque autant en anglais qu'en français. — Une évolution parallèle est aussi intervenue chez les « continentaux ». Longtemps, et pour des raisons politiques évidentes, les interprètes de Descartes érigé en représentant par excellence de la philosophie « française », ont (à la suite de V. Cousin) ignoré ou combattu ce que les philosophes allemands avaient reconnu et retenu de l'auteur des *Meditationes*. En France, jusqu'à une époque récente, ne prenait-on ainsi guère au sérieux les analyses

1. D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, F. Picavet, éd., 1894<sup>1</sup>, 1984<sup>2</sup>, respectivement p. 96, 98, 105 et 110.

2. Sur cette double dérive, voir l'étude très documentée de F. AZOUVI, « Descartes », dans P. Nora, éd., *Les Lieux de mémoire*, t. III, *Les France*, Paris, 1992, p. 735-782.

cartésiennes de Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer ou Nietzsche, sauf parfois à les retourner agressivement contre Descartes, ce qui revenait à les neutraliser. Ce mur s'est effondré avec la réception, si profonde qu'elle devint presque une greffe, de Husserl et de Heidegger. L'un et l'autre proposent en effet une lecture radicale de la métaphysique cartésienne. Husserl assume Descartes explicitement, au point d'être venu revendiquer en février 1929 au cœur de la Sorbonne une filiation cartésienne pour la phénoménologie transcendante — non sans contester, évidemment, ce qu'il tenait encore pour des marques de dogmatisme incompatibles avec la réduction et avec le principe de donation : la substantialité de l'*ego*, les démonstrations de l'existence de Dieu, le recours à une preuve de l'existence du monde extérieur, bref rien de moins que la *metaphysica specialis* dans son entier. Heidegger fit lui aussi fond sur Descartes, mais d'abord pour y critiquer les assomptions métaphysiques censées grever la phénoménologie de Husserl : le même idéal de la *Mathesis universalis* entendue comme science certaine de l'objectité uniforme, la même méconnaissance de l'être-au-monde qu'obnubile l'étantité subsistante de la *res extensa*, le même dévoilement de la manière d'être propre au *Dasein*, rabattu sur la représentation. Mais réciproquement, cette critique investissait des thèmes cartésiens d'une nouvelle portée : ainsi l'*ego* comme parallèle du *Dasein*, donc au-delà de lui-même, ou la *Mathesis universalis* comme décision sur l'essence de la technique, etc. Ainsi était prise en vue la *metaphysica generalis* de Descartes. — La pertinence de ces deux lectures ne pouvait se discuter ; elles furent donc utilisées. Mais avec elles, les efforts d'autres phénoménologues (en particulier P. Ricœur, E. Lévinas, M. Henry) furent pris en considération par les interprètes spécialisés. — Ces deux traditions interprétatives, anglophone et allemande, aussi distinctes et parfois opposées qu'elles restent, ont profondément renouvelé, par universalisation, l'horizon de compréhension de la métaphysique cartésienne, resté trop longtemps marqué par le paradigme « spiritualiste » que lui avait imposé V. Cousin et ses nombreux successeurs.

## II

Comment esquisser, dans cet horizon élargi, un modèle de la métaphysique de Descartes ? Longtemps, on a tenu pour assuré que l'esprit « cartésien » demandait de renoncer à la *metaphysica*, prise au sens plénier et supposé aristotélicien, au profit d'une pure et simple « théorie de la connaissance », sans présupposé ontique ni ambition de fondation. Aux deux extrêmes du spectre philosophique, les néo-thomistes (Maritain, le premier Gilson, voire Heidegger et d'autres) et les néo-kantiens (P. Natortp, E. Cassirer, L. Liard, Husserl, L. Brunschwig, etc.) s'accordaient sur ce jugement, les premiers pour le déplorer, les derniers pour l'approuver. Aujourd'hui, une fois retracé le développement historique, plus complexe, du concept de *metaphysica* à partir de saint Thomas d'Aquin (travaux du dernier Gilson, de P. Aubenque, L. Honnefelder, E. Vollrath, A. Zimmermann et J.-F. Courtine), une fois surtout reconnue la validité de ce que Heidegger a défini sous le titre de constitution onto-théo-logique de la métaphysique, il est devenu possible, donc aussi nécessaire de reconstituer jusque

chez Descartes une métaphysique au sens plein. C'est ainsi que nous avons pu dégager les trois dimensions de la métaphysique cartésienne.

D'abord, une ontologie, que l'on peut certes qualifier de « grise », puisqu'elle ne s'avoue pas pour telle, mais qui dépasse une simple théorie de la connaissance en la surinvestissant. En effet, le grand texte inaugural et inachevé des *Regulae* renverse terme à terme l'entreprise d'Aristote de penser l'étant en tant qu'étant, pour lui substituer la pensée de l'étant en tant que connu, en tant qu'objet : l'ordre par rapport à l'esprit remplace l'ordre des genres et des espèces, l'essence/substance cède la primauté à la causalité, les catégories de l'étant disparaissent dans les natures simples de l'entendement, la hiérarchie des sciences distinguées selon les essences à connaître s'efface devant l'unification qu'opère la *sapientia humana*. Dès lors, s'impose une *Mathesis universalis* : elle constitue ses objets selon la mesure et surtout l'ordre, mais, du même coup, en définissant principiellement et universellement toute chose possible comme connaissable, donc comme objet plutôt que comme étant, voire sans référence à un être quelconque, cette science prend de fait et de droit le rang de la science aristotélicienne de l'étant en tant qu'étant. Et ce ne sera certes point un hasard que le terme même d'*ontologia* d'abord introduit par R. Goclenius en 1613, doive sa réception définitive à un cartésien, Clauberg, presque du vivant de Descartes (1647, 1660) et qu'il ne désigne pas d'abord la science de la substance ou du « quelque chose », mais bien celle du *cogitabile*<sup>3</sup>. En métaphysique, l'*ontologia* connaît, au sens strict, non l'étant, mais l'objet en tant que pensable. Descartes instaure ainsi, paradoxalement, l'*ontologia* contre la science de l'étant<sup>4</sup>.

Ensuite intervient une doctrine du premier fondement, une théologie donc, mais qui reste blanche, car toujours indécise entre l'étant fini et l'étant infini. On la repère dans la doctrine de la création des vérités éternelles (lettres de 1630, justement privilégiées par F. Alquié), qui reprend le problème médiéval classique de l'*analogia entis*. Bien que littéralement absente des *Meditationes* de 1641, elle impose de les lire selon l'articulation difficile du fini avec l'infini. Il s'agit en effet d'y déterminer le dernier fondement ou le premier principe, à l'occasion d'une polémique contre l'univocité épistémologique des savoirs humain et de Dieu, supposé géomètre et mathématicien (« le dieu toujours géométrise », Kepler, Galilée, etc.), ou supposé logicien (les identités logiques sont vraies, que Dieu les pense ou non : Suarez, Vasquez, etc.). À l'inverse, Descartes définit la divinité par la « puissance incompréhensible » ; il renvoie ainsi Dieu au-delà du champ de sa compréhension adéquate par l'entendement fini, tout en le retenant dans le domaine de la rationalité, puisque la puissance, même infinie, s'exerce encore comme une cause efficiente, donc suivant une rationalité privilégiée par l'épistémologie des *Regulae*. Ainsi Descartes maintient-il la thèse médiévale classique que Dieu ne se connaît que comme inconnu<sup>5</sup>.

3. J. CLAUBERG, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia...*, I, § 2-5, dans *Opera omnia Philosophica*, Amsterdam, 1691, t. II, p. 283.

4. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne*, Paris, 1975<sup>1</sup>, 1993<sup>3</sup>.

5. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, 1981<sup>1</sup>, 1991<sup>2</sup>.

Reste enfin à déterminer comment peuvent s'articuler l'ontologie et la théologie, le gris et le blanc. Nous avons supposé, à la suite de Heidegger, que la lumière incolore de la métaphysique cartésienne se décomposait au prisme de l'onto-théo-logie<sup>6</sup>. Mais, à l'encontre de Heidegger, nous avons cru découvrir que la métaphysique cartésienne ne se constituait pas selon une, mais deux constitutions enchevêtrées. D'abord une onto-théo-logie de la *cogitatio* : l'étant commun s'y définit comme un *cogitatum* et suppose donc que le cogite un étant suprême, assumant la fonction de *cogitatio [sui]* ; cette fonction revient évidemment à l'*ego fini* — qui, bien que fini, assure la primauté dans l'ordre de la connaissance, donc prétend justement au rang d'étant suprême (fini). Mais, à partir de la moitié de la *Meditatio III*, apparaît une autre onto-théo-logie, selon la cause : l'étant commun s'y définit comme un effet causé et donc l'étant suprême s'y désigne comme une *causa sui* ; l'étant suprême joue, cette fois, au bénéfice de l'infini, donc de Dieu. Cette dualité, étrange au vu du modèle heideggerien de l'onto-théo-logie, trouve pourtant maintes confirmations. Elle permet de comprendre, par exemple, comment Descartes peut admettre et concilier sans explication les deux termes dont l'antagonisme va pourtant déchirer tous les philosophes et théologiens de son siècle : l'évidence du libre arbitre humain et l'incontestable toute-puissance divine. Elle permet aussi de comprendre pourquoi Spinoza, Malebranche et Leibniz n'auront de cesse de transposer en Dieu la sagesse (ou *cogitatio [sui]*) et la puissance (ou *causa sui*) et pourquoi ils éprouveront tant de difficulté à les concilier. — Ainsi Descartes déploie-t-il une *metaphysica* au sens scolaire, puisqu'il élabore une *ontologia* et une théologie rationnelle, mais aussi une métaphysique au sens spéculatif de Heidegger, puisqu'il articule entre elles deux onto-théo-logies et assume le premier le concept de *causa sui* pour désigner le dernier fondement. Il faut donc en conclure qu'il se trouve aujourd'hui résolument inscrit dans l'histoire de la métaphysique, entre Aristote et Kant, et au même titre qu'eux.

### III

Cette nouvelle situation historique suffit-elle pourtant à rendre aujourd'hui décisive l'étude de la métaphysique cartésienne ? Permet-elle d'expliquer la référence constante qu'y fait la philosophie contemporaine ? Non, sans doute. Mais c'est précisément cette référence, sans cesse confirmée et élargie, qui permet de deviner le rôle singulier que joue la métaphysique de Descartes dans la pensée de notre siècle — non seulement une origine encore active, mais un champ théorique toujours fécond, dont les créneaux offrent leur espace à nombre de nos questions et de nos doctrines, non seulement un moment passé de l'histoire de la métaphysique, mais le site de la philosophie contemporaine. En effet, chacune des *Meditationes de prima Philosophia* peut se relire comme le lieu théorique d'une des interrogations essentielles de la pensée actuelle. — 1) La *Meditatio I* exerce le doute ; elle devient ainsi la matrice de la réduction phénoménologique de Husserl : la certitude revient à l'immanence des seuls vécus, par exclusion de toute transcendance, frappée de doute ; il ne faudrait

6. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris, 1986.

d'ailleurs pas opposer la réduction, comme permanente et définitive, au doute, supposé provisoire ; en effet, le doute transpose lui aussi définitivement les contenus transcendants en pures pensées, *in quantum modi cogitandi*, qui resteront toujours la norme de toute connaissance réelle : « [...] nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons, et par conséquent [...] nous n'en devons juger que suivant ces idées<sup>7</sup> ». — 2) La *Meditatio* II introduit l'argument *ego sum, ego existo*, habituellement et inexactement nommé le « *cogito* » ; son interprétation mobilise évidemment les ressources habituelles du formalisme logique (syllogisme, inférence), mais aussi celles de la pragmatique des actes de langage (J.L. Austin, J.R. Searle, J. Hintikka, etc.) ; cette tendance s'oppose d'ailleurs à la relecture de même « *cogito* » par Heidegger, qui le redouble selon l'essence de la représentation comme un « *cogito me cogitare [rem]* », en sorte de l'ériger en un moment essentiel de l'histoire de la métaphysique comme déploiement du nihilisme. — 3) Cette même *Meditatio* II ouvre surtout la question du statut de l'*ego* ; Husserl a pu le répéter comme un *Je* transcendantal, mais sa propre difficulté à maintenir cette transcendantalité face à la temporalité de l'impression originaire ou face à la chair rejaillit sur l'*ego* cartésien lui-même. Contrairement au diagnostic porté par Heidegger (qu'il s'agirait encore d'un étant subsistant et permanent), Merleau-Ponty a redoublé cet *ego* d'un « *cogito* tacite » et Sartre d'un « *cogito* pré-réflexif », Ricœur l'a compris comme « *cogito* blessé » et M. Henry l'a repensé selon l'auto-affection d'un *videre videor*. Et malgré sa critique massive, Heidegger lui-même reprend de l'*ego* et contre le *Je* husserlien une détermination fondamentale du *Dasein* — sa finitude. En sorte que la lancinante interrogation sur « ce qui vient après le sujet » pourrait, sans paradoxe, ne recevoir de réponse que de l'*ego* reconsidéré, c'est-à-dire libéré du titre de « sujet », que Descartes ne lui a d'ailleurs jamais assigné.

4) La *Meditatio* III déploie la finitude dans l'horizon de l'infini — « [...] *priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam meî ipsius*<sup>8</sup> ». Cette remontée du fini à l'infini n'a rien que de cohérent, tant d'un point de vue transcendantal que pour une analytique du *Dasein*, voire une pragmatique de la raison communicationnelle. Mais la question reste ouverte de la fonction et de l'identité de cet infini. Descartes hésite entre un pur horizon de l'*ego* (y compris au sens de la téléologie de Husserl) et un étant (en l'occurrence, Dieu). Mais cet étant lui-même peut aussi bien se nommer autrui, et Lévinas n'a pas hésité à reprendre l'*idea infiniti* au nom du visage et de l'éthique. Identifier l'infini entre ces trois hypothèses reste l'une des tâches prioritaires de la phénoménologie contemporaine. — 5) La *Meditatio* IV offre la même indécision lorsqu'elle spécifie l'infinité formelle du libre arbitre fini ; au-delà de la contradiction au moins pensable entre la *res cogitans* finie et l'infini de l'un de ses modes, on peut considérer ce primat de la volonté comme une anticipation du primat de la volonté bonne dans la raison pratique kantienne ou de la « volonté de puissance » nietzschéenne ; mais surtout comme une esquisse de la *vorlaufende Entschlossenheit* où le *Dasein* s'accomplit sur le mode le plus approprié.

7. Lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642 (AT III, 476, 8-11).

8. AT VII, 45, 28-30. Voir : « [...] *mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum* » (AT VII, 9, 15-17).

Comment concilier ces attestations d'indépendance infinie du fini avec la fonction que Descartes assigne constamment à la volonté — de porter l'image et la ressemblance de Dieu ? Ou se pourrait-il que la ressemblance avec Dieu consiste précisément dans une telle indépendance, même envers Dieu ? Cette tension prolonge la première contradiction d'une finitude infinie dans la *res cogitans*, mais il se pourrait qu'elle n'affecte pas moins notre crise du fondement, fini et infini à la fois, que l'entreprise de Descartes. — 6) La *Meditatio V* identifie l'essence des choses matérielles à leurs modèles mathématiques, construits selon les natures simples matérielles (étendue, figure et mouvement) ; au-delà de toutes les approximations de sa physique, Descartes d'abord confirme ainsi la réduction de l'étant au *cogitabile*, donc l'*ontologia* sans être de toute la métaphysique moderne, c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans l'histoire du nihilisme. Mais ensuite, il définit l'objet comme objet technique — pensable en tant que calculable, calculable en tant que pré-vu, pré-constitué, pro-duit (ou productible) par la méthode. Toute la méditation contemporaine de la technique, y compris Heidegger et Habermas, dépend de cette décision. — 7) La *Meditatio VI* tente de remonter de l'essence (technique) des objets ou choses matérielles à leur existence « hors de la pensée », suivant le fil conducteur de la causalité efficiente ; on sait que celle-ci excluant (depuis au moins la *Dioptrique IV*) toute similitude entre la cause et l'effet, Descartes doit choisir entre trois identités également assignables : Dieu directement, une faculté en moi inconnue de moi, ou les choses invisibles comme telles. L'immatérialisme de Berkeley et l'inconscient freudien valideront les deux solutions que Descartes croit pouvoir exclure ; quant à la troisième, qu'il croit ferme, elle aboutira à l'énigme de la chose-en-soi de Kant. Mais cette indécision même marque un durable « scandale de la philosophie » : soit parce que manque toujours une preuve de l'existence du monde (Kant), soit parce qu'on se croit tenu de la rechercher (Heidegger). Devant ce que R. Rorty a stigmatisé comme le miroir du monde, seule l'intentionnalité de Husserl a prétendu passer outre — vers les choses mêmes. Mais les actuels et prodigieux développements techniques de la production d'images jusqu'en une « réalité virtuelle » indiquent assez que la difficulté reste et croît — si le virtuel lui-même devient la réalité, alors la *res* disparaît ; notre monde ne disparaîtra pas pour autant, mais il se résumera éventuellement à une virtualité : la puissance recouvre l'acte au moment même où l'actualité s'empare exclusivement de l'être. Le nihilisme de la technique naît donc de la dernière des *Meditationes de prima Philosophia*.

Descartes ne relève pas de notre archéologie métaphysique — bien qu'il la détermine puissamment. Il garde encore, à demi déroulée sous nos yeux distraits, la carte de notre voyage, le site de nos apories et donc peut-être aussi l'idée claire et distincte de notre avenir. S'il surgit sans cesse comme un mythe, malléable suivant toutes les interprétations et revêtu de tous les contresens, sans doute est-ce parce que plus profondément et secrètement il reste, comme penseur, l'un des grands livres où se lit notre histoire et où elle se prévoit encore. Et, pour cette fois, le livre du monde coïncide avec le livre d'un auteur.