

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ALTÉRITÉ DANS L'ITINÉRAIRE ONTOLOGIQUE DE DESCARTES

KOUAHO Blé Marcel Silvère

Maître-Assistant Département de Philosophie
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

L'itinéraire ontologique du sujet pensant qui devait aboutir au terme des *Méditations métaphysiques* à l'affirmation de l'existence d'autrui, une fois Dieu (l'autre) et l'existence des corps démontrés, va plutôt déboucher sur une impasse. Descartes ne semble pas se soucier de la question d'autrui et cela donnera lieu à diverses critiques et interprétations faisant passer sa philosophie pour un solipsisme, un individualisme. Cependant, une relecture du penser cartésien permet de déceler, non sans difficulté, la présence d'autrui dans les Lettres et textes de Descartes antérieurs aux *Méditations*. Cette présence est rendue possible par la distinction des automates (machines, animaux) des vrais hommes (corps unis à une âme) avec, comme critère de différenciation, le langage et la raison.

Mots-clés

Altérité, Autrui, Cogito, Dieu, Doute, Esprit, Langage, Ontologie, Raison.

ABSTRACT

The ontological itinerary of the thinking subject, which should have ended in Méditations métaphysiques with the affirmation of the existence of Others, since God (The Others) and the existence of confirmed bodies, would rather end in an impasse. Descartes does not seem to worry about the question of Others and this leads to many criticism and interpretations that presented his philosophy as solipsism, individualism. However, a re-reading of the Cartesian thought allows us to uncover, not without any difficulty, the presence of Others in the letters and texts of Descartes prior to Meditations. This presence is made possible by the distinction of automats (machines and animals) from real men (body united with a soul) with language and reason as criteria of differentiation.

Keywords

Alterity, Other, Cogito, God, Doubt, Spirit, Language, Ontological, Reason.

INTRODUCTION

La question de l'altérité chez Descartes aurait pu ne même pas se poser au regard des exigences de la vie pratique et de l'urgence de l'action imposant l'élaboration expresse d'une conduite morale, d'une morale provisoire. Une morale provisoire dans laquelle Descartes invitait à vivre « suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels on aurait à vivre »¹. Or, ceux qui nous entourent, ce sont des êtres dont l'esprit n'est pas séparé du corps, mais plutôt uni à celui-ci. Ce sont les autres ; c'est autrui dont l'existence n'est nullement remise en cause, bref c'est le public à qui Descartes fait appel comme juge de sa pensée métaphysique.

C'est dire que le problème de l'altérité chez Descartes, contrairement à ce qu'on pourrait penser, se pose d'abord en termes métaphysiques. Et c'est cet aspect qui retiendra l'attention de bon nombre de commentateurs de Descartes considérant qu'« il ne s'est jamais expressément attaché à ce problème »² ou encore que « sa philosophie est un solipsisme, c'est-à-dire une philosophie dans laquelle on ne trouve aucun accès vers la perspective d'autrui, de l'alter ego »³.

En effet, ayant, par son doute méthodique, remis en question l'existence du monde et d'autrui, Descartes, selon eux, ne prouve pas comme il l'a fait pour le cogito, l'existence de l'autre perçu comme un autre-moi, c'est-à-dire l'autre du Cogito et non l'autre en tant qu'être transcendant. Et pourtant, une observation nouvelle de l'itinéraire ontologique de Descartes nous permet de nous faire une idée claire et précise de la façon dont se déploie la problématique de l'altérité dans sa philosophie. Celle-ci se déploie selon un ordre rationnel qui a ses exigences.

Mais comment Descartes, à qui on reproche de n'avoir pas ou suffisamment accordé à cette question de l'altérité tout l'intérêt dû à son acuité, parvient-il à dépasser, à transcender l'ego pour poser l'autre ? L'autre, chez Descartes, se résume t-il, comme le pensent certains, à autrui uniquement ? Ne renvoie t-il pas aussi à autre chose qu'à autrui ? Si transcender l'ego, c'est arriver à démontrer l'existence d'autres esprits à l'image du Cogito, serait-il encore opportun de réduire la pensée métaphysique de Descartes à un solipsisme ?

I.- DE LA SOLITUDE DU COGITO OU LE SOLIP-SISME CARTÉSIEEN

Le désir de Descartes de parvenir à une connaissance vraie l'amène à adopter une attitude dubitative face à l'enseignement reçu au Collège. C'est que pour avancer sûrement dans la connaissance, il faut partir d'une base indubitable que l'on ne peut absolument pas mettre en cause. Quelle peut bien être cette base, se demande Descartes ? Ce ne peut pas être la sensation. On sait à quel point nos sens peuvent nous abuser. Dans la première méditation, les erreurs des sens et les illusions des rêves auxquelles s'ajoutent les hallucinations justifient le doute portant sur les choses sensibles : « *J'ai quelque fois éprouvé que nos sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés* »⁴. Serait-ce alors les raisonnements mathématiques ? Non plus :

«Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'un autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations »⁵.

Que peut-il bien rester dès l'instant où l'on tient pour incertains le monde, l'existence des corps, d'*autrui*⁶, et même les facultés de la raison ? N'est-ce pas aboutir purement et simplement au scepticisme ? Absolument pas puisque, selon Descartes, si je peux douter de tout, je ne peux cependant douter du fait que je pense. D'où « *Je pense donc je suis* »⁷.

La solitude occasionnelle de la retraite dans le poêle, propice à la méditation, se révèle essentielle à la certitude du Cogito. Par l'acte de douter, Descartes ne remet pas en cause son existence, bien au contraire, il la prouve en ce sens que s'il ne pensait pas, il ne pourrait pas douter qu'il pense. Sachant qu'il est et qu'il est une chose qui pense, il n'a qu'une seule voie ouverte devant lui : regarder l'unique réalité dont il dispose, la tourner et la retourner afin de la saisir sous tous ses aspects. Il note, dans la Méditation troisième, ceci : « *M'entretenant seulement moi-même, et considérant mon inté-*

rieur, je tacherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même »⁸. En se tournant vers soi, Descartes rompt avec l'attitude traditionnelle de soumission à l'objet qui se confond au sujet lui-même.

À partir du moment où dans le Cogito, le sujet se prend pour objet, et se représente lui-même sa propre existence pensante, il devient possible d'envisager la certitude du moi comme un solipsisme. On pourrait même voir ici un angélisme ; un spiritualisme : « *Jusqu'ici je n'admets en moi autre chose qu'un Esprit* »⁹. Descartes estimait que « *les idées qui lui représentaient d'autres hommes étaient peut-être forgées par lui encore que hors de lui, il n'y eût point d'autres hommes dans le monde* »¹⁰. Et cette position se trouve comprise dans sa conception de la substance pensante « *dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle* »¹¹.

C'est dire que toutes les façons de penser comme les sentiments qu'on aurait pu lier au monde extérieur se rencontrent ou résident dans l'âme. Ainsi, à la question de savoir ce qu'est une chose qui pense, Descartes répond : « *Une chose qui doute, qui affirme, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent* »¹².

Réduisant toutes choses aux manières d'être de son moi - et Sartre notifie « *le caractère personnel, individuel du Cogito* »¹³ - Descartes semble présenter, à première vue, l'âme sous des traits leibniziens. Une « *âme sans fenêtres ni portes* »¹⁴, enfermée dans sa subjectivité et engagée dans une histoire individuelle. Si, dans le Cogito, c'est bien du moi, d'un moi en idée qu'il est essentiellement question, comment alors expliquer le passage de l'âme individuelle à la pluralité des autres esprits chez Descartes? Autrement dit, comment l'âme qui s'isole et se replie sur elle-même, sort-elle d'elle-même ?

II.- DIEU COMME L'AUTRE DU COGITO

Une lecture attentionnée des textes de Descartes permet, à cet effet, de saisir un dépassement du solipsisme dont fait montre le Cogito. Le fait est que si l'âme se saisit d'abord ontologiquement comme un moi isolé ; ce n'est donc qu' « *une étape dans l'enchaînement analytique des raisons* »¹⁵. Le Cogi-

to ne reste nullement solitaire à jamais. Si au moment du Cogito, ma solitude est la rançon de ma certitude, cette solitude devient la condition de l'enquête qui me permet d'en sortir, d'y franchir les bornes. Rodis-Lewis note : « *En toute rigueur, Descartes traverse à peine le solipsisme, puisqu'il atteint dès la troisième Méditation, l'existence d'un autre esprit incomparablement plus parfait que le sien* »¹⁶.

En effet, la question de l'altérité dans l'itinéraire métaphysique de Descartes se déploie, à proprement dit, avec l'enquête, l'interrogation portant sur la cause, l'auteur de mon existence, c'est-à-dire Dieu que Descartes considère comme un esprit au même titre que le Cogito à la seule différence que Dieu se pose comme l'auteur, le réquisit ou la condition du Cogito lui-même. Je veux sortir de l'ego, de mon intérieur pour aller vers autre chose, mais je ne puis trouver mon point d'appui qu'en moi, puisque les autres choses, la réalité des autres hommes n'a pas été épargné par l'ampleur du doute méthodique.

La démonstration de l'existence de cet autre esprit qui évacue définitivement l'hypothèse métaphysique du dieu trompeur et celle du Malin génie court-circuitant l'évidence rationnelle, part du doute. Le doute comme « *valeur* »¹⁷, c'est-à-dire marque de l'imperfection du sujet pensant qui a en lui l'idée de parfait. Parce que je suis une pensée qui doute, je me connais trop imparfait, limité pour tenir de moi-même une idée comme celle de l'Être parfait. L'expérience du doute qui est l'expérience de ma contingence, de ma finitude, me fait reconnaître l'existence d'un Esprit, c'est-à-dire d'un Être infini, souverainement puissant, absolument indépendant, et dont tout dépend :

*« Faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite... que je n'étais, et même qui eut en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire pour m'expliquer en un mot, qui fut Dieu »*¹⁸.

Se perçoit, ici, le passage décisif de la métaphysique cartésienne, de l'articulation maîtresse qui assure, après le point de départ idéaliste du Cogito, la transition à l'idée de Dieu et aux preuves dites *a posteriori* de son existence. Dans le Cogito est donc donnée et préservée d'emblée une transcendance déterminée.

Certes, Dieu en tant qu'Esprit n'est pas autrui - et c'est peut-être la raison pour laquelle Lefèvre parle encore de « *la solitude devant Dieu* »¹⁹ - mais l'autre du Cogito en tant qu'un esprit également. C'est dans ce sens qu'il faut saisir, appréhender la notion d'altérité chez Descartes montrant par là que le problème du solipsisme n'est pas pour Descartes un problème sérieux. Et cette précision, sur l'altérité, s'inscrit dans la droite ligne de la démarche méthodologique qui part de la découverte de l'essence (de l'âme et de Dieu) à la découverte des natures qui constituent le monde. Ainsi, parce qu'il est certain que Dieu existe et qu'il peut tout, Descartes en vient à déduire qu'il n'est pas trompeur. Il écrit :

*« Dieu ne peut être trompeur puisque la lumière nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement d quelque défaut ... Or en toute tromperie, il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoiqu'il semble que vouloir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et partant, cela ne se peut rencontrer en Dieu »*²⁰.

Pour Descartes, « *sans la connaissance de ces deux vérités (l'existence de Dieu et sa véracité) nous ne saurions être certain d'aucune chose* »²¹. C'est-à-dire de notre existence comme substance pensante, des idées claires et distinctes de l'entendement mais aussi de l'existence des choses matérielles, du monde extérieur. On aurait pu tout simplement déduire, de l'existence de Dieu et de sa véracité, l'existence de monde extérieur ; mais, au nom des exigences de la méthode rigoriste qu'il s'est donnée, Descartes doit procéder à la démonstration de l'existence du monde extérieur. Ce qui pourrait lever le doute sur l'existence d'autrui.

III.- DIEU ET LA PREUVE DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES

La démonstration des choses matérielles est méthodiquement conduite chez Descartes. Ainsi, s'appuyant sur la réalité de l'essence des choses matérielles, c'est-à-dire sur l'entendement, cette démonstration conclut d'abord que l'existence est possible ; s'appuyant sur la présence en moi de l'imagination, elle conclut ensuite qu'elle est probable ; s'appuyant sur la présence en moi du sentiment, elle conclut que l'existence des corps est certaine. Et c'est cette dernière démonstration qui retiendra essentiellement notre attention.

Comment pouvons-nous conclure l'existence réelle des corps extérieurs à partir de certaines idées que notre âme seule, prise indépendamment de l'existence ou de la non-existence de ces corps, serait capable de former ? Telle est, pourrait-on dire, la préoccupation de Descartes lorsqu'il aborde la sixième partie des *Méditations métaphysiques*.

En effet, parti du Cogito et du dedans de la pensée, Descartes n'est pas assuré de pouvoir en sortir, à moins cependant qu'il ne découvre cette fois encore dans la pensée, un caractère que la pensée ne se suffise pas à expliquer. C'est ce caractère qu'il cherche, sans succès, dans toutes les sensations, internes ou externes. Ce qui importe, pour lui, ce n'est pas leur contenu, (c'est-à-dire leur réalité objective ou leur caractère obscur ou confus, bref leur qualité dont la rigueur de notre âme en pourrait être la cause) mais la manière dont les sensations se produisent puisqu'elles possèdent toutes en commun ce caractère remarquable de ne pas être consenties.

Pour Descartes, la manière dont nous viennent les sensations suppose que nous ne les produisons pas de nous-mêmes. Elles s'imposent à nous malgré nous ; apparaissent et disparaissent en dépit de notre volonté. La confusion de la connaissance suppose une sorte de violence infligée du dehors de la pensée. Il faut bien avoir recours, dans ce cas, à une cause extérieure à la pensée qui produisent, en elle, des états (confus et involontaires que sont les sensations proprement dites) dont elle ne suffit pas à rendre compte. Cette cause est-elle éminente (Dieu) ou formelle (Corps) ? Elle n'est

pas éminente, mais formelle selon Descartes. Descartes admet donc une cause formelle du confus de la pensée dont la sensation prouve l'existence comme seule explication concevable de ce qu'elle est. Il existe effectivement un corps, et une union de ce corps avec notre pensée pour que la sensation et l'irrationnel qu'elle produit, en nous, se trouvent expliqués.

Ainsi, l'existence du monde extérieur, comme cause active des idées des choses sensibles en l'âme, se démontre dans la métaphysique de Descartes par le principe de causalité au contenu de notre conscience, exactement comme s'est démontrée d'abord l'existence de Dieu. Il n'est donc pas possible de rendre raison du contenu intégral de la pensée sans faire appel à quelque chose d'autre que ma pensée, et c'est pourquoi nous devons postuler l'existence des corps. Ce point est d'importance capitale et vaut que l'on recueille à son endroit le témoignage explicite de Descartes lui-même :

« Il y a en moi une faculté active capable de former et de produire les idées des choses sensibles. Or cette faculté ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré : il faut que donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment. Et cette substance est un corps, c'est-à-dire une nature corporelle »²².

On peut ensuite confirmer cette preuve par d'autres arguments : Les sensations sont plus vives et plus nettes que les idées qui dépendent du consentement de notre pensée ; donc ce n'est pas de notre pensée que leur viennent cette vivacité et cette distinction, et par conséquent aussi elle leur vient de corps extérieurs qui existent. Bien plus, cette même expérience interne m'apprend que, parmi tous les corps extérieurs, il en est un qui m'appartient en propre parce que je ne puis jamais en être séparé et que je ressens en lui et pour lui toutes mes sensations, mes sentiments et mes passions. Il n'est donc pas possible de rendre raison du contenu intégral de la pensée

sans faire appel à quelque chose d'autre que la pensée, et c'est pourquoi nous devons postuler l'existence des corps.

Reste cependant à écarter les difficultés que Descartes lui-même avait soulevées dans la méditation première. En quoi ce raisonnement spontané et naturel que nous formulons tous pour expliquer nos sensations est-il plus certain que tous les faux raisonnements que nous commettons à l'occasion des perceptions sensibles ? Qu'est ce qui nous permet d'affirmer dans la méditation sixième ce que nous nous sommes interdit d'affirmer de par les conclusions de la première ? C'est d'abord que je sais maintenant l'existence d'un Dieu parfait et par conséquent non trompeur.

IV.- LA PRÉSENCE D'AUTRUI PAR LE DÉTOUR DU MÉCANISME SPIRITUALISTE DE DESCARTES

Alors qu'on s'attendait à voir Descartes prouver, une fois fondée sa conviction en l'existence du monde extérieur, l'existence d'autrui, force est de constater que celle-ci n'apparaît nulle part à la fin des *Méditations métaphysiques*. Spontanément, Descartes s'adresse à des lecteurs dont chacun peut refaire pour son compte le Cogito et les Méditations, écrites à la première personne du singulier, s'achèvent par l'évocation des limites de notre nature. Pour Rodis-Lewis, « si la sixième méditation s'achève par l'affirmation de la faiblesse de notre nature »²³, il faut prendre cette expression « notre nature » comme « une figure de style »²⁴, une certitude morale et non métaphysique employée à plusieurs reprises par Descartes dans les *Méditations*. Cela dit, la question est de savoir à quel moment de son itinéraire métaphysique, Descartes atteint-il donc l'existence d'autrui ?

À cet instant précis, tout bon cartésien manquerait absolument d'arguments pour répondre à cette pressante préoccupation. Et pourtant, il faut bien trouver une issue à cette impasse métaphysique. Une exploration minutieuse des textes de Descartes permet de saisir la nouvelle orientation qu'il entend donner à son itinéraire ontologique pour résoudre la difficulté. C'est que l'existence des corps ayant été démontrée, Descartes, plutôt que de confirmer celle d'autrui, cher-

che à savoir si certains de ces corps sont unis à des esprits semblables à celui dont il a pris conscience dans le Cogito. Dès lors, il lui faut dorénavant emprunter le détour de la physique mécaniste, spiritualiste fondée sur la métaphysique pour traiter définitivement la question d'autrui. Précisément passé par l'hypothèse de l'animal-machine et celle de l'homme machine contenues dans quelques unes de ses correspondances épistolaires et la cinquième partie du *Discours de la méthode*, ouvrage paru bien longtemps avant les *Méditations*. Comment justifier donc ce retour au *Discours* alors que les *Méditations métaphysiques* étaient sensées régler le problème d'autrui? C'est là toute la difficulté que nous voudrions bien ici contourner comme Descartes l'a lui-même fait.

Pour l'heure, revenons à notre réflexion pour dire que l'hypothèse de l'animal-machine sera, de manière anecdotique, formulée pour la première fois dans une lettre que Descartes adresse au Père Mersenne :

« Un homme qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucuns animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns auraient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même le signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc. »²⁵.

Descartes cherche à montrer que cet homme, en considérant les animaux qui sont parmi nous, « y verrait seulement des automates lus parfaits que les siens »²⁶; mais en ce qui concerne les hommes, « souvent il se serait trouvé empêché à discerner entre les vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ». Il admet expressément l'hypothèse des hommes-machines réitérée dans la Méditation troisième:

« Si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, ... et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? »²⁸.

Cependant, si l'argument de l'animal-machine peut prospérer indéfiniment dans la philosophie cartésienne, en revanche, celui concernant les hommes-machines ne tient pas longtemps. Et pour cause ? C'est que Descartes met fin lui-même à la confusion entre les vrais hommes et les spectres, c'est-à-dire les automates. En même temps qu'il reconnaît que les hommes sont des automates, il les présente néanmoins comme de vrais hommes : *« ...des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais, je juge que ce sont de vrais hommes »*²⁹. Comment cela est-il possible ?

Cela est possible grâce au double critère - langage et raison - développé dès la cinquième partie du *Discours* établissant, sur fond de polémique avec Montaigne, la nette distinction entre les automates (les machines hautement perfectionnées ou les animaux) et les hommes animés, c'est-à-dire les vrais hommes. Descartes écrit :

« S'il y en avait (des machines) qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes : dont le premier et que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme pour déclarer aux autres nos pensées...et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes : car au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible

qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que la raison nous faire agir »³⁰.

Expliquons :

À la différence de Montaigne pour qui les bêtes ratiocinent (raisonnent) et usent de discours et jugement, Descartes voit dans le langage, faculté d'expression symbolique de la pensée, un instrument spécifiquement humain. L'homme, contrairement à l'animal, se définit comme un être de langage. Telle est la première discontinuité radicale qu'il y a entre l'animal et le vrai homme. Le langage vient tout entier d'une initiative du sujet qui n'est autre que celle de la pensée qu'il veut communiquer aux autres. Dans l'entendement de Descartes, le langage, distinct des manifestations passionnelles spontanées, des émotions, se caractérise par la convenance des paroles. Ce faisant, le vrai homme ou l'homme le plus stupide insensé est capable de cette performance qui reste hors de la capacité des plus astucieux parmi les animaux, et les sourds-muets, en défaut par rapport à l'organe de la parole, se hâtent d'inventer des signes et à les composer pour en exprimer leurs pensées de la manière la plus pertinente et adéquate à ce qu'ils entendent signifier.

L'autre discontinuité sur laquelle Descartes insiste à plusieurs reprises dans les *Méditations*, c'est que les animaux sont privés d'âme, du moins au sens où celle-ci est entendue au sujet de l'humain. Parce que dépourvus d'âme, les animaux ne parlent donc pas. Le langage renvoie à la raison. Descartes oppose à *l'automate*³¹, auquel il identifie les animaux, le vrai homme seul doué de raison. L'âme, dont l'essence est la pensée, est ce qui fait que l'homme échappe à ce statut de simple automate. Si toute une part de l'homme peut se décrire en termes mécanistes, cette part ne constitue pas le tout de l'homme. L'universalité de la raison lui permet d'agir en toutes les occurrences de la vie, d'inventer, de combiner, de parler. Elle permet d'avoir conscience des représentations, des idées qui proviennent soit des sens, soit de la raison. Elle a, en plus, conscience des passions et elle-même les détermine par la volonté. Pour Descartes, la machine corporelle n'est qu'un instrument soumis à une puissance supé-

rieure qui peut imprimer des directions nouvelles préparées par la disposition des organes, des ressorts internes. Le pouvoir de plier sa conduite à toutes les circonstances dénote une finalité intentionnelle et une adaptation qui révèlent la raison. Lequel pouvoir que n'ont pas les automates.

En somme, en prouvant que les corps existent et que certains d'entre eux sont animés par des esprits semblables au sien, Descartes en vient à poser définitivement l'existence d'autrui. Autrui, c'est le vrai homme, c'est-à-dire l'homme réel, en qui le corps n'est pas à part et l'âme à part, mais où ces deux réalités sont étroitement *unies*³².

CONCLUSION

Descartes, à première vue, était apparu comme le philosophe du sujet au sens où le Cogito était perçu comme un solipsisme, un individualisme. Mais nous nous rendons compte à présent, à partir d'une relecture de son itinéraire ontologique, que le sujet cartésien demeure en relation avec le monde et avec l'histoire.

Parce que l'altérité signifie le fait d'être un autre ou le caractère de ce qui est autre, on ne saurait raisonnablement considéré la philosophie de Descartes comme une négation de l'autre. Le progrès des *Méditations métaphysiques* montre toutefois que ce moi individuel ne peut subsister que par Dieu. Dieu qui me soutient dans l'être, et dont l'altérité constitue le pivot de la démonstration cartésienne.

L'autre, c'est d'abord Dieu, être transcendant avec qui je partage un esprit et une volonté infinie ; c'est, aussi, autrui dont l'existence m'est connue à partir de la distinction établie entre les automates et les corps animés par des âmes, des esprits analogues au mien, c'est-à-dire essentiellement libres et raisonnables. Et le langage, révélant la présence de la pensée ou de la raison, constitue le lien entre les différents esprits.

NOTES

- 1- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, Librairie générale française, 2000), p. 97.
- 2- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 109.
- 3- MOCHIZUKI (T.).- « La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté » in *Actes du XXVIe Congrès sur le Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, (Paris, Vrin, 2000), p. 411.
- 4- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, (Paris, GF-Flammarion, 1979), p. 59.
- 5- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 109.
- 6- Comme le doute cartésien, la réduction ou l'époché phénoménologique transcendantale » husserlienne met hors circuit, c'est-à-dire « entre parenthèses » l'homme - pris comme être naturel et comme personne liée aux autres par un lien personnel, celui de la société ; de même tout être animé - pour ne laisser subsister que le moi pur, transcendantal, domaine d l'expérience interne et phénoménologique.
- 7- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111.
- 8- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 93.
- 9- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 89.
- 10- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 111.
- 11- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111.
- 12- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, *Op. cit.*, p. 93.
- 13- SARTRE (J.-P.).- *La transcendance du Cogito*, (Paris, Vrin, 2003), p. 27.
- 14- LEIBNIZ (G.-W.).- *Monadologie*, (Paris, Gallimard, 2004), p. 220.
- 15- GUEROULT (M.).- *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1968), tome I : Âme et Corps, p. 322.
- 16- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 109.
- 17- GOUHIER (H.).- *Descartes, Essais sur le « Discours de la méthode », la Métaphysique et la Morale*, (Paris, Vrin, 1973), p. 133.
- 18- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 111-112.
- 19- LEFÈVRE (R.).- *La pensée existentielle de Descartes*, (Paris, Bordas, 1965), p. 43.
- 20- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 135.
- 21- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 97.
- 22- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 187-189.
- 23- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, (Paris, Vrin, 1950), p. 110.
- 24- RODIS-LEWIS (G.).- *L'individualité selon Descartes*, *Idem*.
- 25- DESCARTES (R.).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».
- 26- *Idem*.
- 27- DESCARTES (R.).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».
- 28- DESCARTES (R.).- *Méditations métaphysiques*, p. 87-89.
- 29- *Idem*.
- 30- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, p. 145-146.
- 31- Par automate, Descartes entend un système mécanique apte à se mouvoir et même à proférer des paroles ne serait-ce qu'empruntées à des clichés du langage humain sans être pour autant capable d'inventer de nouvelles combinaisons.
- 32- DESCARTES (R.).- *Discours de la méthode*, (Paris, 10/18, 1951), p. 150.

BIBLIOGRAPHIE

DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Librairie générale française, 2000), Introduction, Dossier et notes par Denis Moreau.

DESCARTES (René).- *Méditations métaphysiques*, (Paris, GF-Flammarion, 1979), Chronologie et présentation de Jean-Marie et Michelle Beyssade.

DESCARTES (René).- « Lettre à Mersenne du 30 Août 1640 ».

GOUHIER (Henri).- *Descartes, Essais sur le « Discours de la méthode », la Métaphysique et la Morale*, (Paris, Vrin, 1973).

GUÉROULT (Martial).- *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1968), tome I : Âme et Dieu.

HUSSERL (Edmund).- *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel LEVINAS, (Paris, Vrin, 1986).

MOCHIZUKI (Taro).- « La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté », in *Actes du XXVIe Congrès sur le Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, (Paris, Vrin, 2000), p. 411-414.

LEFÈVRE (Roger).- *La pensée existentielle de Descartes*, (Paris, Bordas, 1965).

LEFÈVRE (Roger).- *La bataille du « Cogito »*, (Paris, P. U. F., 1950).

LEIBNIZ (Gottfried.-Wilhelm).- *Monadologie*, (Paris, Gallimard, 2004).

LAPORTE (Jean).- *Le rationalisme de Descartes*, (Paris, P. U. F., 1950).

RODIS-LEWIS (Généviève).- *La morale de Descartes*, (Paris, P. U. F., 1970).

SARTRE (Jean.-Paul).- *La transcendance du Cogito*, (Paris, Vrin, 2003).