

LA LIBERTÉ : FONDEMENT DE LA QUÊTE DE LA CONNAISSANCE ET DE L'ACTION CHEZ DESCARTES

GLEROU Muller Simon

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

Lorsque Descartes inaugure les Temps modernes, son objectif décliné dès l'entame du *Discours de la méthode*, est de chercher à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en nos actions et marcher avec assurance en cette vie. Autrement dit, l'acquisition de la connaissance doit pouvoir éclairer l'action. Mais la quête de la connaissance et l'action trouvent elles-mêmes leur fondement en la liberté. Dans l'ordre de la connaissance, la liberté se traduit par le libre mouvement de la pensée dont le doute méthodique en est la matérialisation concrète. Aussi la liberté comme volonté est partie prenante dans le problème de l'erreur. Dans l'ordre de l'action, ayant trait à la morale, Descartes réfère la liberté d'une part à l'action de l'homme, du sujet pensant sur la substance étendue (nature géométrisée) et d'autre part à l'action de l'homme sur ses passions.

Mots-clés

Âme, Connaissance, Corps, Doute méthodique, Liberté d'indifférence, Liberté, Passions, Science.

INTRODUCTION

Le caractère délibérément révolutionnaire de la philosophie cartésienne en même temps que sa radicale nouveauté, trouve toute sa signification la plus claire et la plus haute dans sa conception de la liberté. Si cela est ainsi, c'est bien parce que la liberté n'est pas un thème de la philosophie de Descartes parmi tant d'autres, mais son fondement même. Dans la pensée cartésienne, les problèmes de la connaissance et de l'action, sont ordonnés autour du problème moral de la liberté. En tant que fondement de la philosophie, la liberté selon Descartes, se connaît sans preuve, et ce, par la seule expérience que nous en avons. Être libre c'est pouvoir donner son consentement ou ne le pas donner quand bon nous emble.

C'est dire que chez Descartes la question de l'existence de la liberté comme problème théorique ne se pose pas. Pour lui, la liberté est déjà une évidence, un fait attesté, une expérience qui se révèle d'elle-même. Il prouve la liberté par la pensée. Le fait que nous puissions mener une réflexion, conduire notre pensée, est déjà révélateur de notre liberté. Il y a donc une présence radicale de la liberté dans le sujet. « Je nomme généralement libre tout ce qui est volontaire » disait Descartes dans sa Lettre au père Mesland du 2 Mai 1644. Cela traduit que la liberté et la volonté sont synonymes. En effet, celui qui agit par le moyen de sa volonté est libre. En ce sens, un acte libre est celui que nous accomplissons volontairement. Cela est possible parce que la volonté est, selon Descartes, la faculté de se décider ou de choisir puisqu'elle « consiste en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) »¹. En tant que faculté de choisir, Descartes l'appelle aussi « le libre-arbitre » car dit-il « la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre »².

La liberté exprimée en termes de libre-arbitre donne à l'homme un pouvoir décisionnaire, celui de décider et de faire un choix. La liberté est donc interne à chaque individu. C'est la liberté personnelle ou la liberté intérieure inhérente à chaque individu. Une telle liberté place l'homme au-dessus de tout déterminisme (naturel, psychologique, social etc.) car elle suppose que l'homme peut se déterminer et se décider indépendamment des motifs et mobiles qui l'inclinent d'un côté plutôt que l'autre. Et cette liberté se déploie dans l'entreprise philosophique de Descartes, c'est pourquoi il convient de se demander : Comment la liberté se manifeste dans l'économie de la pensée philosophique de Descartes? La liberté conditionne-t-elle la recherche de la connaissance et l'action humaine? Quel est le statut (la place ou la fonction) de la liberté dans la philosophie de Descartes?

I.- LA LIBERTÉ AU FONDEMENT DE LA QUÊTE DE LA VÉRITÉ

Toute démarche de l'esprit présuppose déjà la liberté chez Descartes. Autrement exprimé, la liberté n'est rien d'autre que le mouvement de la pensée par elle-même. Elle n'est pas seulement un sentiment interne, c'est le mode par lequel mon esprit se met en marche. La première forme de la liberté est donc la liberté de l'esprit sans laquelle l'homme ne serait pas libre. Cette liberté se révèle comme la possibilité d'une pensée qui

cherche la vérité. Or chercher la vérité chez Descartes exige une remise en cause, voir un examen critique de toutes nos connaissances acquises.

A- Le doute méthodique comme acte de liberté

Chez Descartes, c'est la liberté qui conditionne l'activité métaphysique ou la recherche de la vérité. Ceci est rendu manifeste très clairement dans l'ouverture de la méditation première où est énoncée la nécessité d'abandonner toutes les opinions dont on a héritées, au moins une fois dans sa vie. Dans la première partie du Discours, Descartes parle également de se libérer des erreurs et des conceptions fausses qui entravent la lumière naturelle de la raison.

C'est dans cette optique que le doute intervient. Le doute est un « procédé issu du scepticisme antique qui est utilisé par Descartes dans les textes métaphysiques pour établir, précisément, à l'encontre des doctrines sceptiques anciennes et modernes, les vérités qui lui résistent »³. Il s'agit de renverser toute prétendue certitude de la connaissance en vue de fonder les sciences sur de bases solides et de ne plus avoir aucun doute sur ce que nous découvrirons après comme véritable. Le doute, tel qu'il se présente, chez Descartes, est une entreprise volontaire, c'est-à-dire un fruit de la liberté comme le signifiait Misrahi Colin en ces termes : « la première démarche de Descartes, c'est-à-dire le doute, comme geste critique, examen critique, nous met en présence de la liberté elle-même dans son opération »⁴. L'examen critique est un acte de liberté. Il est l'affirmation de la possibilité de juger par soi-même, c'est-à-dire le choix effectif et la mise en œuvre d'un jugement personnel et indépendant. En prenant la liberté de juger par soi-même, Descartes s'engage résolument et courageusement sur le chemin de la rupture volontariste avec la culture de son temps.

Le doute est donc la liberté de juger par soi-même du vrai et du faux. En tant que tel, il est l'examen critique destiné à faire table rase des superstitions, des dogmes et des préjugés dans la perspective d'une reconstruction de l'édifice entier du savoir. Dans le doute, la volonté se rend indépendante. Elle peut, par sa liberté, suspendre notre jugement et peut affirmer comme faux ce qui est seulement douteux. En ce sens, « toutes les fois qu'il nous plait, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre créance les choses que nous ne connaissons pas bien ».⁵ Dès lors, le propos de Descartes est explicitement de détruire l'ancien monde

pour laisser la place à la construction d'un nouveau qui vaille lui-même par sa vérité et par sa nouveauté.

Dans le Discours, Descartes affirme en ces termes : « à cause que nos sens nous trompent quelquefois je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'il nous la font imaginer »⁶. Dans les Méditations, il dira ceci : « je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions »⁷. Les Principes déclareront enfin, que nous ne nous délivrerons jamais de l'erreur « si nous n'entreprenons de douter, une fois dans notre vie »⁸. À travers ces trois passages, nous remarquons que Descartes parle de son doute comme une entreprise délibérée. Les expressions comme « je voulus supposer », « je m'appliquerai », « si nous n'entreprenons », traduisent que cet exercice du doute vient de lui-même et n'est pas imposé par une quelconque norme. Cette entreprise volontaire est située dans le temps, subordonnée à un moment donné, le moment où il « eut atteint un âge qui fût si mûr »⁹. Elle est le fruit d'une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît nous pouvons nous abstenir d'admettre les choses que nous ne connaissons pas bien.

La pensée libre qui cherche la vérité, suit une voie qu'elle se prescrit elle-même. C'est là qu'intervient la méthode cartésienne. Cette méthode est définie par Descartes comme un ensemble de « règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement les forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable »¹⁰.

Telle que présentée, la méthode rend l'esprit capable de déterminer à chaque fois le meilleur ordre pour ses propres opérations. Ainsi, elle s'appuie sur des opérations intellectuelles à savoir l'intuition et la déduction et décompose les questions selon leur degré de difficulté, à partir d'une identification des « natures simples » auxquelles elles se rapportent et des relations que leurs termes enveloppent. Par la méthode, l'esprit humain peut atteindre directement et par ses seules ressources la vérité. La méthode témoigne de l'initiative que prend le sujet pour acquérir à partir de lui-même et avec ses propres moyens la certitude.

Le doute cartésien est donc un doute méthodique. C'est un doute qui est tourné vers l'avenir, vers la recherche de la vérité. Cette volonté de certitude, découle, chez Descartes, « du trouble de la pensée de

son temps, où s'opposent les conceptions médiévales, des idées de la renaissance et des découvertes sans cesse nouvelles »¹¹, mais surtout de la « déception » de Descartes de l'enseignement reçu et d'une science, dont, à maintes reprises, il se déclarera insatisfait et las. Il sort du collège « embarrassé de tant de doute et d'erreurs » car la philosophie de son temps traite toute question par la dispute en opposant les opinions adverses si bien qu'il ne « pouvait choisir personne dont les opinions soient préférables à celles des autres ». Ainsi, « je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire »¹². Cette entreprise délibérée consiste à s'adonner au doute.

Il s'agit, en effet, de révoquer toutes les opinions en doute, afin d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. En ce sens, la première règle de la méthode est assez illustrative : « ne recevoir aucune chose pour vraie que je la connusse évidemment comme telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute »¹³. C'est dire que nous devons rejeter toutes les pensées seulement probables, et n'admettre que ce qui n'est pas douteux, ce dont nous ne pouvons douter. Ainsi, pour qu'il y ait une connaissance véritable, il faut que la volonté soit soumise à l'entendement qui est seul capable d'avoir une vision claire, évidente et présente de ce sur quoi un jugement peut être porté. En ce sens, Descartes affirme : « à la vérité, nous ne remarquons que l'entendement qui soit capable de vérité »¹⁴. En tant que tel, il doit montrer, en chaque occasion, le chemin à suivre.

Le chemin à suivre, ici, sera le fruit d'un effort de la volonté grâce auquel, résistant à notre penchant à juger vite, nous refusons notre assentiment à tout ce qui n'est pas clair et distinct. « Nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement »¹⁵. Est clair, pour Descartes, la perception qui est immédiatement présente à l'esprit, qui se manifeste à lui au sein d'une intuition directe. Est distinct, « la perception qui est tellement précise et différente de toutes »¹⁶.

Sources d'erreurs, la prévention, c'est-à-dire l'ensemble de nos préjugés, et la précipitation nous amènent à juger sans avoir d'idées claires et distinctes. Ainsi, le but du doute méthodique serait de ne juger que lorsque notre volonté sera sollicitée par de telles idées. Il faut

comprendre en mes jugements que « ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »¹⁷. Le doute méthodique, dans ces conditions, est le cheminement effectif d'une conscience vers le monde, cheminement qui a pour tâche de nous mettre à l'abri de l'erreur.

Pour Descartes, les recherches faites au hasard ne conduisent que rarement à la vérité. Car, les hommes qui font des recherches sans une méthode « conduisent souvent leur esprit par des chemins inconnus, et sans aucune raison d'espérer »¹⁸ et trouvent ce qu'ils recherchent « par hasard », par coup de chance. C'est dire que pour celui qui voudra s'adonner à la recherche de la vérité, il doit se prémunir de la méthode en tant que ordre à suivre, ordre à respecter dans la conduite de ses pensées. Dans le cas contraire, il est enclin à l'erreur et à l'égarement, étant donné que ses recherches seront désordonnées.

Or, selon Descartes, une recherche sans méthode aveugle l'esprit. « Il est très certain que ces recherches désordonnées et ces méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit »¹⁹. C'est pourquoi, pour chercher la vérité sur quelque objet que ce soit, il est nécessaire de le faire à travers une méthode rationnelle. Car, la méthode est comme le mode d'emploi de l'esprit à l'obtention de la connaissance vraie. L'esprit, étant puissance de juger, il faut qu'il juge bien ; faute de quoi, il ne serait pas une puissance.

Ce doute considère provisoirement comme absolument fausse les opinions qui ne sont que vraisemblables et probables. Il conduit ainsi à la suspension des jugements affirmant l'existence du corps propre, du monde, de Dieu ainsi que de la croyance accordée aux vérités même les plus simples et évidentes comme celle des mathématiques. Selon Rodis-Lewis « Descartes a douté même des mathématiques, en doutant de Dieu ; il a douté de lui-même, mais c'est là que, brusquement surgit l'évidence (...) »²⁰. A cet instant, le doute cartésien devient hyperbolique, exagéré, excessif et général. C'est dire que Descartes fait table rase de tout ce qui semble douteux sans exception. En ce sens, le doute a pour fonction permanente de délivrer l'esprit de toutes sortes de préjugés et de l'accoutumer à se détacher des sens. Pour y arriver, il faut, selon Descartes, démolir les faux savoirs et creuser « les fondements qui doivent servir à notre dessein et préparer les meilleurs et plus solides matières qui sont nécessaires pour les remplir »²¹.

Au regard de ce qui précède, il faut attendre la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu par Descartes pour voir disparaître définitivement

le doute. Si dans le discours, Descartes montre à travers l'hypothèse du dieu trompeur et du malin génie que nous sommes trompés, en revanche dans les Méditations, le problème de l'erreur se trouve traité différemment. C'est ce à quoi se consacre la partie suivante.

B.- La liberté comme volonté et le problème de l'erreur

Si la liberté est l'expression d'un choix, on note qu'il y a deux degrés de liberté, chez Descartes. D'une part, la liberté qui est exprimée dans un choix positif et éclairé et d'autre part la liberté qui procède d'un choix négatif et non éclairé. En fait, lorsque je choisis ou je décide tel cas plutôt que tel cas, en connaissant les motifs c'est-à-dire les causes rationnelles de mon choix, alors je suis au plus haut degré de la liberté. Car, selon Descartes, « je suis porté plus librement vers quelque chose que j'étais poussé par plus de raison »²². Une telle liberté est la « la liberté éclairée ». À l'opposé, si j'ignore les causes de mon choix, et que je choisis sans motifs et de manière hasardeuse, je suis au plus bas degré de mon choix. C'est « la liberté d'indifférence ».

Comme on le voit, une volonté plus éclairée (par l'entendement et la lumière divine), nous conduit dans le bon choix qui est l'expression de la pure liberté contrairement à une volonté mal éclairée (là où l'entendement ne présente rien à la volonté) source d'un choix aveugle. Aussi, dire que la liberté est l'expression du pouvoir décisionnaire de l'homme c'est mettre en exergue la responsabilité de l'homme. En effet, l'homme, en tant qu'un être libre est responsable de ses actes. C'est pour cela que, selon Descartes, l'erreur qui peut intervenir lorsque je fais un choix ou je décide n'est pas imputable à Dieu qui m'a créé. Si je me trompe parfois dans le processus du choix c'est parce que ma nature est telle que je suis un être fini. En tant que tel, je ne suis pas infaillible et donc je peux me tromper en certaines circonstances. Si ma nature est ainsi, c'est-à-dire limitée, c'est parce que je suis une créature, celle de Dieu et « il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne puisse me tromper »²³.

Cela veut dire que si je me trompe, c'est dû à ma nature extrêmement faible et limitée. L'erreur qui peut s'immiscer ou intervenir, lorsque je fais un choix ou je décide, vient de ce que « je ne suis pas le souverain être (Dieu), ainsi, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe »²⁴. Descartes, en faisant dépendre le fait de se tromper de la finitude de l'homme, voudrait insinuer

que Dieu ne peut être trompeur en ce sens qu'en Dieu il se rencontre la perfection ; il est source de toute positivité. Or, « en toute fraude ou tromperie, il se rencontre quelque sorte d'imperfection par conséquent je reconnais qu'il est impossible que jamais Dieu me trompe »²⁵.

Dieu ne peut être donc trompeur car il est, selon Descartes, « très véritable et la source de toute lumière de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit les causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets »²⁶. En d'autres termes, je suis moi-même le responsable de mes erreurs. Cela est possible parce qu'il y a en moi de l'imperfection et « n'étant pas le souverain être (Dieu), je me trouve exposé à une infinité de manquements »²⁷. Dans ces conditions, Descartes pense que c'est le mauvais usage que l'homme fait lui-même des facultés (l'entendement et la volonté) que Dieu lui a donné qu'il se méprend, qu'il se trompe et que l'erreur advient.

L'erreur, pour Descartes, émane du décalage entre la finitude de mon entendement et l'amplitude infinie de ma liberté ou volonté qui collaborent à la connaissance. L'analyse de Descartes des deux facultés nous révèle, d'une part, que l'entendement et la volonté sont différents. Elles sont différentes en ce que l'une, la faculté de concevoir (l'entendement) est d'une forte petite étendue et grandement limitée et l'autre, la volonté est beaucoup plus ample. D'autre part, cette analyse nous a révélé aussi que ces deux facultés ne sont pas causes de l'erreur car, souligne Descartes, « je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçu de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample en son espèce ; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir qui ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donné pour concevoir(...) comme il faut et il n'est pas possible en cela que je me trompe »²⁸.

Ce qui alors fait que je me trompe ou que je fais des erreurs, c'est l'emprise de la volonté sur l'entendement. En effet, c'est à la volonté qu'incombe, en affirmant ou niant, poursuivant ou fuyant les choses que l'entendement nous propose, la tâche d'opter entre plusieurs solutions possibles ou elle doit choisir entre l'affirmation et la négation. Or, dans cette activité, la volonté ne laisse pas suffisamment le temps à l'entendement pour examiner toutes les données du problème. Soit, elle affirme et nie à partir du jugement porté sur le même sujet ou sur un sujet analogue dans le passé, soit, elle affirme ou nie avant que l'entendement ne soit parvenu à une vue complète et évidente du sujet.

C'est pourquoi selon Descartes « La volonté, étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'entends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément et choisi le mal pour le bien ou le faux pour le vrai »²⁹. Par ce passage, il faut comprendre que je ne peux pas tout concevoir en ce sens que mon entendement est créé fini et limité. Ne pouvant pas tout concevoir, je suis alors un être qui n'est pas tout connaissant, mon entendement s'étend à peu d'objets.

En d'autres propos, l'erreur est le résultat de la confrontation de la volonté avec un entendement limité, fini, défectueux, encombré d'idées confuses. En effet, la volonté qui a pour vocation d'affirmer, de décider ou de choisir, n'a qu'une clarté souvent douteuse venue de l'entendement qui ne facilite pas son choix. Son éclairage est soit nul donc elle est au « plus bas degré de la liberté », soit relatif alors elle est relativement moins indifférente. Aussi, elle peut transgresser, à cause de son infinité, la limite des affirmations légitimes, c'est-à-dire la limite à l'intérieur de laquelle l'entendement conçoit. Cette transgression fait que la non-connaissance est positivement affirmée comme connaissance.

Ainsi, « à l'élément limitatif constitué par les bornes de mon entendement, s'ajoute l'élément privatif, institué par l'infinité de ma volonté qui franchissant ces bornes, transforme en être le néant situé au-delà de la limite et crée la vraie formelle fausseté »³⁰. La responsabilité de l'homme est mise en exergue aussi dans ce que GUEROULT appelle « le pouvoir décisionnaire absolu de oui ou non »³¹ que l'homme a. En effet, à travers sa volonté, l'homme a une puissance réelle et positive de se déterminer. Par elle, il peut toujours en présence de raison de décider, se décider sans raison ou encore, il peut toujours en présence de raison de décider, refuser la décision. Cette puissance de se déterminer inhérente à la volonté traduit l'autonomie, l'indépendance de l'homme en ce sens qu'il n'est plus tributaire d'aucune cause extérieure, il devient auteur de ses actes.

Cette puissance de la volonté de choisir lorsque nul chemin ne lui est présenté engage, pour ainsi dire, pour l'homme, la possibilité d'agir indépendamment de toute contrainte extérieure et même de Dieu. L'homme voit ses actes s'expliquer par la mise en œuvre de sa volonté ; il ne réagit pas sous l'influence d'une cause, sous l'influence d'un stimulus extérieur. En ce sens, il n'est pas un automate ni une machine dont on programmerait le système. Ses actes ne sont pas prémédités. Il est celui qui se fait lui-même comme on le voit dans l'existentialisme de SARTRE. Ce pouvoir propre d'agir ou de se déterminer dans une liberté totale

(absolue) inhérente à l'activité humaine nous rapproche de Dieu.

En d'autres propos, la vraie liberté positive et absolue, qui supprime l'indifférence et qui fait de l'homme responsable de ses actes, finit par prendre pour modèle la liberté divine. Car Dieu, omniscient n'est jamais hésitant ni indifférent. Ses choix sont responsables et ne souffrent d'aucune indifférence. Descartes écrit: « c'est principalement à cause de cette volonté (liberté) infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image »³². Cela sous-entend que la liberté de l'homme est à l'image de celle de Dieu, infinie dans le fini. Cette volonté libre « nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maître de nous-mêmes »³³. Pour Descartes, la volonté humaine est potentiellement infinie et par elle nous sommes semblables à Dieu.

Comme on l'a vu, ce qui rend la connaissance humaine précaire et ce qui fait que la faute, l'erreur ou le péché advient, c'est l'emprise de la volonté sur l'entendement. C'est pourquoi, il est utile de savoir comment utiliser chacune de ces facultés car la science véritable est au bout de l'utilisation méthodique des facultés de l'esprit. Ainsi, pour qu'il y ait une connaissance véritable, il faut que la volonté soit soumise à l'entendement qui est seul capable d'avoir une vision claire, évidente et présente de ce sur quoi un jugement peut être porté. Car, « à la vérité, nous ne remarquons que l'entendement qui soit capable de vérité »³⁴. En d'autres termes l'entendement qui conçoit doit précéder l'action de la volonté qui affirme et juge. Ou encore, la volonté doit pouvoir juger après avoir reçu l'éclairage de l'entendement.

. En définitive, dans le domaine de la connaissance, la liberté traduit le libre mouvement de la pensée, de la conscience, de la raison vers la vérité. Elle traduit la volonté de l'homme à rechercher une vérité inébranlable. Mais cette quête volontaire de la vérité, selon Descartes, doit conduire à la morale qui concerne le domaine de l'action. Dans cette perspective, la liberté est au fondement de l'action humaine.

II.- LA LIBERTÉ AU FONDEMENT DE L'ACTION

Dans le domaine de l'action, Descartes, d'une part, réfère la liberté à l'action de l'homme sur la nature. Action qui consiste à saisir les rouages de la nature grâce à une science mise en place à partir d'une méthode en vue de la maîtriser et de la transformer à son avantage. D'autre part, la liberté, au plan de l'action humaine, renvoie à la morale et se manifeste comme l'opposition ou le conflit entre la volonté et les passions, c'est-à-dire l'action de l'homme sur lui-même.

A- De l'action de l'homme sur la substance étendue

Contrairement à l'époque Antique restreignant la science à la contemplation, voire séparant la théorie de la pratique, on assiste au XVII^{ème} siècle, -celui de la raison scientifique, conquérante et dynamique- au projet d'une science comme théorie et comme action en vue de la domination de la nature réduite à l'«étendue géométrique». La modernité fait sienne l'idée d'un homme, mesure d'évaluation de toutes choses, en faisant l'apologie de la liberté. Elle prône la rationalité liant connaissance et domination des choses.

De ce fait, Guenancia affirme que « la philosophie et la science cartésienne sont indissociables en ce qu'elles apportent conjointement une conception et une connaissance nouvelles de la nature »³⁵. Cela dit, c'est avec Descartes que la nouvelle vision du monde se perçoit de façon claire et précise. Pour lui, les corps (nom générique de tous les phénomènes naturels) ne nous apparaissent pas comme les sens nous les présentent. Le monde de la matière se présente à nous tel qu'il serait si personne ne le percevait par les sens. En clair, si nous voulons nous figurer la nature des choses, il faut faire abstraction de la façon dont elles agissent sur nous. Dans ce cas, il ne reste que l'étendue, la divisibilité et le mouvement qui sont les idées les plus simples et les plus claires que nous puissions avoir de la matière.

Descartes essaie d'expliquer tous les phénomènes matériels au moyen de l'étendue, de la divisibilité et de la mobilité considérées comme propriétés primordiales de la matière. Le faisant, il bat en brèche l'idée confuse de principe interne du mouvement comme dans la physique d'Aristote car le mouvement n'est plus que le déplacement d'un corps d'un lieu à un autre. On comprend, avec Descartes, que la nature propre d'un corps est faite seulement de l'ensemble de ses propriétés physiques c'est-à-dire géométriques. En ce sens, la dureté de la pierre, la chaleur d'une flamme, la couleur du ciel, la douceur ou l'amertume d'un aliment n'ont pas le droit de citer en physique. Il écrit « la nature du corps, ou de la matière prise en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur »³⁶.

C'est dire que les qualités qui appartiennent au corps matériel ou physique en tant que telles ne sont pas celles que les hommes sentent

au contact de ces corps à savoir la chaleur, la couleur, la dureté etc. En ce sens, les corps physiques peuvent être considérés comme des figures géométriques sans qu'on puisse dénoncer dans cette opération une abstraction de l'esprit, ou du moins sans qu'une telle abstraction soit tenue pour une dénaturation de l'objet de l'étude. Ainsi nous sommes amenés, sitôt qu'on conçoit une matière ou une substance corporelle, à la concevoir comme limitée et douée de telle ou telle figure, grande ou petite par rapport à d'autres, occupant tel ou tel lieu à tel ou tel moment, en mouvement ou immobile, en contact ou non avec un autre corps, simple ou composé. On ne peut la concevoir qu'à travers ces conditions et non à travers son odeur, sa couleur et son goût. Ces saveurs, odeurs et couleurs ne sont que des purs noms et n'ont leur siège que dans le corps sensitif, de sorte une fois le vivant supprimé, toutes ses qualités sont détruites et annihilées.³⁷

Chez Descartes donc, l'objet se présente à moi comme un corps que si je trouve en lui une extension en longueur, largeur et profondeur. En ce sens, la véritable idée que nous avons des phénomènes naturels (la pierre par exemple) « consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en largeur, longueur et profondeur »³⁸. Dans ces conditions, si la matière se reconnaît en l'extension (étendue) c'est que j'ai la possibilité de la diviser, de dénombrer ses parties et d'attribuer à chaque partie toute sorte de grandeur, de figure et de mouvement.

Cette façon de concevoir la nature est explicitée dans la philosophie cartésienne, par l'exemple du « morceau de cire » contenu dans les Méditations Métaphysiques. Descartes écrit : « Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tirée de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. (...) On l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. (...) Considérons le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes, il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ».³⁹

Par cet exemple, se trouvent donc rejetées hors de l'essence des corps matériels, la masse d'opinions et de préjugés qui le recouvrent, c'est-à-dire toutes les forces occultes et les considérations qualitatives (couleur,

odeur, saveur, chaleur, etc.) ainsi que des propriétés telles que la dureté et la pesanteur ou force d'attraction. On peut donc dire que dans la pensée cartésienne, la réalité des corps physiques, n'est pas la cire avec toutes ses qualités sensibles qui obnubilent les sens, mais la cire « elle-même », la cire « nue » dépourvue de ses formes substantielles. Cette réalité est perçue par l'entendement que Descartes nomme une « inspection de l'esprit ».

Ce profond changement de la conception de la nature va provoquer une importante modification de la relation Homme/Nature. En concevant dorénavant une nouvelle représentation de la nature ajustée au niveau de la raison, c'est-à-dire rapportée à une extériorité spatiale indifférente de figure géométrique, Descartes posait, ainsi, la condition de la domination de la nature par l'homme. La nature étant présentée désormais comme étendue géométrique, la connaissance de ses lois physico-mathématiques sera possible et va permettre à l'homme de la maîtriser à travers l'utilisation de la technique et de la science mathématisée. C'est en cela la méthode cartésienne est importante dans la mesure où son application conduit à une mathématisation du réel.

Par la méthode, Descartes avait cru avoir affranchi l'homme de sa condition temporelle. En appliquant les règles de la méthode, « l'homme peut non seulement dominer le temps car sa connaissance est mise hors de la portée du temps »⁴⁰ mais il élargit sa puissance d'agir sur le monde en améliorant les techniques que la science met à sa disposition afin de « se rendre comme maître et possesseur de la nature »⁴¹. Cela veut dire qu'à travers les artifices techniques qui traduisent les essais et les applications qui permettent de vérifier la supériorité de la méthode, l'homme cherche à s'assurer une prise ou une maîtrise sur la nature proportionnée à la connaissance qu'il en a.

La connaissance des arts ou technique, c'est-à-dire la connaissance « de la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et tous les autres corps qui nous environnent »⁴² est un outil véritablement privilégié. Parce qu'il a la possibilité d'accroître sa connaissance, et par suite de développer ses techniques, l'homme n'est plus obligé de subir la nature ou autres déterminismes, mais peut s'en délivrer et les maîtriser. C'est pourquoi, on pourrait dire que la liberté véritable ne consiste pas dans le rêve d'une action indépendante des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois, et dans la possibilité ainsi donnée de les faire agir systématiquement en vue de fins déterminés. La liberté

consiste en la souveraineté sur nous-mêmes et sur le monde extérieur, fondée sur la connaissance des lois nécessaires de la nature.

C'est dire que l'homme est la mesure d'évaluation de son rapport au monde. Il est comme la mesure de toutes choses. Créateur de science sans doute, mais créateur tout de même, l'homme devient le fondement et la mesure posée par lui-même du sens de sa vie. La vie est faite de passions qui rendent notre vie agréable. Mais dans leur excessivité, ces passions constituent un obstacle majeur à l'épanouissement de l'homme. Il faut donc y remédier. Telle sera la préoccupation de Descartes lorsqu'il élabore une théorie des passions liée elle-même à l'union de l'âme et du corps.

B.- De l'action de l'homme sur ses passions

La physique a traité du corps et la métaphysique de l'âme. Or dans l'action, ni le corps seul ni l'âme seule ne peut agir. Le corps, parce qu'il n'est qu'un pur mécanisme qui n'a pas en soi le principe des mouvements qui l'affectent et l'âme, parce qu'elle n'est dans son être qu'une chose qui pense. Qui donc agit ou qu'est ce qui agit lorsque je parle d'une action humaine ? L'âme ou le corps ? Par exemple, nous voulons bouger le bras et le bras se lève. Comment cela est possible ?

C'est à ce niveau qu'intervient la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps. Dans l'action, ce n'est, à proprement parler, ni l'âme ni le corps qui est engagé mais l'union d'une âme et d'un corps. Cela veut dire que « lorsqu'on parle de l'homme ou les opérations de l'homme, ce ne sont pas les seules opérations de l'âme que ces termes désignent mais des opérations du composé humain, c'est-à-dire de l'un par soi que constitue l'âme et le corps »⁴³. Ainsi, chez Descartes, l'homme est autre chose qu'une âme et un corps ou une âme unie à un corps. En ce sens, c'est en tant que cette union que je vis, c'est-à-dire que j'agis. Dans ces conditions, il y a bien une interaction entre le corps qui vit et l'âme qui pense. Dès lors, l'explication de l'action de l'homme revient à l'explication de l'interaction des deux substances qui le composent, c'est-à-dire l'âme et le corps.

Pour Descartes, l'âme et le corps sont unis « substantiellement », mais elles sont au contraire deux « substances » radicalement distinctes. Descartes tend à nous faire concevoir l'âme, « une chose dont toute l'essence est de penser » et le corps « une chose étendue » comme deux substances réellement distinctes et qui s'excluent réciproquement de ce fait. « L'idée de la pensée, est toute autre que celle de l'extension. » en ce sens que « je remarque que la distinction entre la nature d'une

chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre les os et la chair »⁴⁴.

Cependant Descartes peut dire, après Thomas d'Aquin, que l'âme n'est pas dans le corps comme un pilote dans son navire, ou un conducteur dans son automobile, mais qu'elle est littéralement plongée dans le volume corporel, dont elle éprouve immédiatement, par intuition et non par raisonnement, l'intégrité globale. C'est ainsi que, si le pilote du Titanic n'a nullement ressenti la lame de l'iceberg qui a déchiré la coque du navire (nul, dit-on, n'a senti le choc ni entendu le bruit), inversement, la moindre piqûre d'épingle, en quelque endroit du corps qu'elle se produise, est immédiatement sensible à mon âme vigilante.

On peut dire que mon âme n'est pas unie, c'est-à-dire simplement articulée, à mon corps, elle est d'une certaine façon mon corps, et fait, par ce mélange très étroit, de l'automate organique, une chair frémissante et consciente d'elle-même. D'une telle union, on doit dire qu'elle est non pas accidentelle, mais « substantielle » : l'union du pilote à son navire n'est en effet qu'accidentelle, puisque le navire continue d'être quand le pilote l'abandonne, et que le pilote, pour exister, en tant qu'homme du moins et non en tant que pilote, n'a nul besoin du navire ; en revanche, l'union de l'âme au corps est substantielle, puisque l'âme ne saurait s'en absenter sans que la nature du corps ne soit profondément modifiée, le corps, chair vivante merveilleusement agencée en vue de sa conservation, devenant alors un cadavre, une défroque vide, une masse inerte de simple matière dont l'organisation se décompose irréversiblement.

Ainsi, l'âme et le corps sont unis pour constituer l'homme, veut dire, pour Descartes, que, dans l'union, chacune de ces substances ne perd son identité substantielle. Gouhier ne dit pas le contraire lorsqu'il affirme qu'« il faudra bien prendre l'esprit (l'âme) où il est, c'est-à-dire organiquement mêlé à un corps, mais en le voyant tel qu'il est, c'est-à-dire dans une essence radicalement étrangère à celle du corps »⁴⁵. Quoique le produit de cette union soit une substance en soi, l'âme reste une substance et le corps aussi. Si, en réalité, l'âme et le corps renvoient à des substances différentes et que ces substances ne sont pas de même nature, comment peuvent-elles donc communiquer entre elles ?

Descartes trouve la réponse en logeant l'âme dans la glande pinéale située entre les deux hémisphères du cerveau. Il écrit : « Elle a son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines quand il veut

exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leur mouvements »⁴⁶.

C'est donc dans les concavités du cerveau qui répondent « aux regards » que se trouve le siège principal de l'âme. Elle peut ainsi « distribuer », à son gré, les esprits animaux nécessaires à tel ou tel mouvement, comme le fontainier ouvre tel ou tel robinet.⁴⁷ L'âme peut donc, tout en étant substantiellement différente du corps, lui faire certains mouvements. C'est dire que, dans la glande pinéale où l'âme est logée, elle peut, en agissant sur le cours des esprits animaux, entraîner certains mouvements de nos membres. L'âme occupe donc la petite glande qui se trouve au milieu du cerveau et rayonne d'ici « en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang »⁴⁸. Ainsi, par exemple, c'est de l'âme que vient la volonté de marcher. Alors, les esprits animaux se mettent en branle pour la réalisation de ce désir.

De ce qui précède, il apparaît clairement que dans l'action humaine, il y a une partie pensée et une partie matérielle. L'action, c'est la rencontre de ces deux parties. En ce sens, l'union de l'âme et du corps veut dire que l'âme influence le corps et vice versa sans que l'une puisse se substituer à l'autre. Mais, dans cette interaction, si l'âme commande à certains mouvements du corps, le corps agit aussi sur l'âme. C'est d'ailleurs cette action du corps sur l'âme qui engendre les passions. Mais qu'est ce que la passion ? La passion est un phénomène causé dans l'âme par l'action du corps. Dès lors la question de la liberté se pose en de nouveaux termes : comment contrôler les passions ? Comment juguler les plaisirs du corps pour parvenir au bonheur de l'âme ?

En effet, si dans la distinction, chacune des substances qui composent l'homme a son autonomie, néanmoins, dans la mesure où la volonté réside dans l'âme, c'est à elle que revient la tâche de guider l'homme en choisissant non seulement entre le vrai et le faux, mais entre le bien et le mal.

Dans une telle perspective, on dira que notre liberté constitue la force motrice de nos actions. Elle est le principe de nos actions. Mais, dans son exercice, elle sera confrontée aux passions. La pensée a une action immédiate sur le corps sauf lors des passions. Tout se passe comme si les passions exerçaient sur l'âme une force (matérielle, corporelle) à laquelle l'âme oppose sa force propre, tirée d'elle-même, la volonté. C'est dire que, à la distinction âme-corps correspond, sur le plan moral, l'opposition ou le conflit entre la liberté et les passions. La vie morale serait, pour ainsi dire, un conflit permanent entre ce qui cherche à s'imposer de l'extérieur, à entrer en moi contre mon gré, et ce qui s'y oppose.

Selon Sartre, « la volonté cartésienne est libre, mais il y a “des passions de l’âme” »⁴⁹. C’est dire qu’il y a, chez Descartes, un conflit permanent, sur le plan moral, dans lequel la volonté est toujours menacée de se voir ravir l’empire que naturellement elle doit avoir sur les passions, phénomènes affectifs et largement irrationnels. La passion, vue sous cet angle, est comme un poids, une influence négative sur l’âme. Elle est comme ce qui fait agir l’âme contre son gré, elle l’agite. C’est pourquoi, les passions doivent être régulées par la raison, auquel cas elles peuvent nous perdre en nous menant où nous ne devons pas.

C’est dire que ceux qui ne «savent pas bien les employer, peuvent trouver le plus d’amertume »⁵⁰. Or, pour Descartes, l’énergie passionnelle doit nous servir, non nous asservir. En ce sens, le plus que la volonté puisse faire, en cas de passion violente, n’est donc pas de s’empêcher de la sentir mais de ne pas consentir à ses effets.

Ainsi, c’est la connaissance du mécanisme passionnel qui permet de se dresser soi-même, c’est-à-dire vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent. Cette connaissance du mécanisme passionnel est, selon Descartes, dévolue aux âmes les plus fortes. Il écrit : « ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes »⁵¹.

Alors que les âmes faibles tentent de faire jouer les passions les unes contre les autres, sans trop de vraie stabilité, les âmes fortes opposent à toutes les passions « leur volonté avec ses propres armes », c’est-à-dire « des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal », ou encore, elles opposent, à toutes les passions, la vertu en tant que « volonté ferme et constante d’user toujours de la raison le mieux qu’il est en son pouvoir et de faire en toutes ses actions ce qu’il juge être le meilleur »⁵².

Cela veut dire que la volonté peut contrarier le jeu libre des passions en dirigeant, par exemple, l’attention vers un objet contraire à celui de la passion. Par là, elle n’ajoute rien au mouvement de la glande pinéale qui permet la transmission de ces passions, mais elle change leur direction et, par suite, influe sur le cours des esprits. Une telle influence est sans limite, car notre volonté est infinie, c’est-à-dire absolument libre. En ce sens, « la liberté de l’âme n’est rien d’autre que cette possibilité d’instituer d’autres liaisons et, par conséquent, d’autres actions que celles auxquelles la dispose le corps, par l’institution de la nature ou par l’habitude »⁵³. C’est dire que l’homme outrepassé bien souvent les indications naturelles, parce qu’un être intelligent ne peut recevoir que des indications et non des instructions de la nature.

La passion ne fait que disposer notre âme, elle ne la détermine pas, elle ne la contraint pas à vouloir. Si, par exemple, la vue d'une chose effrayante nous dispose ou nous incite à fuir, elle ne nous fait pas fuir comme si c'était elle le sujet de notre action. C'est l'âme ou moi qui suis toujours le sujet de mes actions ou de mes volontés. Cela est d'autant vrai que, si je suis disposé à fuir vis-à-vis d'une chose effrayante, je peux soit fuir, soit ne pas fuir. Cela, pour dire que le fait de fuir dépend de moi-même.

Ainsi, malgré l'effet du corps sur l'âme, par l'entremise des passions, l'âme reste la maîtresse de ses actions. Nonobstant les forces extérieures sur moi, je reste le responsable de mes actions. Cela est possible parce que « la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte »⁵⁴. En ce sens, contrairement à Freud qui affirme que « le moi n'est pas maître dans sa maison »⁵⁵ aucune de mes actions n'est déterminée par les passions. Dans ces conditions, la liberté n'est autre que l'institution d'un autre ordre que celui institué par la nature. Ce nouvel ordre, il est institué par moi-même, par l'usage de mon libre arbitre. En ce sens, la liberté, du moins au sens cartésien, n'est que le fait d'agir par soi-même.

CONCLUSION

En définitive, la liberté dont il s'agit dans la philosophie de Descartes, c'est la liberté personnelle ou la liberté intérieure inhérente à chaque individu. Une telle liberté est définie par Descartes, dans la méditation quatrième comme « le pouvoir de faire ou de ne pas faire ». La liberté devient ainsi un pouvoir de choix qui sera plus propre à l'homme. A ce titre, on ne peut pas connaître la liberté comme un fait d'expérience, elle se situe au-delà de la réalité phénoménale et relève d'un « monde nouménal », elle est comme une idée. En tant que telle, c'est une « liberté surnaturelle » sentie intuitivement ou postulée moralement.

La liberté cartésienne est la liberté métaphysique qui diffère de la liberté politique telle que exposée par Rousseau, Hegel et Arendt qui soutiennent que la réalité concrète de la liberté se passe dans le champ de la politique, c'est-à-dire dans l'État en tant qu'il est une communauté d'hommes régie par des lois. Cette liberté est la capacité à agir par soi-même et à être l'auteur de son acte. C'est pourquoi, chez Descartes, la liberté est perçue comme le fondement non seulement de la recherche de la vérité mais aussi de l'action humaine.

En ce sens, la liberté, dans la philosophie de Descartes, c'est la liberté du jugement, d'action, de création, mais aussi de comprendre, de savoir

puisque la raison doit s'exercer et personne ne peut comprendre et agir pour moi. Ainsi, l'on perçoit, chez Descartes, que le fait de la liberté est développé en concept de liberté qui exige et appelle le sujet à devenir l'auteur de sa propre loi. Une telle liberté est en rapport direct avec notre pensée en tant qu'elle traduit le libre mouvement de la pensée, de la conscience, de la raison vers la vérité ; mais, en même temps, elle est en rapport avec notre action dans la mesure où c'est l'homme qui est responsable de ses actes. Cette liberté qui motive l'individu à la quête de la vérité et à l'action, de manière absolument autonome, est non seulement contraire à la liberté politique mais contredit radicalement le prédéterminisme supposé par Spinoza et Nietzsche.

NOTES

1. DESCARTES (R).- *Méditation métaphysique*, IVème méditation, Œuvres philosophiques, tome II, (Paris, Garnier, 1967), p. 461
2. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, 1ère partie, article 37, Œuvres philosophiques, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 112.
3. BUZON (F) et KAMBOUCHNER (D).- *Le vocabulaire de Descartes*, (Paris, Ellipses Edition, 2011), p. 34
4. MISRAHI (C).- *Qu'est-ce que la liberté*, (Paris, Arman-Colin, 1998), p. 219
5. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, 1ère partie, article 6, Œuvres philosophiques, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 94
6. DESCARTES (R).- *Discours de la méthode*, quatrième partie, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 602
7. DESCARTES (R).- *Méditations métaphysiques, Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, première méditation, (Paris, Garnier-Flammarion, 1992), p. 57
8. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, article 1, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 91
9. DESCARTES (R).- *Méditations métaphysiques, Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, première méditation, (Paris, Garnier-Flammarion, 1992), p. 57
10. DESCARTES (R).- *Règles pour la direction de l'esprit*, règle IV, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 91
11. ALQUIE (F).- *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, (Paris, P.U.F, 1966), p. 23
12. DESCARTES (R).- *Discours de la méthode*, seconde partie, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 586
13. Idem
14. DESCARTES (R).- *Règles pour la conduite de l'esprit*, règle VIII, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 121.
15. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, article 43, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 116.
16. Idem
17. DESCARTES (R).- *Discours de la méthode*, seconde partie, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 586
18. DESCARTES (R).- *Règles pour la conduite de l'esprit*, règle IV, in *Œuvres philosophiques*

- ques, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 90
19. Ibidem, p. 97
 20. EWALD (F).- «Descartes » Entretien avec Rodis-Lewis (G), in *Magazine littéraire*, n°342, Avril 1996
 21. DESCARTES (R) .- *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, cité par BUZON (F) et KAMBOUCHNER (D) in *Le vocabulaire de Descartes*, (Paris, Ellipses Edition, 2011), pp. 35-36
 22. DESCARTES (R).- « Lettre au père Mesland 9 Février 1645 », *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973) p. 553
 23. DESCARTES (R).- *Méditations métaphysiques*, méditation quatrième, in *Œuvres philosophiques*, tome II (Paris, Garnier, 1967), p. 458
 24. Ibidem, p. 457
 25. Ibidem, pp. 456- 457
 26. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, 1ère partie, article 29, *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 100
 27. DESCARTES (R).- *Méditation métaphysique*, IVème méditation, *Œuvres philosophiques*, tome II, (Paris, Garnier, 1967), p. 457
 28. DESCARTES (R).- *Méditations métaphysiques*, méditation quatrième, in *Œuvres philosophiques*, tome II (Paris, Garnier, 1967), pp. 462-463.
 29. Ibidem, p. 463
 30. GUEROULT (M).- *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, Aubier Montaigne, 1968), tome I, Âme et Dieu, chap. VII, p. 312
 31. GUEROULT(M).-*Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1, Ame et Dieu, chapitre VII, (Paris, Aubier Montaigne, 1968), p. 324
 32. DESCARTES (R).- « Lettre à Mersenne 25 Décembre 1639 », *Œuvres philosophiques*, tome II, (Paris, Garnier, 1967), p. 153
 33. Idem
 34. DESCARTES (R).- *Règles pour la direction de l'esprit*, règle VIII, in *Œuvres philosophiques*, tome I (Paris, Garnier, 1963), p. 121.
 35. GUENANCIA (P).- « La signification de la technique dans le *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception de la méthode et des essais*, textes réunis par Méchouin (H), Vrin, 1988 ; repris dans *Lire Descartes*, Folio-Essais, 2000
 36. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, deuxième partie, article 4, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 149
 37. Confère, *L'essayeur*, §48, trad . C. Chauviré, les Belles Lettres, 1980, p. 239 cité par Guenancia (P), in « La nature objet de science et la nature source de sens », www.itereva.pf/discipline/philos/auteurs/descartes/descartes.htm
 38. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, deuxième partie, article 11, in *Œuvres philosophiques*, tome III,(Paris, Garnier, 1973), p. 157
 39. DESCARTES (R).- *Méditations Métaphysiques*, Méditation seconde, in *Œuvres philosophiques* tome II, (Paris, Garnier, 1967), pp. 424-425.
 40. VOHO (S.A).- *Descartes, le philosophe et le temps*, (Abidjan, PUCI, 2003), p. 56
 41. DESCARTES (R).- *Discours de la méthode*, sixième partie, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 684.
 42. DESCARTES (R).- *Discours de la méthode*, sixième partie, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 634.
 43. GILSON (E).- *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, première partie, (Paris, Vrin, 1975), p. 10
 44. DESCARTES (R).- « Réponses aux sixièmes objections », in *Œuvres philosophiques*,

- tome II, (Paris, Garnier, 1967), p. 863.
45. GOUHIER (H).- *La pensée métaphysique de Descartes*, (Paris, Vrin, 1975), p. 348.
46. DESCARTES (R).- *Traité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques*, tome I, (Paris, Garnier, 1963), p. 391.
47. Cette explication est de ALQUIE, confère note n°1 in *Œuvres philosophiques*, tome I, p. 391.
48. DESCARTES (R).- *Les passions de l'âme*, première partie, article 34, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), pp. 979-980.
49. SARTRE (J-P).- *L'être et le néant*, (Paris, Gallimard,) p. 517.
50. DESCARTES (R).- *Les passions de l'âme*, troisième partie, article 212, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 1103.
51. DESCARTES (R).- *Les passions de l'âme*, première partie, article 50, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973) p. 992.
52. DESCARTES (R).- *Principes de la philosophie*, lettre dédicace à la princesse Elizabeth, *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 88.
53. GUENENCIA (P).- « Passions et liberté chez Descartes » in www.itereva.pf/discipline/philo/auteur/descartes/descartes.htm
54. DESCARTES (R).- *Les passions de l'âme*, première partie, article 41, in *Œuvres philosophiques*, tome III, (Paris, Garnier, 1973), p. 985
55. FREUD (S).- *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. BONAPARTE (M) et MARTY (E), (Paris, Gallimard, 1933), p. 146.

BIBLIOGRAPHIE

- DESCARTES (R).- *Œuvres philosophiques*, (Eds Ferdinand Alquié), Tome I et II (1963), Tome III, (1973)
- ALQUIE (Ferdinand). - *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, (Paris, PUF, 1966)
- BEYSSADE (Jean Marie). - *La philosophie première de Descartes*, (Paris, Flammarion, 1979)
- BUZON (Frédéric de) et KAMBOUCHNER (Dénis).- *Le vocabulaire de Descartes*, (Paris, Ellipses Edition, 2011)
- EWAD (François).- « Descartes » Entretien avec Geneviève Rodis-Lewis, in *Magazine littéraire* n°342 Avril 1996
- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. BONAPARTE (M) et MARTY (E), (Paris, Gallimard, 1933)
- GABAUDE (Jean-Marc).- *Liberté et raison. la liberté cartésienne et sa réfraction chez Leibniz et Spinoza*, 3 vol. (Toulouse, 1970-1974)
- GILSON (Etienne).- *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, (Paris, Vrin, 1975)
- GOUHIER (Henri).- *La pensée métaphysique de Descartes*, (Paris, Vrin, 1975)
- GOUHIER (Henri).- *Descartes, le discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, (Paris, Vrin, 1973)
- GRIMALDI (Nicolas).- *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, (Paris, Vrin, 1978)

- GRIMALDI (Nicolas).- Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes, (Paris, Vrin, 1988).
- GUENANCIA (Pierre).- « La signification de la technique dans le Discours de la méthode », in Problématique et réception de la méthode et des essais, textes réunis par Méchouin (H), Vrin, 1988 ; repris dans Lire Descartes, Folio-Essais, 2000.
- GUENANCIA (Pierre).- « Passions et liberté chez Descartes » in www.itereva.pf/discipline/philos/auteur/descartes/descartes.htm
- GUENANCIA (Pierre).- Lire Descartes, (Paris, Gallimard, 2000).
- GUEROULT (Martial).-Descartes selon l'ordre des raisons, (Paris, Aubier Montaigne, 1968).
- KAPOSI (Doroty).- « Indifférence et liberté chez Descartes », in Revue de métaphysique et morale, n°41, 2004/1.
- MARION (Jean-Luc).- Sur la théologie blanche de Descartes, (Paris, PUF, 1981).
- MISRAHI (Colin).- Qu'est-ce que la liberté, (Paris, Arman-Colin, 1998).
- RODIS LEWIS (Généviève).- La morale de Descartes, (Paris, P.U.F, 1960)
- RODIS LEWIS (Généviève).- Descartes, Textes et débats, (Paris, Librairie générale Française, 1984)/
- SARTRE (Jean-Paul).- L'être et le néant, (Paris, Gallimard, 1960).
- SARTRE (Jean-Paul).- « La liberté cartésienne », Situations I, (Paris, Gallimard, 1947).
- VOHO (Sahi Alphonse).- Descartes, le philosophe et le temps, (Abidjan, PUCI, 2003).
- DESCARTES (R).- *Méditation métaphysique*, IVème méditation, Œuvres philosophiques, tome II, (Paris, Garnier, 1967), p. 461.